Walter Jaeschke · Andreas Arndt

Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant

Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik

1785–1845

*

C.H.Beck



Walter Jaeschke / Andreas Arndt

Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant

Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785–1845

Verlag C. H. Beck

1. Auflage. 2012

Umschlaggestaltung: Konstanze Berner, München
Umschlagabbildungen von links nach rechts: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Friedrich Schlegel, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Georg Wilhelm Friedrich Hegel
ISBN Buch 978 3 406 63046 0
ISBN eBook 978 3 406 63047 7

Inhaltsverzeichnis

Zweiter Teil
Frühromantische Symphilosophie und ihre Transformationen

Dritter Teil
Die Identitätsphilosophie

Vierter Teil
Fichtes Spätphilosophie

Fünfter Teil
Von der Vernunftphilosophie
zu den Mysterien der Philosophie

Sechster Teil
Hegels System der Philosophie

Siglenverzeichnis

AA	Akademie-Ausgaben a) Kant: Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften u. a. Berlin 1900 ff. b) Schelling: Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben. Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 ff.
Br	Briefe von und an Hegel. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg ^{1}1956, Bde. I–III: Hamburg ^{3}1969, Bde IV/1 und IV/2: Hrsg. von Friedhelm Nicolin. Hamburg 1977 bzw. 1981.
EP	F. W. J. Schelling: Einleitung in die Philosophie. Hrsg. von Walter E. Ehrhardt. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
GA	Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff.
GPP	Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833. Hrsg. von Horst Fuhrmans. Torino 1972.
GW	Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968 ff.
JWA	Friedrich Heinrich Jacobi: Werkausgabe. Gesamtausgabe. Hrsg. von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Hamburg und Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 ff.
KFSA	Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Hrsg. von Ernst Behler u. a. Paderborn u. a. 1958 ff.
KGA	Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Hans-Joachim Birkner u. a. Berlin 1980 ff.
KrV	Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von Raymundt Schmidt. Nachdruck Hamburg 1956.
NS	Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. 5 Bde. Hrsg. von Paul Kluckhohn u. a. Stuttgart u. a. 1977–1988.
PLS	Philosophisch-literarische Streitsachen. Hrsg. von Walter Jaeschke. 4 Doppelbände. Hamburg 1990–1995.
SW	Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Sämmtliche Werke. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart/Augsburg 1856 ff.
SyW	Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx. Hrsg. und eingeleitet von Siegbert Peetz. Frankfurt am Main 1990.
TVV	Carl Leonhard Reinhold: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag/Jena 1789.
UPO	Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Urfassung der Philosophie der Offenbarung. 2 Bde. Hrsg. von Walter E. Ehrhardt. Hamburg 1992.
V	Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Hamburg 1983 ff.

W Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Sämmtliche Werke. Hrsg. von einem Verein von Freunden des Verewigten. Berlin 1832–1845.

$^{1/2/3}$§ Paragraphenzahlen mit hochgestellter Indexziffer beziehen sich auf die drei Auflagen von Hegels «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse», GW 13, GW 19 bzw. GW 20.

§ Paragraphenzahlen ohne Indexziffer beziehen sich auf Hegel: «Grundlinien der Philosophie des Rechts» (GW 14).

Vorwort

Der Titel dieses Bandes orientiert sich am Sprachgebrauch der Epoche, deren Denken er zum Gegenstand hat – der Epoche von Kant bis zur Julirevolution, mit Ausläufern bis zum Ende des Vormärz. Die philosophiegeschichtlichen Werke, die an ihrem Ende in großer Zahl und ebenso großer Ausführlichkeit erscheinen, bestimmen sie primär chronologisch. Mit nur geringer Abwandlung sprechen sie von der «Neueren Philosophie», der «Neueren Spekulation», der «Geschichte der letzten Systeme» und allenfalls der «Spekulation von Kant bis Hegel». Doch verbietet das damalige Wissen um die Differenziertheit und auch Gegensätzlichkeit des Denkens dieser Epoche, seine *chronologische* wie auch durch die miteinander verflochtenen Lebensgeschichten begründete Einheit zugleich als eine *gedankliche* Einerleiheit zu begreifen, die sich in einen plakativen Titel verdichten ließe – wie dies in heutigen Nachdrucken damaliger Werke zum Teil geschieht. Die spannungsreiche Vielfalt der Antworten, die die Philosophie dieser Zeit auf die gestellten Probleme gibt, steht – damals – noch prägnant vor Augen, und dies vereitelt jeden Versuch, sie auf *einen* Nenner bringen zu wollen. *Eine* inhaltliche Gemeinsamkeit allerdings verbindet das Denken dieser Epoche: Es steht fast ausnahmslos im Schatten Kants, und deshalb wird es damals als «Philosophie nach Kant» oder, gelegentlich, als «Überwindung der Kant'schen Philosophie» bezeichnet.

Diese beiden Titel lassen sich heute, aus unterschiedlichen und naheliegenden Gründen, nicht mehr verwenden. Gleichwohl bleibt es richtig, daß die Philosophie dieser Epoche eine ‹Philosophie nach Kant› ist – und dies nicht nur chronologisch, sondern auch gedanklich, und zudem in einem doppelten Sinn. Im negativen Sinne ist sie Philosophie unter den Bedingungen des Endes der rationalistischen Metaphysik, das Kant heraufgeführt hat. Dies ist für sie eine nicht bloß selbstverständliche, sondern auch begrüßte Voraussetzung, von der sie ausgeht und auf der sie weiterbaut. Und wenn am Ende dieser Epoche – bedingt durch die Ungleichzeitigkeit des träge dahinfließenden Stroms der allgemeinen Bewußtseinsgeschichte gegenüber der erstaunlichen Dynamik der Philosophiegeschichte und des mit ihr eng verbundenen Prozesses der Aufklärung – schließlich doch eine Rückwendung einsetzt, ein Versuch zur Rückgewinnung der Inhalte der vorkritischen Metaphysik, so steht doch auch er noch unter den Bedingungen der Kantischen Kritik. Im positiven Sinne aber ist das Denken dieser Epoche ein Denken ‹nach Kant›, weil es seinen transzendentalphilosophischen Ansatz zwar von Beginn an zu modifizieren, zu komplementieren oder zu korrigieren sucht, ihn jedoch nir-

gends ignorieren kann. Selbst der Versuch seiner Überbietung bleibt ihm verhaftet. Auch von der ‹Revolution›, die Kant im Denken ausgelöst hat, ist zu sagen, daß sie ‹sich nicht mehr vergißt›.

Es ist ein weiteres Indiz für den Reichtum des Kantischen Denkens, daß dieser Band gar nicht alle von ihm ausgehenden Linien nachzeichnen kann – und dies deutet sein Untertitel an. Den Gegenstand dieses Bandes bildet nur die *eine* der von Kant ausgehenden Traditionen, die mit Carl Leonhard Reinholds Rezeption insbesondere der praktischen Philosophie Kants beginnt und über seinen Versuch ihrer verbesserten Grundlegung zu Fichte und weiter zu Schelling und Hegel verläuft. Gemeinsam ist ihnen, daß sie das von Kant ausgegebene Ziel zu verwirklichen suchen: die Philosophie als «System der reinen Vernunft» auszuarbeiten. Doch steht, zeitgleich mit dem Beginn dieser Tradition, neben und noch vor Reinhold, ein anderer Denker, der eben dieses Ziel als eine – zudem verderbliche – Illusion verwirft und mit seiner Kritik kontinuierlich und nachhaltig diejenigen, die es zu erreichen suchen, zu immer neuen Wendungen herausfordert: Friedrich Heinrich Jacobi. Seine Briefe «Ueber die Lehre des Spinoza» – in erster Auflage 1785 erschienen – führen eine zuvor weithin verdrängte Tradition und auch eine neue Denkform in die beginnende Diskussion um Kants Philosophie ein, und neben und hinter ihm stehen andere, deren Kritik am «System der reinen Vernunft» sich aus anderen Quellen speist. In diesem Konflikt zwischen dem Versuch, das von Kant gesteckte Ziel zu verwirklichen, und dem Versuch des Nachweises seines unausweichlichen Scheiterns liegt gleichsam die ‹Einheit› dieser Tradition und damit zugleich der repräsentativen Philosophie dieser Epoche: nicht in einer beschaulichen Gleichförmigkeit, sondern im Streit der Positionen. Nicht zu Unrecht heißt es in ihrer Spätphase, in den Jahren kurz vor 1845, nie sei ein größerer äußerer und innerer Kampf um die höchsten Besitztümer des menschlichen Geistes gekämpft worden.

Dieser Kampf wird allerdings nicht nur zwischen den Anhängern und den Kritikern des «Systems der reinen Vernunft» ausgetragen. In der Philosophiegeschichte sind Traditionslinien zwar irreversibel, aber niemals eindimensional: Sie nehmen andere Traditionen in sich auf, verändern ihre Richtung, brechen ab oder verzweigen sich – und vor allem: Sie geraten nicht allein mit entgegengesetzten Traditionen – wie etwa dem Skeptizismus –, sondern auch untereinander in Konflikte, die keineswegs als ‹Narzißmus kleiner Differenzen› abzutun sind. Darin manifestiert sich eine Bewegung des Denkens, die – bei aller erstaunlichen Kontinuität – eine interne Vielschichtigkeit, ja Gegensätzlichkeit aufweist, innere Wandlungen und sogar ‹Brüche› kennt, so daß sie sich allen heute geläufigen Etikettierungen entzieht: Es geht um ‹Idealismus› wie um ‹Realismus›, um ‹Dogmatismus› wie um ‹Skeptizismus›, um ‹Vernunft› wie um ‹Gefühl›, um ‹Aufklärung› wie um ‹Romantik›; und es geht keineswegs nur um der Philosophie immanente Problemlagen, sondern es geht ebensosehr um die Umgestaltung der rechtlichen

und gesellschaftlichen Wirklichkeit und nicht zuletzt um die Rolle, welche die Religion und die Entwicklung der zeitgenössischen Wissenschaften und auch die politischen Umwälzungen vom Ende der Aufklärung und der Französischen Revolution bis zur Märzrevolution von 1848 spielen.

Diese lebendige Vielfalt läßt es geraten erscheinen, das sonst für philosophiegeschichtliche Darstellungen übliche Verfahren der personenzentrierten Abhandlung einzelner Denker partiell abzuwandeln – im Interesse, die konstitutive Bedeutung ihres Dialogs vor allem für die Genese der individuellen Positionen innerhalb des übergreifenden Problemzusammenhangs sichtbar werden zu lassen. Es gibt wohl wenige Epochen der Philosophiegeschichte, die in auch nur annähernd vergleichbarer Weise so sehr durch das Miteinander- und Gegeneinander-Philosophieren geprägt sind, daß sich die Genese des einen ‹Systems› gar nicht unabhängig von den Anregungen darstellen läßt, die sich dem anderen ‹System› verdanken. Die Zusammenarbeit *und* der Gestus der wechselseitigen Kritik und Überbietung treiben ihre Entwicklung voran – auf verschlungenen Wegen, die sich schließlich aber doch, durch philosophische Einsichten wie auch durch lebensgeschichtliche Divergenzen, von einander trennen. Die spätere Entwicklung lenkt deshalb wieder in eine eher ‹monologische› Form zurück, in der sich sehr unterschiedliche Gestalten des Denkens herausbilden, die sich nicht mehr zu dem *einen* System der reinen Vernunft vereinigen und deren keine als «Vollendung» des Denkens dieser Epoche ausgegeben werden kann.

Dieser Band verdankt sich einer langjährigen und engen, der Klassischen Deutschen Philosophie wie auch dem Denken der auf sie folgenden Epoche gewidmeten Zusammenarbeit. Sie hat ihren Niederschlag in zahlreichen gemeinsamen Publikationen und Veranstaltungen gefunden. So sind es äußere Gründe gewesen, die die Aufteilung der Arbeit an diesem Band bestimmt haben: Andreas Arndt hat den Teil über das frühromantische Symphilosophieren und seine Transformationen beigetragen; die anderen Teile hat Walter Jaeschke verfaßt.

Berlin, im Mai 2011 Walter Jaeschke und Andreas Arndt

Erster Teil
Weiterbildung der Transzendentalphilosophie nach Kant

I. Problemlage und Tendenzen

Kants Werk bildet eine tiefe Zäsur in der Geschichte insbesondere der deutschen Philosophie – schon für seine Zeitgenossen. Die Auseinandersetzungen, die er oder seine Anhänger mit Vertretern der vorhergehenden Schulphilosophie geführt haben, sei es mit Moses Mendelssohn (1729–1786), mit Johann Heinrich Feder (1740–1821) oder mit Johann August Eberhard (1739–1809), lassen leicht erkennen, daß deren Epoche zu Ende gegangen sei. Die Ansätze zu einer neuen Leibniz–Rezeption, die damals aus diesem Umkreis erwachsen, können deshalb den Siegeszug der Transzendentalphilosophie nicht aufhalten. Kants kritisches Werk prägt die Philosophie zunächst des auf die «Kritik der reinen Vernunft» (1781) folgenden halben Jahrhunderts bis zu Hegels Tod (1831), also die Philosophien insbesondere Fichtes, Schellings und Hegels, die sich ausdrücklich in ein insgesamt affirmatives, wenn auch mehrfach kritisches und zuweilen sogar polemisches Verhältnis zu Kant setzen. Es prägt aber auch noch diejenigen Entwürfe, die sich damals ausdrücklich gegen die Transzendentalphilosophie stellen, etwa den Skeptizismus Gottlob Ernst Schulzes (1761–1833) oder Friedrich Bouterweks (1766–1828) zwischen Transzendentalphilosophie und Realismus oszillierenden Ansatz. Unbestritten ist diese dominierende Stellung Kants selbst noch in der Philosophiehistorie von der Mitte bis zum Ende des 19. Jahrhunderts: Sie stellt die gesamte Epoche nicht etwa unter den Titel «Deutscher Idealismus», der sich erst seit Friedrich Albert Langes «Geschichte des Materialismus» (1866), also zu einer Zeit einbürgert, in der diese Philosophie in – vorübergehende – Vergessenheit versunken ist,[1] sondern sinngemäß – mit geringer sprachlicher Varianz – unter den Titel «Kant und die durch ihn geprägte Periode».

1 Friedrich Albert Lange: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Iserlohn 1866, 292; ²1875. Bd. 2, 520, 529. – Cf. Jaeschke: «Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht». In: Arndt/Jaeschke (edd.): Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848. Hamburg 2000, 219–234.

1. Transzendentalphilosophie und Spinozismus

Doch die Feststellung der Dominanz des Kantischen Kritizismus erschöpft die Problemlage dieser Epoche der Weiterbildung der Philosophie nach Kant noch nicht. Zumindest eine weitere gedankliche Voraussetzung ist zu nennen: die Einführung der Philosophie Spinozas in den durch die Transzendentalphilosophie dominierten Horizont. Sie erfolgt zeitlich etwa parallel, jedoch unabhängig von der Transzendentalphilosophie. 1785 berichtet Friedrich Heinrich Jacobi in seinen Briefen «Ueber die Lehre des Spinoza» von einem Gespräch, das er im Sommer 1780 mit Lessing geführt habe – und darin habe Lessing sich zur Philosophie des damals als Pantheisten und Atheisten verschrieenen Spinoza bekannt: «Εν και παν! Ich weiß nichts anders. […] Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern.» An dieser Frage nach Lessings wirklichem oder nur angeblichem Spinozismus und an den Umständen seiner Bekanntmachung hat der «Spinoza-» oder «Pantheismusstreit» sich zwar entzündet. Seine philosophische Bedeutung liegt jedoch auf einer anderen Ebene: nämlich in der Frage, ob der Verstand oder die Vernunft – wie Jacobi hier behauptet – denn wirklich konsequent auf den Standpunkt Spinozas und damit nicht allein zu einem Freiheit leugnenden Fatalismus, sondern zum Gedanken der (absoluten) Substanz statt eines transzendentalen Ich oder gar eines persönlichen Gottes getrieben werde. Doch die Konsequenz, die Jacobi für diesen Weg der Vernunft behauptet und der er sich allein durch einen «Sprung», ja durch einen «Salto mortale» entziehen zu können glaubt (JWA 1, 16 sq., 20), wirkt auf viele seiner Zeitgenossen attraktiver als der Versuch ihrer Vermeidung durch den «Sprung», und der Gottesgedanke, der am Ende dieses Weges der demonstrierenden Vernunft steht – Gott als die (absolute) «Substanz» –, wirkt auf sie attraktiver als der persönliche Gott des Christentums, dessen Dasein, Persönlichkeit und Eigenschaften noch die Schulphilosophie des vorangegangenen 18. Jahrhunderts zum Gegenstand ihrer – spätestens durch Kants Vernunftkritik hinfälligen – Demonstrationen gemacht hat. Deshalb sieht Jacobi das «Gespenst des Spinozismus» damals «nicht allein von kleinen Geistern, sondern von Männern aus der ersten Klasse», «von Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher Reverenz betrachtet» (JWA 1, 91) – wie sich, um nur die wichtigsten zu nennen, durch die Namen Lessing, Herder und Goethe, und wenig später Schleiermacher, Schelling und Hegel illustrieren läßt. Es geistert zudem durch die religiöse wie auch durch die metaphysische Welt – und während es in der religiösen den Pantheismus als die bessere Alternative zum traditionellen Theismus empfiehlt, fungiert es in der metaphysischen als Alternative zur Transzendentalphilosophie, als Gegenpol zur Philosophie zunächst Kants, wenig später Fichtes. Spinozismus und Tran-

szendentalphilosophie stimmen darin überein, daß sie beide einen Wissenschaftsanspruch erheben, ihn jedoch in unterschiedlicher Weise einzulösen suchen: der Spinozismus durch methodische Orientierung an der Euklidischen Geometrie, die Transzendentalphilosophie durch Orientierung an den Naturwissenschaften und durch das Gewicht, das sie der Erkenntniskritik einräumt. Sofern der Spinozismus auf diese Prüfung verzichtet, gilt er dem Kantischen «Kritizismus» notwendig als Urbild des Dogmatismus – denn «Dogmatismus» ist für Kant «das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens» (B XXXV). Entgegen seiner Einschätzung von seiten des Kritizismus gilt der Spinozismus den Zeitgenossen dadurch aber nicht als immer schon obsolet – vielmehr verhilft Jacobi ihm gerade durch seine Warnung zu dem Rang, die einzig konsequente Vernunftphilosophie zu sein, gegen die mit «reiner Metaphysik» nichts auszurichten sei (JWA 1, 87).

Anders als Kant teilt Fichte seit 1794 diese Charakterisierung des Systems des Spinoza als einer konsequenten Vernunftphilosophie – und anders als Jacobi, der sich bei seiner Einführung des Spinozismus in die zeitgenössische Diskussion (1785) noch nicht ausführlich mit der Transzendentalphilosophie auseinandersetzt, stellt er dem Spinozismus die Transzendentalphilosophie als eine argumentativ ebenso geschlossene Philosophie entgegen: «Ich bemerke noch, daß man, wenn man das *Ich bin* überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen muß! [...] und daß es nur zwei völlig consequente Systeme giebt; das Kritische, welches diese Grenze anerkennt, und das Spinozische, welches sie überspringt.» (GA I/2, 264) Damit ist die Problemlage gegenüber Jacobis «Spinoza-Briefen» entscheidend verändert: Seine Alternative eines Vernunftsystems und eines «Sprunges» in den «Glauben» (den Jacobi keineswegs im engeren Sinne religiös deutet, wie immer wieder behauptet wird) wird ersetzt durch die Alternative zweier «völlig consequenter Systeme» – obschon Fichte das eine von ihnen als inakzeptabel ablehnt.

Eine derartige Dualität kann man jedoch mit ebenso gutem Grund als «Skandal der Philosophie» bezeichnen wie das ungelöste Problem der Realität der Außenwelt. Denn «Vernunft» zielt ja auf «Einheit», und so erscheint es als schlechthin skandalös, wenn dieses Verlangen nach Einheit in der unaufhebbaren Dualität zweier Einheitskonzeptionen resultiert. Deshalb liegt in Fichtes Annahme einer Dualität zweier konsequenter Systeme zugleich ein Widerspruch, der den weiteren Denkweg der nachkantischen Philosophie bis in seine Verzweigungen vorzeichnet. Er läßt sich offensichtlich nur dann beseitigen, wenn entweder die beiden für den Dualismus konstitutiven Leitbegriffe – «Ich» und «Substanz» – zum Ausgleich gebracht werden oder entgegen der Ausgangsannahme doch eine Möglichkeit zur Entscheidung zwischen «Dogmatismus» und «Kriticismus» oder zumindest zu ihrer friedlichen Koexistenz besteht.

Den ersten Weg aus diesem Dilemma schlägt der junge Schelling vor. In seinen «Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus» (1795, AA I/3, 47–112) sucht er diesen Skandal der nachkantischen Problemlage dadurch zu entschärfen, daß er es als das Proprium der «Kritik der reinen Vernunft» bestimmt, «die Möglichkeit zweier einander gerade entgegengesetzter Systeme aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten, und ein System des Kriticismus, (in seiner Vollendung gedacht), so gut, als ein diesem System geradezu entgegengesetztes System des Dogmatismus zu begründen.» (AA I/3, 69) Den angesichts dieser Dualität naheliegenden Verdacht gegen die Vernunft kehrt Schelling sogar um: «Nichts empört den philosophischen Kopf mehr, als wenn er hört, daß von nun an alle Philosophie in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangen liegen soll.» Dennoch sieht auch er, daß die beiden entgegengesetzten Systeme in diesem «philosophischen Kopf» nicht koexistieren können – ungeachtet der Vernunftnotwendigkeit ihrer Dualität. Die Wahl zwischen ihnen wird jedoch nicht durch Beweise, durch «eitle Demonstrirsucht» erzwungen, sondern sie «hängt von der Freiheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben.» (AA I/3, 74 sq.) Fichte hat diese Wendung aufgenommen und ihr die «klassische» Gestalt gegeben: «Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist» (GA I/4, 195) – und in dieser Gestalt ist sie als Charakteristik seines Ansatzes mißverstanden und weiter tradiert worden, obschon er im Anschluß an diese Formulierung die «Untauglichkeit» des Dogmatismus aufzuweisen unternimmt.

2. Idealismus und Realismus

Die Auseinandersetzungen um Kritizismus und Spinozismus sowie um ihre Vermittlung seit dem Jahre 1794 bilden jedoch nur einen, und zudem einen späten derjenigen Problemkreise, die für die Entwicklung der Klassischen Deutschen Philosophie nach Kant eine zentrale Bedeutung erlangt haben. Zuvor schon hat sich ein anderer Problemkreis aufgetan, dem für diese Epoche ein nicht minder großes, vielleicht noch größeres Gewicht zukommt: die Auseinandersetzung um «Idealismus und Realismus». Fraglos kann man damals das Thema «Idealismus» ein Jahrhundert lang zurückverfolgen, und bereits in der ersten Auflage der «Kritik der reinen Vernunft» erweitert es sich zum Thema «Idealismus und Realismus» – durch Kants im Wortsinne merk-würdige Verschränkung des transzendentalen Idealismus mit empirischem Realismus einerseits und des transzendentalen Realismus mit empirischem Idealismus andererseits. Schon darin deutet sich die fundamentale Intention an, «Idealismus» und «Realismus» in ein produktives Verhältnis zu

einander zu setzen – wenn auch unter der Dominanz des Idealismus und unter dem Titel des «transzendentalen» oder seit den «Prolegomena» «kritischen Idealismus».[2] Dennoch ist es – wiederum – Jacobi gewesen, der diese Debatte eigentlich eröffnet hat – mit seinem Werk «David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus».[3] Es ist im April 1787 erschienen, wenige Monate vor der Neuauflage der «Kritik der reinen Vernunft», in der Kant seine Auseinandersetzung mit dem Problem des Idealismus, die er in Auflage A im Rahmen der Widerlegung des vierten Paralogismus der rationalen Seelenlehre geführt hat, durch das brisante Kapitel mit dem lakonischen Titel «Widerlegung des Idealismus» ersetzt. Diese beiden Texte Jacobis und Kants lassen das Jahr 1787 zum Geburtsjahr des Streits um «Idealismus und Realismus» werden.

Daß diese Debatte nun erstmals unter diesem Titel steht, ist für ihren Verlauf keineswegs nebensächlich. Die terminologische Prägnanz nötigt zur umfassenden Ausarbeitung und zur schärferen Formulierung der Problemlage. Es empfiehlt sich daher sowohl im Sinne der begrifflichen Präzision als auch der historischen Erschließungskraft, den Begriff des «Idealismus» als erkenntnistheoretischen zu verwenden, und zwar mit der Bestimmtheit, die er damals durch seine Entgegensetzung gegen den des «Realismus» empfangen hat. Diese Debatte zeichnet sich zudem dadurch aus, daß in ihr nicht nur die Ansichten von «Idealisten» und «Realisten» äußerlich auf einander prallen. Vielmehr werden Idealismus und Realismus hier ins Verhältnis zu einander gesetzt, gegeneinander abgewogen und mit einander verbunden – aber schließlich dadurch in ihrem eigenen Recht aufgehoben und zu Momenten eines jeweils übergreifenden Systementwurfs herabgesetzt.

In seinem «David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus» übt Jacobi ebenso heftig wie wirkungsmächtig Kritik an Kants transzendentalem Idealismus: Dieser nehme neben den «Erscheinungen» noch «Dinge an sich selbst» an und sei insofern inkonsequent, als man «*ohne* jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und *mit* jener Voraussetzung darinnen nicht bleiben konnte» (JWA 2, 109). Aus diesem erkenntnistheoretischen Zwielicht sieht er einen doppelten Ausweg: einen konsequenten Realismus oder ebenso konsequenten Idealismus. Wer die realistische Alternative vermeiden wolle, müsse als transzendentaler Idealist «den Muth haben, den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten, und selbst vor dem Vorwurfe des spekulativen Egoismus sich nicht zu fürch-

2 Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, § 13, Anm. III. AA IV, 293, 375. – Kant gibt zudem bereits in den Prolegomena (AA IV, 374 sqq.) und erneut in der Kritik der reinen Vernunft (B 274) die Terminologie vor, unter der das Problem des Idealismus nach ihm diskutiert wird.

3 Jacobi: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Breslau 1787. JWA 2, 5–112.

ten» (JWA 2, 112). Später hat Jacobi selber – und nicht ohne Grund – diese Forderung als eine prophetische Antizipation des Fichteschen Idealismus gewertet.[4]

Jacobi hingegen ergreift die andere Option: Er sucht seine immanente Kritik des Kantischen Idealismus durch Rückgriff auf realistische Argumente zu erweitern und gegen die Vorherrschaft des Idealismus das Recht des Realismus geltend zu machen. Als «entschiedener Realist» gilt ihm derjenige, «der auf das Zeugniß seiner Sinne äussere Dinge unbezweifelt annimmt; nach dieser Gewißheit jede andere Ueberzeugung abwiegt, und nicht anders denken kann, als daß aus dieser Grunderfahrung alle Begriffe, selbst diejenigen, welche wir a priori nennen, müssen hergeleitet werden» (JWA 2, 32). Als philosophische Theorie aber kann der Realismus nur dann ernst genommen werden, wenn er nicht nur «äussere Dinge unbezweifelt annimmt», sondern auch zeigt, wie diese Annahme sich rechtfertigen lasse.

Zwar hat Jacobi das klare Bewußtsein, daß der Realismus nicht allein durch immanente Kritik des transzendentalen Idealismus zu etablieren sei, sondern daß es hierzu einer positiven Darlegung seiner konzeptuellen Überlegenheit bedürfe. Doch gerade diese Absicht bringt seine Kritik des transzendentalen Idealismus um ihre erhofften Früchte. Denn der Versuch, den Realismus als solche überlegene Alternative zum Idealismus zu etablieren, verrät ungewollt die Schwierigkeiten dieses Projekts: Daß der Realist nach dem Modell der sinnlichen Gewißheit «jede andere Ueberzeugung abwiegt», wird schwerlich derjenigen Gewißheit gerecht, die sich bei analytischer Erkenntnis einstellt. Und daß aus «dieser Grunderfahrung» der sinnlichen Gewißheit, aus dem Zeugnis der Sinne, alle Begriffe, selbst die apriorischen, «hergeleitet» werden müssen und «Vorstellungen und Begriffe sich nach diesen Dingen, die wir vor uns haben», bilden sollen, formuliert allenfalls eine Beweisabsicht – und zudem eine Absicht, die den wohlbestimmten Sinn von Apriorität aufhebt.

Zum einen sucht Jacobi alternativ zu Kants transzendentaler Deduktion der reinen Verstandesbegriffe eine «Deduktion» auf dem Boden des Realismus zu entwerfen – eine realistische «Deduktion» der Kategorien Wirkung und Gegenwirkung, Sukzession, Zeit, Realität, Ausdehnung. Für seine realistische «Deduktion» nimmt er sogar in Anspruch, daß die in ihr entwickelten Begriffe «einen weit höheren Grad von unbedingter Allgemeinheit» gewinnen, «wenn sie aus dem Wesen und der Gemeinschaft einzelner Dinge überhaupt können hergeleitet werden». Diese Begriffe würden «weder von ihrer Allgemeinheit, noch von ihrer Nothwendigkeit etwas verlieren, wenn

4 Jacobi an Fichte. Hamburg 1799. JWA 2, 187–258, hier 198: Jacobi zeichnet sich als denjenigen, der an der Tür zu Fichtes Hörsaal, «lange bevor er geöfnet wurde, Sie erwartend stand und Weißagungen redete.» – Deutlicher noch in seinem Brief an Jean Paul vom 5. November 1798, in: Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel [ed. Friedrich Roth]. 2 Bde. Leipzig 1825–1827. Bd. 2, 259.

sie aus dem, was allen Erfahrungen gemein sein und ihnen zum Grunde liegen muß, genommen sind» (JWA 2, 60). Jacobi sucht dem Idealismus zwar den Realismus entgegenzustellen – doch mit diesem Beweisprogramm verirrt sein Realismus sich auf das Terrain des Kantischen Idealismus. Trotz aller prononcierten Bekenntnisse zum Realismus wird er idealistisch überformt, gleichsam zur idealistischen Pseudomorphose des Realismus. Die intellektuelle Gravitationskraft des Kantischen Idealismus schlägt auch noch den Versuch seiner Widerlegung in ihren Bann – und so gelingt es Jacobi nicht, einen diesem Idealismus ebenbürtigen Realismus zu entwerfen. Gleichwohl ist durch das Mißlingen seines Fundierungsprogramms das Problem des Realismus noch nicht erledigt – es ist vielmehr allererst gestellt.

Andererseits verwundert es nicht, daß Jacobis scharfe Entgegensetzung von Idealismus und Realismus keine Nachfolge findet. Wie schon sein eigener Versuch zur Etablierung des Realismus implizit bereits einen Anhaltspunkt zu dessen Überwindung bereitstellt,[5] so ist auch Fichte – und zwar schon der frühe Fichte – keineswegs allein durch das Epitheton «kräftigster Idealismus» zu charakterisieren. Denn sein Idealismus setzt sich trotz aller Radikalität nicht schroff dem Realismus entgegen; er ist vielmehr von Anfang an durch das Bemühen gekennzeichnet, Idealismus und Realismus zu einem differenzierten Ausgleich zu bringen – in den 1790er Jahren unter dem Primat des Idealismus, in den späten Wissenschaftslehren unter dem Primat des Realismus. Idealismus und Realismus bilden hier nicht eigenständige Denkrichtungen, die sich wechselseitig ausschließen; sie stehen vielmehr für unterschiedliche Momente oder Argumentationsstufen im Aufbau eines philosophischen Systems, dem nur in dem Maße Wahrheit zukommt, als es Idealismus und Realismus in ihrer Einseitigkeit und Entgegensetzung in sich aufhebt, beide zu Momenten *eines* Systems herabsetzt und ihnen erst so ihr Recht widerfahren läßt. Die angemessene Bezeichnung eines solchen Systems wäre deshalb weder Idealismus noch Realismus, sondern – allenfalls – zunächst «Idealrealismus» oder beim späten Fichte «Realidealismus».

Gegen dieses Programm der Vermittlung von Idealismus und Realismus legt Jacobi zwar wiederum Protest ein. Am 16. März 1800 schreibt er an Jean Paul: «Ich bin Realist, wie es vor mir noch kein Mensch gewesen ist, und behaupte, es giebt kein vernünftiges Mittelsystem, zwischen totalem Idealism oder totalem Realism.» (PLS 2/1, 79) Doch trotz seines Protestes bleibt die Vermittlung von Idealismus und Realismus auf der Tagesordnung der Klassischen Deutschen Philosophie – bei Schelling nicht anders als bei Hegel.

5 An anderer Stelle (JWA 2, 37) führt Jacobi seinen «Realismus» mit einem vorausgreifenden Argument ein: «Der Gegenstand trägt eben so viel zur Wahrnehmung des Bewußtseyns bey, als das Bewußtseyn zur Wahrnehmung des Gegenstandes. Ich erfahre, daß ich bin, und daß etwas ausser mir ist, in demselben untheilbaren Augenblick; und in diesem Augenblicke leidet meine Seele vom Gegenstande nicht mehr als sie von sich selbst leidet.»

Und auch wenn Hegel den Streit zwischen Idealisten und Realisten schon bald für einen «unvernünftigen Streit» erklärt, über den «eigentlich nichts vernünftiges zu sagen» sei (GW 6, 291 sqq.), so ist doch seine letzte Publikation die Rezension eines Buches mit dem Titel «Der Idealrealismus».[6]

3. System und Freiheit

Aber auch mit diesem doppelten Gegensatzpaar – mit dem Gegensatz der Traditionen und der erkenntnistheoretischen Grundlegung – ist der Problemhorizont noch nicht abgesteckt, innerhalb dessen sich die Weiterbildung der Klassischen Deutschen Philosophie nach Kant vollzieht. Als geschichtswirksam erweisen sich neben dem Grundgedanken noch zwei weitere Begriffe der Transzendentalphilosophie, deren einer, inhaltlicher, eng mit ihrem Gehalt verbunden ist: der Begriff der Freiheit. Der zweite, formale, steht in eher indirekter Verknüpfung mit dem Begriff des Transzendentalen: die Forderung, die Philosophie zur Wissenschaft zu erheben, ihr endlich Wissenschaftsform und -charakter zu verleihen. Freilich ist es ein alter Anspruch der Philosophie, Wissenschaft zu sein – und nicht bloß eine Wissenschaft unter anderen, sondern die Wissenschaft schlechthin. Der Rationalismus des 18. Jahrhunderts hat diesen Anspruch emphatisch erneuert – nach außen hin sichtbar durch das in den Titeln der Werke Christian Wolffs stereotype «methodo scientifica pertractata». Diese Wendung verrät bereits, daß der Wissenschaftscharakter dieser Philosophie durch ihre Methode konstituiert werde – durch eine an der Mathematik orientierte, vornehmlich «geometrische Methode». Mit dem Ende des Rationalismus legt die Philosophie den Akzent jedoch nicht mehr auf die «geometrische Methode»[7] – auch wenn sie weiterhin eine der Mathematik vergleichbare Evidenz beansprucht. Vielmehr sieht sie ihren Wissenschaftscharakter durch ihre Systemform garantiert.

Dieser Anspruch auf Explikation der Philosophie in Wissenschaftsform und deshalb in Systemform bildet ein wichtiges Movens der Weiterbildung der Philosophie ‹nach Kant› – im zeitlichen wie auch im genealogischen Sinne. Der gegenwärtigen Rezeption erscheint die damalige Insistenz, das Wissen in ein «System» zu bringen, zwar häufig als ein dem kritischen Impetus Kants zumindest fremdes Moment, wenn nicht gar als Rückfall hinter das Kant zugeschriebene Programm, an die Stelle des für die metaphysische

6 GW 16, 275–289. – Hegel rezensiert dort: Der Idealrealismus. Erster Theil […] von Dr. Alb. Leop. Jul. Ohlert. Neustadt an der Orla 1830.

7 Abgesehen von Schellings «Darstellung meines Systems»; cf. 3. Teil, Kap. II, 1.

Schulphilosophie charakteristischen Leitworts «System» das Leitwort «Kritik» zu setzen. Doch ist es eben Kant, der der auf ihn folgenden Generation den Systemgedanken als Programm vorgibt. Er führt ja aus, daß das Eigentümliche der Vernunft «das *Systematische* der Erkenntnis sei, d.i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip» – und er zielt auf eine «vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis» als «ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System», also auf die «Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee», ja auf ein «vollständiges System der reinen Vernunft». Und diese durch die Vernunft hervorgebrachte «systematische Einheit» erhebe die «gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft» (KrV B 673, 860, 736). Der Systemanspruch der Philosophie folgt somit – schon für Kant – aus ihrem Wissenschaftsanspruch: Wäre die Philosophie nicht «System», so wäre sie auch nicht «Wissenschaft»; daß sie aber «Wissenschaft» zu sein habe, ist ihr seit alters und insbesondere seit dem Rationalismus der frühen Neuzeit selbstverständlich. Und er folgt ebenso aus dem Gedanken der Einheit der Vernunft: «da es doch, objectiv betrachtet, nur Eine menschliche Vernunft geben kann: so kann es auch nicht viel Philosophieen geben, d.i. es ist nur Ein wahres System derselben aus Principien möglich» (AA VI, 207).

Die auf Kant folgende Generation seit Carl Leonhard Reinholds «Elementarphilosophie» (1789–1791) macht es sich zur Aufgabe, in diesem «Geiste» Kants über seinen «Buchstaben» hinauszugehen: nämlich von der Konzeption der «Kritik» zum «System der reinen Vernunft». Sie kann sich dafür aber sogar auf den zitierten Buchstaben Kants berufen, auf seine Formel vom Zusammenhang der Erkenntnis «aus einem Prinzip» und auf sein Selbstverständnis, daß die «Kritik der reinen Vernunft» nicht schon dieses geforderte «System der reinen Vernunft» sei, sondern vorerst eine «Propädeutik» (KrV B 869, 109), die auf jenes Vernunftsystem hinzuleiten bestimmt sei. Als Kant sich später gegen diese Lesart der «Kritik der reinen Vernunft» als einer «Propädeutik» verwahrt (AA XII, 371), weist Fichte seinen Einspruch zurück: Seit Reinholds «Frage nach dem Fundamente und der Vollständigkeit der Kantischen Untersuchung» sei «von *Kant* kein System der reinen Vernunft erschienen», und es sei nicht einzusehen, daß «durch ihr bloßes Alter die Kritik sich in ein System verwandelt haben solle» (GA I/4, 213).

Kant hat jedoch das geforderte «System der reinen Vernunft» nicht allein nicht verwirklicht: Auch der Grundriß eines solchen «Systems» gilt der folgenden Generation durch die «Kritik der reinen Vernunft» noch nicht mit hinreichender Prägnanz vorgezeichnet – obschon dies bei der Verfolgung der Leitfrage «wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich» ihre Aufgabe gewesen wäre. Vielmehr habe Kant die Philosophie «oft wie durch höhere Eingebung geleitet» auf ihr letztes Ziel zu hingerissen – mit «genialischem», aber nicht so sehr systematischem Geiste (GA I/2, 110). Hierin sieht die junge Generation einen Mangel der Philosophie Kants, den zu beheben nun ihre

geschichtliche Aufgabe sei. Sie wird dabei von der Intuition geleitet, daß die Form des «Systems» nur *eine* sein könne. Die Weiterbildung der Philosophie nach Kant vollzieht sich deshalb als Suche nach der Systemform, in der die Philosophie als Wissenschaft zu explizieren sei – als Suche nicht bloß nach einer Ordnung, sondern nach einem Fundament des Wissens, nach ‹Begründung› aus Prinzipien oder gar aus *einem* Prinzip oder Satz sowie nach einem Verfahren, nach dessen Anleitung aus einem ersten Grundsatz weitere Sätze gewonnen werden können, so daß der Bau des Systems sicher aufgeführt werden kann. Für Kants Nachfolger ist «System» nicht mehr ein bloßer Ordnungszusammenhang, sondern ein Fundierungszusammenhang, der die Ableitung von Folgesätzen aus einem ersten Grundsatz oder Prinzip ermöglicht.

Dieses Bewußtsein seiner Generation – auf der Suche nach der *einen* Systemform der Philosophie mit Kant über Kant hinausgehen zu müssen – spricht der junge Schelling in einem Brief an Hegel so aus: «Die Philos[ophie] ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben: die Prämißen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen, ohne Prämißen?» (AA III/1, 16) Eine Philosophie aber, die die Resultate ohne die Prämissen gibt, verstößt gegen die notwendige Form der wissenschaftlichen Explikation. Sie nötigt dadurch ihre Nachfolger, die systematische «Form der Philosophie überhaupt» aufzufinden (AA I/1, 263–300). In einer Wendung gegen Reinholds Suche nach dem «Fundament des philosophischen Wissens», die zugleich ein implizites Korrektiv zu Schellings Dictum bildet, bekräftigt Fichte dessen Kritik, kehrt aber zugleich ihre Stoßrichtung um: Es fehle der «Kritik der reinen Vernunft» «keineswegs am Fundamente; es liegt dies sehr deutlich da[:] nur ist auf dasselbe nicht aufgebaut, und die BauMaterialien – obgleich schon sauber zubereitet, – liegen nach einer sehr willkürlichen Ordnung neben und über einander.» (GA I/4, 231)

Die Überzeugung, daß die Aufgabe der Gegenwart darin bestehe, die Philosophie als System auszubilden und sie eben dadurch zur Wissenschaft zu erheben, beherrscht die Philosophie – noch knapp zwei Jahrzehnte über Hegels Tod hinaus. Ihr steht allerdings eine mit der «Kritik der reinen Vernunft» etwa gleichzeitige, und wenn auch nicht gleich starke, so doch sehr beharrliche Tendenz entgegen: die Kritik, die – abermals – Jacobi seit 1785 an diesem Systemverlangen der Philosophie übt – mit kritischem Blick zunächst auf Spinoza, später auf die systematisch verfaßte Transzendentalphilosophie insbesondere Fichtes. Dieser Kritik an der Systemform der Philosophie und der ihr eigentümlichen Methode des beweisenden Ableitens liegt die Überzeugung zu Grunde, die Jacobi prägnant so formuliert: «Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus.» (JWA 1, 123) Jacobi teilt zwar die Ansicht, daß eine Philosophie, die Wissenschaftscharakter beansprucht, der Systemform bedürfe – nur wertet er eben dies als Einwand gegen eine Verstandes- oder Vernunftphilosophie, die sich notwendig des Verfahrens der Demonstration bedienen müsse. Alle Wissenschaft gehe unvermeidlich auf

Demonstration aus, doch Demonstration setze Notwendigkeit voraus – ob nun die Notwendigkeit mathematischer Relationen oder kausalbestimmter Entwicklungen. Sie schließe deshalb die Leugnung von Freiheit ein und führe in Fatalismus und damit Atheismus. Dies ist natürlich nicht in dem banalen Sinne gemeint, als ob jeder, der etwas demonstriere, damit Freiheit leugne. Doch in einer Welt, die mittels einer demonstrierenden Philosophie angemessen erfaßt werden kann, kann es keine Freiheit geben. Auch nach Jacobi muß ein «wahrhaftes Vernunft-*System*» eine «Philosophie aus *einem* Prinzip» oder «eine Philosophie aus *Einem* Stück» sein – doch eine solche Philosophie löse gleichsam in einem chemischen Prozeß alles in Vernunft auf und verwandle alles außer ihr in Nichts. Deshalb sucht Jacobi jenseits solcher Philosophie im menschlichen Geist einen höheren Ort – einen Ort nicht nur der Wissenschaften und ihrer «Wahrheiten», sondern den Ort des «Wahren» und der Freiheit (JWA 2, 200, 205).

Damit ist ein weiterer Leitbegriff genannt: Freiheit. Er ist jedoch keineswegs Jacobi eigen, sondern ebensosehr ein Leitbegriff der Kantischen wie auch der nachkantischen Philosophie. Damit ist er – wiewohl in unterschiedlicher Schattierung – der Leitgedanke, den die Anhänger sowohl des Systemgedankens als auch der Systemkritik teilen. Wohl keine Epoche der Philosophie stellt den Freiheitsgedanken so sehr in den Mittelpunkt wie die Klassische Deutsche Philosophie. Wie Kant, so macht auch Jacobi «Freiheit» zum Schlüsselbegriff seiner Philosophie, und nicht anders die Späteren. Trotz seiner Überzeugung, daß Philosophie als «System» zu konzipieren sei, ist auch für Fichte eine konsequente Philosophie ausschließlich als eine Philosophie der Freiheit möglich. Denn alles, was ist, ist gesetzt durch das Ich, und deshalb ist alles die Folge von Freiheit. Der damals gerade zwanzigjährige Schelling schließt sich in diesem Punkt begeistert an Fichte an; in sehr eindringlichen Wendungen spricht er die Konsequenzen des Fichteschen Ansatzes aus – bis hin zur Unterordnung des Wahrheitsbegriffs unter den Begriff der Freiheit. Der «hergebrachten Unterwürfigkeit unter die Herrschaft objectiver Wahrheit» stellt Schelling den Primat der Freiheit entgegen und sucht «den Sclaven objectiver Wahrheit durch Ahnung der Freiheit zu erschüttern». Die Begründung objectiver Wahrheit führe zudem in einen Regreß: Zu ihr gelange man nur durch Suchen nach einer schon vorhandenen anderen Wahrheit, «aber zum Ich nur durch das Ich». «Wenn du aber alle Wahrheit durch dich selbst hervorbringst, wenn der lezte Punkt, an dem alle Realität hängt, dein Ich ist, und dein Ich nur *durch* sich selbst und *für* sich selbst ist, so ist alle Wahrheit und alle Realität dir unmittelbar gegenwärtig. Du beschreibst, indem du dich selbst sezst, zugleich die ganze Sphäre der Wahrheit, der Wahrheit, die nur *durch* dich und *für* dich Wahrheit ist. Alles ist nur im Ich und für das Ich.» (AA I/2, 78 sq., 119) Und Fichte schreibt am 8. Januar 1800 an Reinhold, sein ganzes System sei «vom Anfange bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit» (GA III/4, 182).

Man könnte diese Aussage ausweiten, ohne sie zu überdehnen: Die Klassische Deutsche Philosophie ist von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende nichts als eine Analyse des Begriffs der Freiheit. Ihre Protagonisten überbieten sich in ihrem Pathos der Freiheit, auch in der Versicherung, sie hätten den Freiheitsgedanken am tiefsten oder überhaupt erst auf die richtige Weise gefaßt – obschon die systematische Funktion des Freiheitsbegriffs sich von Ansatz zu Ansatz wandelt. Dennoch hat der Freiheitsbegriff – sowohl im transzendentalen Idealismus Fichtes und Schellings als auch im «Realismus» Jacobis – den Kulminationspunkt seiner philosophischen Geschichte erreicht. Er ist, könnte man in Kants Metaphorik sagen, nicht nur der Schlußstein im Gewölbe des Systems der Philosophie; er ist zugleich der Grundstein dieses Gebäudes.

Es legt sich nahe, den Grund für dieses Pathos im politischen Umfeld zu suchen: Die Klassische Deutsche Philosophie setzt ja nur wenige Jahre vor der Französischen Revolution ein, von deren Parole «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit» bald Europa widerhallt. Diese Vermutung läßt sich nicht schon durch den Einwand widerlegen, daß die Revolution erst nach der ersten und auch der zweiten Kritik Kants ausgebrochen sei. Auch Vorläufer der Französischen Revolution wie Rousseau haben ja nachweislich einen erheblichen Einfluß auf Kant ausgeübt – gerade auch im Blick auf den Freiheitsgedanken. Im Entwurf eines Briefes an Jens Baggesen (?) vom April oder Mai 1795 spricht Fichte diesen Zusammenhang des transzendentalphilosophischen Freiheitsbegriffs mit dem politischen nicht ohne Pathos aus: «Mein System ist das erste System der Freiheit; wie jene Nation von den äußern Ketten den Menschen losreis't, reis't mein System ihn von den Feßeln der Dinge an sich, des äußern Einflußes los, die in allen bisherigen Systemen, selbst in dem Kantischen mehr oder weniger um ihn geschlagen sind, u. stellt ihn in seinem ersten Grundsatze als selbstständiges Wesen hin. Es ist in den Jahren, da sie mit äußerer Kraft die politische Freiheit erkämpfte, durch innern Kampf mit mir selbst, mit allen eingewurzelten Vorurtheilen entstanden; nicht ohne ihr Zuthun; ihr valeur war, der mich noch höher stimmte, u. jene Energie in mir entwikelte, die dazu gehört, um dies zu faßen. Indem ich über ihre Revolution schrieb, kamen mir gleichsam zur Belohnung die ersten ‹Winke› u. Ahndungen dieses Systems.» (GA III/2, 298) Mit der Umformung des transzendentalen Idealismus vom Jahr 1801 ab – sowohl durch Fichte (im Gefolge Jacobis) wie auch durch Schelling und schließlich durch Hegel – verändert auch der Freiheitsbegriff wieder seine systematische Stellung und Funktion. Es wird deshalb immer eine merkwürdige Koinzidenz sein – aber wohl nicht mehr als dies –, daß dem transzendentalphilosophischen Freiheitsbegriff gerade in den Jahren die größte Bedeutung zugeschrieben wird, in denen auch der politische Freiheitsbegriff – in der Französischen Revolution – seine Klimax erreicht.

Gleichwohl scheinen die Wurzeln des Freiheitsgedankens damals nicht primär im politischen Umfeld zu liegen. Er gewinnt seine Signatur und Dynamik vielmehr im Kontrast zur Welterklärung durch die frühneuzeit-

liche Wissenschaft. Der zentrale Begriff dieser Wissenschaft ist – seit Thomas Hobbes – der Begriff der «Ursache», und zwar im Sinne der «causa efficiens», der «Wirkursache», nicht mehr der Finalursache, die mit dem Freiheitsbegriff problemlos kompatibel ist. Wie die Philosophie ihren Wissenschaftscharakter durch ihre Systemform gewinnt und sichert, so gewinnt die Welterklärung ihre Wissenschaftlichkeit durch die ungehinderte Herrschaft des Kausalbegriffs. Die Wissenschaft zielt auf eine Welterklärung aus «Ursachen» – und zwar letztlich auf eine einheitliche Welterklärung aus einer einzigen Ursache. Denn eine Vielfalt von einander unabhängiger Ursachen würde ja gerade den Vorzug der «wissenschaftlichen Welterklärung» in Frage stellen und in einer Anarchie von Ursachen enden, die alle gesicherte Erkenntnis aufhöbe. In einer umfassend mechanistisch gedeuteten Welt aber hätte Freiheit ebensowenig Platz wie in einem Uhrwerk oder einer anderen Maschine. Es könnte sich, wo Freiheit vermutet wird, stets nur um ein Mißverständnis des mechanisch geregelten Zusammenhangs handeln, letztlich um eine Selbsttäuschung dessen, der da meint, frei zu handeln, und sich doch nur wie Leibniz' Magnetnadel bewegt.

Diese Problematik hinterläßt tiefe Spuren schon in der Philosophie des späteren 17. Jahrhunderts – bei Spinoza und auch bei Leibniz. Insbesondere Spinoza gilt als derjenige, der die Freiheit des Willens aufhebt und die Begrifflichkeit bereitstellt, um die Welt als einen mechanischen Zusammenhang zu deuten. Gleichzeitig mit Kants «Kritik der reinen Vernunft» und «Kritik der praktischen Vernunft» interpretiert Jacobi Spinoza als den konsequenten Denker des Mechanismus und Determinismus, als den Denker einer Welt ohne Freiheit – ohne bei seinen Zeitgenossen auf Widerspruch zu stoßen. Jacobi zeigt ihnen aber zugleich, daß Leibniz – von dem viele die Rettung des Freiheitsgedankens gegen Spinoza oder allgemein gegen ein mechanistisches Weltbild erhoffen – ebenfalls unter die Deterministen zu rechnen sei. Kant sucht den – dritten – Widerstreit der Vernunft, zwischen der Annahme der Herrschaft des Kausalprinzips und der Freiheit, mittels der transzendentalphilosophischen Unterscheidung zwischen der Welt der Erscheinung und den Dingen, wie sie an sich selbst sind, zu lösen; Jacobi mittels der Unterscheidung zwischen einer vom Kausalprinzip beherrschten Welt und einer Freiheitssphäre, die strikt auf die Innerlichkeit beschränkt ist.

Die Klassische Deutsche Philosophie steht deshalb vor einem Dilemma: Schlägt sie sich kompromißlos auf die Seite der Freiheit und verwirft sie die vorherrschende Behauptung eines mechanisch abrollenden Weltzusammenhangs, so hebt sie die Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft – im Sinne von Erfahrungswissenschaft – auf. Das störungsfreie Funktionieren der großen Weltmaschine gilt ja als Garant der Möglichkeit solcher Wissenschaft. Stellt sie sich aber uneingeschränkt auf die Seite der mechanistischen Weltdeutung und der durch sie ermöglichten Wissenschaft, muß sie Freiheit als Illusion preisgeben. Niemand ist damals bereit, eine Weltdeutung in Frage zu stel-

len, die die Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft bildet. Doch nicht minder unvorstellbar ist es, statt dessen den Begriff der Freiheit preiszugeben – und zwar sowohl aus religiösen und moralischen Gründen als auch aus Gründen der unmittelbaren Selbsterfahrung, insbesondere der Erfahrung des Handelns. Dann aber erwächst aus dem beschriebenen Dilemma die Aufgabe, den Freiheitsbegriff mit dem Begriff der determinierten Weltmaschine kompatibel zu machen – soweit dies denn überhaupt möglich ist.

Und wie die Herrschaft des Kausalprinzips mit dem Gedanken der Freiheit zu vermitteln ist, so stellt sich auch die weitere Aufgabe, «System» und «Freiheit» zusammenzudenken. Der Systemgedanke verbindet sich mit dem Gedanken der Freiheit, von dem man zunächst vermutet, er sei dem Systemgedanken entgegengesetzt. Charakteristisch für die auf Kant folgenden Philosophien – mit der Ausnahme Jacobis – ist eben die Verbindung dieser beiden Momente «System» und «Freiheit»: Sie wird zwar bei denen, die an Kant anknüpfen, jeweils unterschiedlich ausgeführt, auch mit unterschiedlicher Akzentsetzung auf dem ersten bzw. dem zweiten Moment, und diese Differenzen bilden den Stoff der nachkantischen Auseinandersetzungen. Unstrittig ist hingegen, daß die Philosophie als «System» durchzuführen sei und daß sie die Explikation von Freiheit zu leisten habe. Deshalb läßt sich die Signatur dieser überaus reichen Epoche der Philosophie auch in der Vermittlung dieser beiden Momente erkennen: als das in sich spannungsgeladene Programm, «System und Freiheit» in *einem* Zusammenhang zu verwirklichen.

Doch trotz dieses umfassenden Vermittlungsprogramms gilt das «System» – zumindest sofern es als «System *der reinen Vernunft*» gedacht ist – zwar als das Ziel, das die Philosophie zu verwirklichen habe; es gilt jedoch nicht als Totalität. Zum Leitgedanken «System» tritt deshalb konkurrierend der Leitbegriff «Geist» hinzu – und Hegel betont noch Jahrzehnte später ausdrücklich, es sei – ein weiteres Mal – Jacobi gewesen, der den Übergang von der absoluten Substanz zum absoluten Geist gemacht und hierdurch den Leitgedanken «Geist» im Bewußtsein seiner Zeitgenossen verankert habe (GW 15, 11). Fichte ist sich der Differenz dieser beiden Leitbegriffe wohlbewußt; er sucht sie zunächst im Sinne einer Dualität von «Philosophie» und «Leben», von «Geist» und «System» und einer entsprechenden Rollenverteilung auf Literatur und Philosophie zu gestalten. Im Blick auf Jacobis Romane schreibt er, dieser fördere «den Geist *als Geist*, so sehr die menschliche Sprache es erlaubt, zu Tage: ich habe die Aufgabe, ihn in die Form des Systems zu fassen.» Bereits das Faktum solcher Dualität aber ist ein Einwand gegen den allumfassenden Anspruch des «Systems» – und Fichte gesteht sogar ein: «Was geht auf dem langen Wege vom Geist zum System nicht alles verloren.»[8] Dadurch

8 GA III/2, 18. – Cf. Birgit Sandkaulen: «‹Was geht auf dem langen Wege vom Geist zum System nicht alles verloren›. Problematische Transformationen in der klassischen deutschen Philosophie.» In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50

aber wird die zunächst gestellte Aufgabe, das «System der reinen Vernunft» auszubilden, erweitert und vertieft zur Aufgabe, das Verhältnis von «Geist» und «System» zu fassen.

(2002), 363–375. – Siehe auch ihre umfassende Darstellung: Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis. München 2000.

II. Von der «Kritik der Vernunft» zum «System der Vernunft»

1. Reinholds Elementarphilosophie

Es ist charakteristisch für die frühe Epoche der Weiterbildung der Philosophie nach Kant (1789–1793), daß sie sich nicht allein Kants Formel «System der Vernunft» zum Ziel steckt, sondern daß auch die Hauptlinie der Bewegung ihres Denkens aus dem engsten Umkreis der Kantischen Philosophie selber erwächst: Sie beginnt mit Carl Leonhard Reinhold,[9] der noch unmittelbar vor dieser Phase seines windungsreichen Denkwegs zunächst mit seinen «Briefen über die Kantische Philosophie» im «Teutschen Merkur» (1786–87) als einer der einflußreichsten Propagatoren Kants wirkt – in der Überzeugung, mit der «Kritik der reinen Vernunft» habe Kant «die bisher vermißte genaue und vollständige Charte des Vernunftvermögens geliefert», dadurch allem Streit ein Ende bereitet und «einen ewigen Frieden in allen Gegenden der spekulativen Philosophie möglich gemacht».[10] Obschon Reinhold diese Briefe noch vor der «Kritik der praktischen Vernunft» schreibt, gelten seine Erläuterungen doch weniger den transzendentalphilosophischen Grundlagen der Philosophie Kants. Sie greifen vielmehr auf die Ethik und auch auf deren religionsphilosophische Konsequenzen voraus – auf die Fragen nach der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele. Sie verharren jedoch insgesamt zunächst im Horizont der Wirkungsgeschichte der Philosophie Kants und suchen noch nicht zu einem neuen, Kant überbietenden Ansatz vorzustoßen. Doch bereits 1789, noch vor Erscheinen der «Briefe über die Kantische Philosophie» in einer zweibändigen, erheblich erweiterten Fassung,[11] als Reinhold sich nach seiner Berufung nach Jena «genöthiget sah, […] über die Methode nachzudenken, die er für den Vortrag der Anfangsgründe der Philosophie nach den neuen Principien zu wählen hätte» (TVV 58), gewinnt er durch das Studium der Arbeiten der Freunde und Gegner der kritischen Philosophie die Überzeugung, es sei erforderlich, sie auf eine neue, verläßliche Grundlage zu stellen – durch Ausarbeitung eines eigenen Ansatzes, der sich zwar seiner Verpflichtung dem «Lehrer» Kant gegen-

9 Cf. Karl Leonhard Reinhold: Korrespondenzausgabe der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 1. Korrespondenz 1773–1788. Edd. Reinhard Lauth, Eberhard Heller und Kurt Hiller. Stuttgart-Bad Cannstatt 1983, 381–395.
10 Reinhold an Christian Gottlob von Voigt, Anfang November 1786, ibid., 146 sq.
11 Reinhold: Briefe über die Kantische Philosophie. 2 Bde. Leipzig 1790–92.

über wohlbewußt ist, aber gleichwohl beansprucht, im «Geiste» Kants über dessen «Buchstaben» hinauszugehen und Kants kritisches Werk auf ein gesichertes Fundament zu stellen. Dieser Ansatz wird allgemein – wenn auch etwas vergröbert – als Reinholds «Elementarphilosophie» bezeichnet. Er arbeitet ihn in rascher Folge in drei Schriften aus: «Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens», «Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen» sowie «Ueber das Fundament des philosophischen Wissens».[12] Sie verhalten sich aber nicht als sukzessive Vervollständigung der «Elementarphilosophie» durch thematische Ergänzung, sondern sie schreiben das eine Programm in unterschiedlich akzentuierten, sich korrigierenden und überbietenden Entwürfen fort. Hierin zeigt sich gegenüber der – freilich nur vordergründigen – Statik der drei Kantischen Kritiken bereits die für die weitere Entwicklung des nachkantischen Denkens so charakteristische Dynamik.

a) Praktische und theoretische Motive

Reinholds Interesse an der Erhebung der Philosophie zum «System der reinen Vernunft» erwächst aus der Überzeugung, daß Kants Philosophie und ihre Erläuterungen durch ihn selbst wie auch durch eine Vielzahl anderer doch nicht hinreichen, um den philosophischen Streit zu beenden. Es ist ja der ausdrückliche Anspruch der «Kritik der reinen Vernunft», den Streit zwischen «Dogmatismus und Skeptizismus» – und damit zugleich die Gegensätze zwischen Rationalismus und Empirismus wie zwischen Idealismus und Realismus – zu überwinden und den kritischen Weg als den allein noch offenen zu befestigen (KrV B 884). Doch noch vor dem Erscheinen der dritten Kritik ist deutlich, daß diese Streitigkeiten keineswegs überwunden sind; sie haben lediglich ihre Gestalt verändert, ihre Intensität jedoch noch gesteigert: An die Stelle des Kampfes zwischen Rationalisten und Empirikern, zwischen Dogmatikern und Skeptikern trete nun der zwischen Kantianern und Antikantianern – und es habe sogar nie «eine verwickeltere Fehde gegeben, als die gegenwärtige zwischen den Vertheidigern und Gegnern» der Philosophie Kants. Wenig später muß aber auch Reinhold erkennen, daß sein Bemühen, mit seinem «Versuch über das Vorstellungsvermögen» diesen

12 Reinhold: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag/Jena 1789 (= TVV); Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend. Jena 1790; Ueber das Fundament des philosophischen Wissens nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens. Jena 1791. – Cf. Alfred Klemmt: Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus. Hamburg 1958.

Streit zu schlichten, ebenfalls nur die Zahl der streitenden Parteien vergrößert habe. Und auch der vermeintlich überwundene Skeptizismus lauere noch immer im Hintergrund (Beyträge 366 sq.)

Es ist deshalb nicht etwa der Überschwang eines ungehemmten theoretisch motivierten Verlangens nach Grundlegung, das die Ausformung der Philosophie zu einem «System der reinen Vernunft» vorantreibt. Obschon das Interesse auch darauf gerichtet ist, die «Schmach» zu tilgen, daß die Philosophie als «Königin aller Wissenschaften» gegenwärtig allenfalls deren «Sklavin» oder gar «ganz unbrauchbar» sei, geht es doch vor allem um das Eine, «das der Menschheit Noth ist». Es ist somit ein primär praktisches Interesse, das Interesse an einem sicheren Fundament des Wissens im Dienste der Sicherung des Wissens um die Gründe der Rechte und Pflichten – bis hin zur Fundierung einer politisch relevanten Position. Denn dieses Interesse beschränkt sich nicht allein darauf, einen Ausweg aus dem Streit der Positionen zu finden. Reinhold wendet sich mit Emphase an diejenigen, die in Fragen der theoretischen Philosophie zerstritten sind, sich jedoch an ihrem Wollen als «Brüder» erkennen – und dies ist fraglos als Hinweis auf seine engen Verbindungen zu Freimaurern und Illuminaten zu lesen: Das Ringen um das eine System der reinen Vernunft soll den «unnützen Kampf», der das gemeinsame Wollen und Handeln zum Mißerfolg verurteilt, «mit allen seinen unseeligen Folgen» beenden.[13]

b) Vorstellung und Vorstellungsvermögen

Doch wenn es auch primär solche praktischen Motive sind, die den Prozeß der Weiterbildung der Philosophie nach Kant auslösen und ihn mit einer erstaunlichen, in anderen Epochen der Philosophiegeschichte kaum je erreichten Dynamik vorantreiben: Die innere Verlaufsform dieses Prozesses läßt sich gleichwohl als konsequente Entfaltung der immanenten Logik des vorausgesetzten Systemgedankens beschreiben, und ihr erstes Stadium dient dessen antizipierender Konkretisierung. Die aus der «Kritik der reinen Vernunft» aufgegriffenen programmatischen Verweise auf das eine «System der

13 Reinhold: Beyträge, 370 sq.: «So klein euer über den Erdboden zerstreutes Häuflein ist; so wenig ihr um eure Zwecke durchzusetzen, die List und Gewalt eurer Gegner mit List und Gewalt zurücktreiben könnt, so seyd ihr gleichwohl von dem Zeitpunkte an *die Stärkeren*, als ihr bey eurem lauten Denken von einem unter euch allgemeingeltenden Grundsatze ausgeht. Durch die erste und eigenthümlichste Kraft *der Menschheit*, durch *Vernunft*, für die und durch die ihr gegen Dummheit und Unwissenheit kämpft, müßtet ihr längstens schon die Stärkeren gewesen seyn: wenn ihr nicht euch unter einander selbst entgegenzuarbeiten genöthigt gewesen wäret.» Durch den «gegenseitigen Kampf, in welchem immer der Eine niederreißt, was der Andere gebaut hat, könnt und müsset ihr euer Ansehen und euren Einfluß vernichten.»

reinen Vernunft» und dessen Begründung auf «ein Prinzip» erlauben ja eine Vielzahl von Optionen seiner Verwirklichung.

Den beabsichtigten Schritt über Kant hinaus bereitet Reinhold mit Hilfe eines Begriffspaares vor, das auch seine Nachfolger noch aufnehmen: mit der Unterscheidung von Prämissen und Resultaten. Ihre ‹klassische› Formulierung findet sich sogar erst in dem bereits zitierten Brief Schellings an Hegel: «Kant hat die Resultate gegeben: die Prämißen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen, ohne Prämißen?» (AA III/1, 16) Reinhold führt dieses Begriffspaar zunächst im Blick auf seine eigene Popularisierung der Philosophie Kants ein: Er habe zunächst diejenigen «Resultate» herausheben wollen, die sich aus der «Kritik der reinen Vernunft» «für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität ergeben», und dabei «bald genug eingesehen, daß diese Resultate aus den neuen Principien nur für diejenigen streng bewiesen werden konnten, welche das kantische Werk selbst studiert und durchgängig verstanden hätten» – und so habe er zunächst «diese Resultate unabhängig von den kantischen Prämissen» dargestellt. Doch macht er wenig später deutlich, daß Kants Prämissen ohnehin nicht ausreichen und in eben diesem Mangel der Grund der anhaltenden Auseinandersetzungen um dessen Philosophie liegt: in der fehlenden Unterscheidung zwischen Kants «Begriff der *Erkenntniß*» und dem «Begriff der *Vorstellung*». Bei der Analyse dieser Differenz habe er «allgemein verkannte Merkmale» gefunden, «welche vollständig entwickelt und systematisch geordnet, einen Begriff von der Vorstellung überhaupt ausmachten, der durch seine Natur durchgängig gegen das bisherige Mißverständniß gesichert, und der kantischen Theorie des Erkenntnißvermögens zum Grunde gelegt, auch dieser eben dieselbe Sicherheit zu verschaffen schien.» (TVV 62 sq.) Das zur systematischen Geschlossenheit und deshalb auch zur allgemeinen Anerkennung der kritischen Philosophie fehlende Moment liege somit im Begriff der Vorstellung – und eben diesen Begriff sucht Reinhold mit seinem systematischen Erstlingswerk nachzutragen: In dessen Zentrum entfaltet er den Vorstellungsbegriff in einer «Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens», und auf diese folgt erst eine stark an Kant orientierte «Theorie des Erkenntnißvermögens».

In dieser Unterscheidung des Vorstellungsbegriffs vom Erkenntnisbegriff sieht Reinhold einen sowohl strategischen als auch systematischen Gewinn. Der Streit der Philosophen entstehe ja daraus, daß sie über die ersten Grundlagen uneinig seien – doch: «Die Vorstellung ist das *einzige* über dessen Wirklichkeit ALLE Philosophen einig sind.» Deshalb eigne sich der Begriff der Vorstellung als Ausgangs- und Einigungspunkt der Philosophie und somit auch als Prämisse der kritischen Philosophie – entgegen deren Beginn mit der Annahme zweier differenter Stämme der Erkenntnis wie auch der nachfolgenden Lehren der transzendentalen Ästhetik und Logik. «Vorstellung» ist für Reinhold alles, «was *in unsrem Bewußtseyn* als unmittelbare Wirkung des Empfindens, Denkens, Anschauens, Begreifens, vorkömmt»

(TVV 209). Mit der Annahme von Vorstellungen aber müsse man auch allgemein ein «Vorstellungsvermögen» zugeben, und dieser Begriff führe «diese Bequemlichkeit mit sich, daß er sich, wenn einmal sein wesentliches Merkmal gefunden ist, sehr leicht allgemeingültig erschöpfen läßt» (TVV 190 sq.). Dieses «Merkmal des Begriffs der Vorstellung, das die *Grundlage* meiner Theorie abgeben soll», sieht Reinhold durch die Struktur des Bewußtseins vorgegeben: «Man ist, durch das *Bewustseyn* genöthiget, darüber einig, daß zu jeder Vorstellung ein vorstellendes Subjekt, und ein vorgestelltes Objekt gehöre, welche *Beyde* von der *Vorstellung*, zu der sie gehören, *unterschieden* werden müssen.» Diesen Satz müßten selbst etwaige spekulative «Egoisten» zugeben, die das Dasein von Gegenständen außer dem Ich leugneten (TVV 200 sq.). Damit aber sind bereits drei Grundbegriffe gegeben – Vorstellung, Subjekt und Objekt –, die im weiteren Verlauf der «Theorie des Vorstellungsvermögens» näher bestimmt werden. Hierfür greift Reinhold zunehmend auf Kant zurück – insbesondere auf die Unterscheidung der beiden «inneren Bedingungen» der Vorstellung: eines gegebenen «Stoffes» der Vorstellung, der «dem *Vorgestellten* (dem von der Vorstellung durchs Bewußtseyn unterschiedenen Gegenstande,) entspricht», und einer hervorgebrachten «Form» der Vorstellung (TVV 230–236). «Stoff» und «Form» aber gehören zusammen; «Stoff» der Vorstellung kann nur etwas sein, das auch in der «Form» der Vorstellung vorliegt.

Schon hieraus erhellt, daß ein «Ding an sich» niemals vorgestellt, geschweige denn erkannt werden kann. Ein vorgestelltes, also in die Form der Vorstellung gebrachtes «Ding» ist ja gerade nicht mehr ein «Ding an sich», und über die Relation des «Stoffes» der Vorstellung zum äußeren Gegenstand, der von ihm durch das Bewußtsein unterschieden wird, kann nichts ausgesagt werden. Reinhold spricht zwar davon, daß der «Stoff» dem Gegenstande «entspricht» oder daß der Stoff den Gegenstand «repräsentirt» (TVV 230, 232). Diese «repraesentatio» muß aber als eine funktionale Entsprechung oder Vertretung aufgefaßt werden, nicht als Abbildungsverhältnis. Der Stoff der Vorstellung sei deshalb kein «Bild» eines «Ding an sich»; keine Vorstellung könne «*Bild* ihres Gegenstandes heissen» – denn ihre Auszeichnung als «Bild» setze Ähnlichkeit mit einem Original und somit die Möglichkeit des Erweises solcher Ähnlichkeit voraus: «Allein dieß ist schlechterdings unmöglich. Ich kann die Vorstellung der *Rose* als *Bild*, mit der Rose selbst als *Original* nie vergleichen»; das verglichene vermeintliche Original wäre ja selbst wieder ein Vorgestelltes und somit nicht das wirkliche «Original» (TVV 242 sq.).

Es erhellt freilich ebensosehr, daß die unterstellte anfängliche Einmütigkeit aller Philosophen im Rückgang auf den Begriff der Vorstellung mit jedem weiteren Ableitungsschritt und jeder neuen Begriffsdistinktion gefährdet wird – schon mit der Unterscheidung von «Form» und «Stoff» und mehr noch durch deren Bezeichnung als «hervorgebracht» bzw. «gegeben» und

durch alle weiteren, vor allem an Kant orientierten Distinktionen. Und auch abgesehen davon bleibt in Reinholds «Theorie des Vorstellungsvermögens» eine fundamentale Unklarheit: im Verhältnis von Vorstellung und Bewußtsein. Einerseits gehe die Vorstellung «allem Bewußtseyn vorher, das nur durch sie möglich ist» (TVV 224, 256); andererseits sei die Vorstellung «nicht ohne Bewußtseyn möglich, weil die Natur der Vorstellung eigentlich in jener Beziehung des Subjektes und Objektes auf einander vermittelst des in der Vorstellung vereinigten Stoffes und der Form besteht. Eine Vorstellung ohne alles Bewußtseyn müßte eine Vorstellung seyn, die *nichts*, und die *nicht* vorstellt – weder auf einen Gegenstand noch auf ein Subjekt bezogen wird – d. h. keine Vorstellung» (TVV 256). Zu Beginn der «Theorie des Erkenntnißvermögens» heißt es dann, Bewußtsein und Vorstellung seien «überhaupt unzertrennlich»; die «inneren Bedingungen» der Vorstellung werden nun als «innere Bedingungen *des Bewußtseyns*» bezeichnet, und das Bewußtsein als «Handlung des Subjektes» (TVV 321 sq., 324). So verschiebt sich Reinholds Grundlegung der Philosophie durch die Begriffe der Vorstellung und des Vorstellungsvermögens bereits in seiner «Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens» kontinuierlich und dramatisch in Richtung auf eine Grundlegung durch das Subjekt, ja durch das «absolute Subjekt» (TVV 526), oder auf eine «Grundlegung aus dem Ich»[14] – freilich ohne daß Reinhold eine derartige Grundlegung bereits hier als die gebotene systematische Aufgabe ergriffen und durchgeführt hätte.

c) Systemform

In der «Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens» sucht Reinhold den Streit der Philosophen durch Rückgang auf den vermeintlich allgemein geteilten, unstrittigen Begriff der Vorstellung zu schlichten – dadurch also, daß er Kants «Theorie des Erkenntnißvermögens» die «Theorie des Vorstellungsvermögens» als erforderliche Prämisse voranstellt. Obgleich hiermit die Elemente der beiden späteren Schriften der «Elementarphilosophie» material weitgehend vorgegeben sind, unterscheiden diese sich von der ersten Schrift dadurch, daß sie das Problem der Systemform auf Kosten der Explikation des Vorstellungsbegriffs in den Vordergrund rücken. Es geht nun nicht mehr um die Ergänzung der versäumten Prämisse, sondern um die Reflexion auf die formalen Bedingungen der Erhebung der Philosophie zum «System der reinen Vernunft».

Beim Bau dieses Systems knüpft Reinhold – wie nach ihm Fichte – mehrfach an ein Begriffspaar an, in dem Kants Nachfolger das Selbstverständnis

14 Dieter Henrich: Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena (1790–1794). 2 Bde. Frankfurt am Main 2004.

seiner Philosophie umfassend und verbindlich beschrieben finden: an die Dualität von «Propädeutik» und «System». Kant teilt ja die «Philosophie der reinen Vernunft» ein in «Propädeutik» bzw. «Kritik» als Untersuchung des Vernunftvermögens im Blick auf die reine Erkenntnis a priori und «System» oder «Wissenschaft» der reinen Vernunft bzw. «Metaphysik» als «Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange» (KrV B 869) – und von diesem «System» hat Kant nicht mehr ausgearbeitet als die «metaphysischen Anfangsgründe» der Naturwissenschaft und der Rechts- bzw. Tugendlehre. Somit hat er seinen Nachfolgern – zumindest in deren Augen – das Vermächtnis hinterlassen, die Philosophie von der «Propädeutik» zum «System» zu erheben. Doch «System» oder «Wissenschaft» oder gar «strenge Wissenschaft» – so der Titel der fünften Abhandlung der «Beyträge» – kann die Philosophie für Reinhold allein dadurch werden, daß sie auf einem hinreichend allgemeinen und festen «Fundament» erbaut ist. Diesen Forderungen jedoch schien das von Kant in der «Propädeutik» gelegte Fundament nicht mehr zu genügen – und dies aus doppeltem Grund. Reinhold billigt Kant durchaus zu, daß er ein neues Fundament entdeckt habe – doch sei es weder umfassend noch stabil genug (Fundament, 62, 129). Seine Umfangsbeschränkung sei dadurch fixiert, daß es in der «Kritik der reinen Vernunft» als einer «Propädeutik» gelegt werde, die jedoch selbst nur Propädeutik für die Metaphysik sei. Deshalb sei es ein Fundament allenfalls für die Metaphysik, das «keineswegs das *gesammte* philosophische Wissen, sondern *nur einen Theil* desselben begründe und begründen könne». Die mangelnde Festigkeit andererseits liegt für Reinhold wie später auch für Fichte darin, daß Kants Vorgehen in der «Propädeutik» als begrifflich nicht hinreichend streng, vielmehr «wie durch höhere Eingebung», wie durch «einen Genius» geleitet erscheint, der Kant «die Wahrheit sagt, ohne ihm die Gründe derselben mitzutheilen» (GA I/2, 110, III/2, 18): Die Grundbegriffe – etwa «von der *Möglichkeit der Erfahrung* und von der *Natur* und *Wirklichkeit synthetischer Urtheile a priori*» – seien ihrerseits nicht begründet, sondern immer schon vorausgesetzt: «Das Fundament der Kritik läßt sich nur durch einen fehlerhaften Zirkel aus der Kritik selbst beweisen» (Fundament, 129 sq.) – ein Einwand, den damals auch Salomon Maimon in seinem «Versuch über die Transscendentalphilosophie» teilt.[15]

Dadurch erweitert sich der zunächst geboten erscheinende Schritt von der «Propädeutik» zum «System» zu dem Doppelschritt, vor dem Bau des Systems der Philosophie als strenger Wissenschaft zunächst ein neues, umfassenderes und stabileres Fundament zu errichten – und hierfür greift Reinhold auf Bekanntes und (vermeintlich) Gesichertes zurück: «Zur

15 Salomon Maimon: Versuch über die Transscendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniß und Anmerkungen. Berlin 1790, ND Darmstadt 1972.

Grundlegung einer Wissenschaft gehört als vornehmste Bedingung und wesentliches Merkmal ihres vollendeten Fundamentes die Entdeckung und Aufstellung ihres *ersten Grundsatzes.*» Diese Garantie der Einheit aller Erkenntnis und damit des Wissenschaftscharakters der Philosophie durch ihre Begründung auf einen absolutersten Grundsatz scheint Reinhold so zweifelsfrei, daß er andere Systembegriffe gar nicht erst erwägt – etwa die Bedeutung, die Kant dem Zweckbegriff für die Konstitution eines Systems einräumt. Daß ein solcher «an der Spitze aller Grund-, Lehr- und Folgesätze» stehender und den Umfang der Wissenschaft bestimmender Satz in und für diese selber unerweislich sei (Fundament, 68 sq.), hatte auch Jacobi kurz zuvor in seinen Briefen «Ueber die Lehre des Spinoza» hinreichend bekräftigt und als Argument gegen das Verfahren der Demonstration gewertet (JWA 1, 123, 262). Insbesondere in seinen «Beyträgen» zieht Reinhold aus dieser Einsicht eine gegenteilige Folgerung: Da der erste Grundsatz einer Wissenschaft nicht abgeleitet werden kann, muß er durch sich selbst evident und bestimmt sein – und zudem geeignet sein, die folgenden, partialen Grundsätze der einzelnen Teilbereiche der Philosophie auf ihn zu stützen. «Der absolut erste Grundsatz muß, wenn es einen solchen giebt, die Bestimmtheit seines Sinnes durch keinen andern Satz erhalten können und dürfen; und folglich *durch sich selbst* gegen alle Mißverständnisse gesichert seyn. Die Merkmale der *Begriffe*, welche durch ihn aufgestellt werden, müssen daher *durch ihn selbst* bestimmt werden können». Er muß also durch sich selbst bestimmt und allgemeingeltend sein, und zudem ein einziger, denn er muß «die *höchsten* und *allgemeinsten* Merkmale, die sich vorstellen lassen, und in soferne dasjenige, was allem Vorstellbaren gemeinschaftlich ist; folglich die höchste vorstellbare Gattung aufstellen», die ja nur eine einzige sein kann. Durch eine Zwei- oder Vielheit solcher Sätze würde zudem die Stabilität des auf ihm errichteten Systembaus gefährdet («Beyträge», 353–358). Den einen Satz, der dieser Anforderung zu genügen scheint, nennt Reinhold den «Satz des Bewußtseyns». Er formuliert ihn mehrfach mit geringfügigen sprachlichen Varianten, jedoch inhaltlich gleichbedeutend: «Im Bewußtsein wird die Vorstellung vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen.» Die «Vorstellung» gilt als das Allgemeinste und deshalb auch von allen streitenden Parteien gleichermaßen Akzeptierte; im Begriff der Vorstellung aber ließen sich Vorgestelltes und Vorstellendes, Subjekt und Objekt unterscheiden und auf einander beziehen. Die Begriffe des Subjekts, des Objekts und der Vorstellung würden durch diesen Satz selber bestimmt, als letzte ursprüngliche Merkmale alles Vorstellbaren; deshalb sei dieser Satz des Bewußtseins «ein durch sich selbst durchgängig bestimmter Satz, und zwar der einzig mögliche».

d) Fundamentallehre

Diese Konzeption arbeitet Reinhold vor allem in den «Beyträgen» aus. Doch schon ein Jahr später, in der Schrift «Ueber das Fundament philosophischen Wissens», geht er erheblich differenzierter vor. Kritikern, die ihm vorwerfen, sein System sei auf bloße Definitionen gegründet, hält er entgegen: «Mein Fundament ist das *Bewußtseyn*, und alles, was ich als *wissenschaftliches* Fundament aufstelle, ist freylich nicht das Bewußtseyn selbst; aber auf nichts anders, als auf das Bewußtseyn gegründet.» (Fundament, 80 sq., cf. 77 sq.) Diese Unterscheidung sucht Reinhold weiter zu verdeutlichen durch Unterscheidung eines materialen und eines formalen Fundaments: «Das eine ist das *Bewußtseyn als Thatsache*; das andere sind die *Sätze des Bewußtseyns* und die aus ihnen unmittelbar abgeleiteten und durch sie durchgängig bestimmten *Definitionen*.» Durch den Satz des Bewußtseins werde die «unbenutzte Materie» der *«Thatsache des Bewußtseyns»* zur «Materie des wirklichen Fundaments» erhoben – wie ein Marmorblock durch die gestaltende Arbeit des Künstlers –, und erst durch diese «*Vereinigung* der ächten Materie mit der ächten Form in demselben Fundamente» erhalte der erste Grundsatz «den Rang des *Absolutersten* unter allen möglichen» (Fundament, 109–111). Anders als später steht hier also das Bewußtsein der Seite der «Form» gegenüber – als «Materie», ja als «Faktum» (Fundament, 96, 136).

Mit dieser Exposition eines «absolutersten», durch sich selbst gewissen Grundsatzes sucht Reinhold nun den Grund zu legen für eine neuartige Fundamentaldisziplin der Philosophie, die er zwar als Wissenschaft des Vorstellungsvermögens entwirft, jedoch nicht als Teil der theoretischen Philosophie, sondern als einen Systemteil, welcher der traditionellen Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie noch vorausgeht und diese beiden Teile gleichermaßen fundiert. Da Reinhold ihm die Funktion der Grundlegung der Philosophie überhaupt zuschreibt, nennt er ihn «Elementarphilosophie» – in Anlehnung an die «Elementarlehre» der «Kritik der reinen Vernunft», aber zugleich in Distanz zu ihr. Denn Kants «Elementarlehre» bildet in Reinholds Augen «nur eine Elementarlehre seiner Propädeutik der Metaphysik; keine Elementarlehre der gesammten Philosophie, keine Elementarphilosophie» (Fundament, 115). «Elementarphilosophie» im strengen Sinne ist somit die Bezeichnung derjenigen Grundlegungsdisziplin, die die eigentliche «Fundamentallehre» und die Fundierungsdimension der philosophischen Teildisziplinen umfaßt und sich als «strenge Wissenschaft» durchführen läßt. Sie sei «die Wissenschaft desjenigen, was *unmittelbar* durchs Bewußtseyn und die durch sich selbst bestimmten allgemeingeltenden Sätze, welche dasselbe ausdrücken, bestimmt ist; die Wissenschaft der Vorstellungen, als solcher, und folglich auch des Vorstellbaren überhaupt, und des durch Sinnlichkeit, Verstand

und Vernunft Vorstellbaren; die Wissenschaft der Formen der Vorstellungen; und in soferne weder theoretische, noch praktische Philosophie, sondern die Prämisse für beyde.» (Beyträge, 363 sq.) Indem sie dieses Fundament aller Philosophie und somit «das *Eine was der Philosophie* […] *Noth ist*» bereitstellt, sieht Reinhold sie dem Tagesstreit der Einfälle und Schulen enthoben; sie könne «*so wenig* KRITISCHE – als empirische, rationalistische oder skeptische Philosophie heißen; sie ist Philosophie OHNE BEYNAMEN.» (Fundament, 132)

Obschon diese zweite Epoche seines Philosophierens allgemein unter dem Titel «Elementarphilosophie» bekannt ist, hat Reinhold diese Fundamentaldisziplin nur im Umriß skizziert, aber nicht ausgearbeitet. Die «Neue Theorie des Vorstellungsvermögens», die er zwei Jahre vor dem «Fundament» veröffentlicht hat, kann nicht als Durchführung dieser «Elementarphilosophie» gelten, da er nun von ihrem «Mangel» spricht und ihren systematischen Rang relativiert; ohnehin entwirft er bereits in den «Beyträgen» eine «neue Darstellung» der Theorie des Vorstellungsvermögens. Aber auch in diesen «Beyträgen», so Reinhold ein Jahr später, habe er nur «den Anfang einer *neuen Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie* geliefert,» also lediglich eine «Fundamentallehre», auf die «nach und nach die übrigen Theile der Elementarphilosophie» folgen sollten. Es ist sein Plan gewesen, «die aus den, bisher von mir noch *nicht aufgestellten, besondern Sätzen* des Bewußtseyns und den durch sie bestimmten Grunderklärungen der sinnlichen Vorstellung des Begriffes und der Idee abzuleitenden Theorieen der Sinnlichkeit[,] des Verstandes und der Vernunft als bloßer Vorstellungsvermögen zu liefern» (Fundament, 108 sq.) und mit der Formulierung dieser Sätze die Fundamente der einzelnen Disziplinen seines Systems der Vernunft zu legen – etwa den Satz des Widerspruchs als obersten Grundsatz nicht der Philosophie überhaupt, sondern lediglich der Logik aufzustellen und diese damit zu begründen (Fundament, 86 sq.). Da all diese Aufgaben aber nicht gelöst sind, spricht Reinhold schließlich von einer «*künftigen* Elementarphilosophie», und er betont seine Entschlossenheit, ihrer Ausführung seine «künftige Muße zu widmen» (Fundament, 132, 137).

2. Skeptische Kritik der Transzendental- und der Elementarphilosophie

Ungeachtet dieses Plans fordert Reinhold seine Zeitgenossen schon in den «Beyträgen» auf, entweder gemeinsam mit ihm von dem allgemeingeltenden Satz des Bewußtseins auszugehen – «oder richtet die ganze Schärfe eurer Kritik gegen diesen Einzigen Satz.» (Beyträge, 367) Seine Forderung ist

rascher und mit größerer Durchschlagskraft erfüllt worden, als er es bei der Niederschrift dieses Satzes geahnt hat: durch Gottlob Ernst Schulzes anonym erschienenes, umfangreiches Werk «Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie.»[16] Gottlob Ernst Schulze ist keineswegs der einzige Kritiker Reinholds gewesen. Aus dem Tübinger Umkreis sind Johann Friedrich Flatt (1759–1821) und Carl Immanuel Diez (1766–1796)[17] zu nennen; beider Kritik hat Reinhold auch rezipiert, und Diez' Kritik hat er bei der Selbstrevision seines Ansatzes im Übergleiten von der «Theorie des Vorstellungsvermögens» hin zu einer Theorie der Subjektivität berücksichtigt.[18] Diese, zum Teil im brieflichen, zum Teil im privaten Austausch vorgetragene Kritik ist aber damals unveröffentlicht geblieben, und schon deshalb ist sie – ungeachtet ihres gedanklichen Ranges – weit hinter der Wirkungsmacht der Kritik Schulzes zurückgeblieben.

a) Begriff dieses «Skeptizismus»

Schulze hat seine Kritik unter dem Namen des «Aenesidemus», eines Skeptikers aus dem 3. vorchristlichen Jahrhundert, und im Anschluß an David Hume vorgetragen. Damit hat er dem «Gespenst des Skeptizismus», das Kant zumindest in seiner Humeschen Form gebannt zu haben vermeint hat, zwar neues Leben eingehaucht – doch ist es ungeachtet des Erfolgs des «Aenesidemus» gegen Reinholds «Elementarphilosophie» ein schwächlicher und mutierter Skeptizismus, der hier wiedererweckt wird. Er kulminiert in der «Behauptung, daß in der Philosophie weder über das Daseyn und Nichtseyn der Dinge an sich und ihrer Eigenschaften, noch über die Gränzen der menschlichen Erkenntnißkräfte etwas nach unbestreitbar gewissen und allgemeingiltigen Grundsätzen ausgemacht worden sey» (24). Wie Schulze bereits in der Vorrede betont, geht sein – sich so nennender – Skeptizismus vom unerschütterlichen Glauben an die Perfektibilität der philosophierenden Vernunft aus, und schon um diese Perfektibilität nicht zu blockieren, enthält er sich inhaltlich bestimmter Aussagen. Ganz im Gegensatz zum antiken Ideal der Ataraxie des Skeptikers reizt Schulzes Skeptizismus «zum angestrengtesten Eifer» bei der Erforschung der Wahrheit, ja zum «unermüdbaren Eifer im Emporstreben nach etwas Gewissen» und dazu, «ieder sich

16 Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaaßungen der Vernunftkritik. [Helmstädt] 1792.

17 Immanuel Carl Diez. Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen–Jena (1790–1792). Ed. Dieter Henrich […]. Stuttgart 1997.

18 Henrich: Grundlegung aus dem Ich, bes. 388–402.

zeigender Spur zur Wahrheit» nachzuforschen (30). Sein Skeptizismus wisse viel von den Vorstellungen der Menschen, und er sei «über die Gewißheit alles dessen, was unmittelbar im Bewußtseyn als Thatsache vorkommt, mit dem kritischen und unkritischen Dogmatiker vollkommen einverstanden» (45). Deshalb erklärt Aenesidemus-Schulze sich «mit dem Verfasser der Elementar-Philosophie vollkommen einverstanden» darüber, daß «es der Philosophie bisher noch an einem obersten allgemeingeltenden Grundsatze, welcher die Gewißheit aller ihrer übrigen Sätze entweder unmittelbar oder mittelbar begründet, gemangelt habe, und daß dieselbe erst nach der Entdeckung und Aufstellung eines solchen Grundsatzes auf die Würde einer Wissenschaft Ansprüche machen könne» (53 sq.).

b) «Skeptische» Kritik der Elementarphilosophie

Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die gleichwohl vernichtende Kritik Schulzes an Reinholds Elementarphilosophie – vor allem an der «Theorie des Vorstellungsvermögens» und an den «Beyträgen» – ihre Durchschlagskraft nicht aus spezifisch skeptischen Argumenten zieht, sondern weitgehend als immanente Kritik vorgetragen wird. Eben diesem Charakter verdankt sie ihre Wirkungsmacht. Schulze zitiert sehr ausführlich längere Abschnitte aus Reinholds «neuer Darstellung» der Elementarphilosophie in den «Beyträgen» und schließt jeweils kritische Bemerkungen an. Zum Teil bedient er sich sogar Kantischer Argumente – obschon seine Kritik letztlich nicht gegen Reinhold, sondern – wie schon der Untertitel verrät – gegen «die Anmaaßungen der – sc. Kantischen – Vernunftkritik» gerichtet ist, d. h. gegen Kants Anspruch, über Hume hinausgegangen zu sein und eine Theorie der Erfahrung begründet zu haben, die auf Einsicht in ‹Notwendigkeit› und nicht bloß auf ‹Gewöhnung› basiert.

Schulzes Kritik der Elementarphilosophie zielt auf die Grundlegungsfunktion, die Reinhold dem «Satz des Bewußtseyns» zuschreibt. Sie ist in drei Sätzen zentriert: Entgegen Reinholds Behauptung sei der «Satz des Bewußtseyns» (1) «kein absolut erster Grundsatz», sondern dem Satz des Widerspruchs untergeordnet; er sei (2) kein «durchgängig durch sich selbst bestimmter Satz» – und dies schon deshalb nicht, weil die von Reinhold behauptete Handlung des Unterscheidens und Beziehens durch den Wortlaut dieses Satzes keineswegs prägnant angegeben werde; und er sei (3) «weder ein allgemeingeltender Satz, noch drückt er ein Faktum aus, das an keine bestimmte Erfahrung und an kein gewisses Raisonnement gebunden wäre» (60–70). An diesen Kern der Kritik schließen sich weitere Argumente an: Die im «Satz des Bewußtseyns» enthaltenen Wörter – Vorstellung, Objekt, Subjekt – seien unterschiedlicher Auslegung fähig, und auch die Berufung auf ein «Faktum» sei nicht geeignet, die Wahrheit der aus diesem Satz abgeleite-

ten Lehrsätze zu verbürgen; der «Satz des Bewußtseyns» sei ein synthetischer und abstrakter Satz; der Vorstellungsbegriff der Elementarphilosophie sei zu eng, und Reinholds Übergang vom Begriff der Vorstellung zur Behauptung des Daseins eines «Vorstellungsvermögens» verfalle – als Überschritt vom Denken zum Sein – dem transzendentalphilosophischen Verbot der Subreption (71–98). Es fehle am Nachweis, daß die «Form» der Vorstellung Produkt des Subjekts sei, und somit auch für die komplementäre Behauptung, daß der jeder Vorstellung notwendige «Stoff» von außen «gegeben» werden müsse und deshalb das Dasein der Gegenstände außer uns «eben so gewiß sey, als das Daseyn einer Vorstellung überhaupt» (284, 293).

c) Resultate

Schulzes sehr detaillierte Kritik untergräbt den hohen Anspruch der «Elementarphilosophie» Reinholds auf Wissenschaftlichkeit vollständig und nachhaltig – und insofern erreicht sie ihr Ziel. Gleichwohl verfehlt sie es in doppelter Hinsicht. Die Immanenz ihrer Einwände, die ihren ersten Teil – «über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie» – so überzeugend macht, erlaubt es nicht, ihren Erfolg gegen Reinhold als den Erweis der Wahrheit des Skeptizismus gegenüber dem Kritizismus auszugeben. Die weitere, gegen Kant gerichtete «Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaaßungen der Vernunftkritik» hingegen, auf der ihr systematischer Akzent liegt, hat – anders als die Kritik an Reinhold – in der zeitgenössischen Diskussion wenig Aufmerksamkeit erfahren. Schulze diskreditiert sogar den Skeptizismus – nicht allein durch das domestizierte, fast idyllische Bild, das er programmatisch von ihm entwirft, sondern auch dadurch, daß er am «Ding an sich» als einer Orientierungsmarke festhält und lediglich aus dessen Unbekanntheit Einwände gegen die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis ableitet. Hierdurch stellt er seinen «Skeptizismus» auf eine Stufe mit dem «Dogmatismus» – wenn auch gleichsam als einen umgekehrten Dogmatismus: Die «vielen Verwirrungen der philosophierenden Vernunft im Gebiete der Spekulazion» müßten uns freilich «behutsam und furchtsam machen, und das Abentheuer dieser Verirrungen sollte uns so weit witzigen, daß wir uns nicht ohne einen sichern Führer zur Hand zu haben in das unermeßliche Reich der Dinge an sich wagten. Allein daraus, daß dieses Reich bis ietzt immer noch nicht entdeckt worden ist, folgt doch wohl nicht mit Gewißheit, daß es niemals werde und könne entdeckt werden.» (153) Ein solcher Skeptizismus, der noch der Entdeckung des Reiches der Dinge an sich harrt, mußte den transzendentalphilosophisch gebildeten Zeitgenossen als eine possierliche Naivität erscheinen.

Wichtiger für die Weiterbildung der nachkantischen Philosophie ist jedoch ein zweiter Aspekt: Aus Schulzes Nachweis, daß der «Satz des Bewußt-

seyns» gänzlich ungeeignet sei, die ihm von Reinhold zugewiesene Grundlegungsfunktion zu erfüllen, folgt nicht schon das notwendige Scheitern eines derartigen Programms, die Philosophie aus *einem* Prinzip zu entwerfen und sie dadurch zur Wissenschaft zu erheben. Vielmehr bekräftigt Schulze ja dieses Programm – sowohl durch die ausdrückliche Bestätigung des Zusammenhangs zwischen dem *einen* Grundsatz und der Wissenschaftsform der Philosophie, ja sogar des Ausgangs «von dem höchsten aller Begriffe, nämlich von den Begriffen der *Vorstellbarkeit* und der *Vorstellung*» (53 sq.), als auch allgemein durch seinen Perfektibilitätsglauben, der die Einlösung eines derartigen Programms der Zukunft anheimstellt. In dieser Perspektive läßt es sich geradezu als vordringliche Aufgabe der Weiterbildung der Philosophie formulieren, Reinholds Programm der Begründung der Philosophie auf einen absolutersten Grundsatz weiterzuverfolgen, es jedoch mit besseren Argumenten zu realisieren. Schulzes Kritik dementiert keineswegs den von Kant ererbten Gedanken Reinholds, die Philosophie als ein «System der reinen Vernunft» aus *einem* Prinzip herzuleiten; er löst ihn nur von der Gestalt ab, die er in der Elementarphilosophie gefunden hat. Die Tendenz jedoch, die sich schon in Reinholds «Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens» andeutet – die Verschiebung der Fundierungsfunktion vom Vorstellungs- zum Bewußtseinsbegriff und weiter zum Begriff des Ich –, hat Schulze nicht gesehen, und er hat ihr auch nicht durch Argumente vorgebeugt.

3. Transzendentalphilosophische Kritik an Elementarphilosophie und Skeptizismus

Aenesidemus-Schulzes Kritik an Reinhold hat mehrere Repliken herausgefordert – u. a. durch Johann Benjamin Erhard und später insbesondere durch Salomon Maimon.[19] Für die Weiterbildung der nachkantischen Philosophie entscheidend geworden ist jedoch die Entgegnung Johann Gottlieb Fichtes. Seine «Aenesidemus-Rezension» (GA I/2, 41–67) ist am 11./12. Februar 1794 in der «Allgemeinen Literatur-Zeitung» erschienen; ausgearbeitet hat er sie vom November 1793 bis Mitte Januar 1794, also gleichzeitig mit seinen «Eignen Meditationen über Elementarphilosophie» (GA II/3, 21–177), die er «auf Veranlaßung der [Aenesidemus-]Rezension» niedergeschrieben hat (GA II/3, 8). In ihr greift Fichte die berechtigten Argumente Schulzes gegen

19 Zu Erhard cf. Henrich, ibid., 1310 sq.; zu Maimon: Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philalethes an Aenesidemus. Berlin 1794.

Reinhold auf, und er verstärkt sie sogar noch, aber er wendet sich doch nicht minder pointiert gegen Schulzes Kritik und erweist ihre Unzulänglichkeit sehr nachdrücklich. Das Proprium seiner Rezension liegt in der Sicherheit des Urteils, mit der er – aus der doppelten Frontstellung sowohl gegen Reinhold als auch gegen Schulze als auch gegen die gelegentlich «innige» Übereinstimmung beider (GA I/2, 42) – sein eigenes Konzept einer Grundlegung der Philosophie aus dem Ich gewinnt.

a) Transzendentalphilosophische Kritik der Elementarphilosophie

Zu Beginn seiner Rezension würdigt Fichte den kritischen Stachel des Skeptizismus, der «von jeher» die forschende Vernunft genötigt habe, ihre vorschnell eingenommenen Ruheplätze zu verlassen. Und auch jetzt sei «nichts wünschenswürdiger, als daß der Skepticismus sein Werk krönen» und seine Waffen gegen Reinhold richten werde, «weil dieser Schriftsteller, nach dem Geständnisse der mehrsten Liebhaber der kritischen Philosophie, die Begründung der Philosophie als Wissenschaft entweder schon vollendet, oder doch am vorzüglichsten vorbereitet hat.» (GA I/2, 41) Dies ist keine bloße Höflichkeitsfloskel dem rezensierten Autor gegenüber; in mehreren brieflichen Zeugnissen wie auch in späteren Schriften spricht Fichte sehr offen und anerkennend aus, Aenesidemus-Schulze habe ihn gleichsam aus einem erneuten «dogmatischen Schlummer» geweckt, in den Reinholds Elementarphilosophie ihn versenkt habe – besonders plakativ gegenüber H. Stephani: Aenesidemus «hat mich eine geraume Zeit verwirrt, *Reinhold* bei mir gestürzt, *Kant* mir verdächtig gemacht, und mein ganzes System von Grund aus umgestürzt. Unter freiem Himmel wohnen geht nicht! Es half also Nichts; es mußte wieder angebaut werden.»[20]

Die Konstruktion dieses Neubaus wird geleitet durch die Einsicht in die Mängel der Elementarphilosophie, die Schulze aufgedeckt hat, aber auch in ihre Stärken, an denen sein Angriff abprallt. Deshalb räumt Fichte sowohl Reinhold gegen Schulze wie auch diesem gegen jenen ein jeweils partielles Recht ein, dessen Begrenztheit dazu nötigt, einen höheren Standpunkt zu gewinnen. Die Vermutung, es müsse für die gesamte, und nicht allein für die theoretische Philosophie einen tieferen Grund geben als den «Satz des Bewußtseyns» und einen höheren Begriff als den der Vorstellung, wird auf diesem Wege zur Gewißheit erhoben: ‹Vorstellen› sei eine empirische Bestimmung des Gemüts; stelle man den Satz des Bewußtseins an die Spitze der Philosophie, so gründe er sich «demnach auf empirische Selbstbeobachtung»

20 Fichte an Heinrich Stephani, Mitte Dezember 1793, GA III/2, 28, cf. Fichte an Johann Friedrich Flatt, November oder Dezember 1793, GA III/2, 18, ferner das Vorwort zur Edition der Aenesidemus-Rezension, GA I/2, 33–40, bes. 7, sowie Eigne Meditationen über Elementarphilosophie, GA II/3, 3–19.

eines vorstellenden Bewußtseins. Da sich aber sein Gegenteil nicht denken lasse, sei es nicht plausibel, ihm bloß empirische Gültigkeit zuzumessen – statt ihn vielmehr streng apriori zu erweisen. Er müsse sich aber auf ein anderes Fundament gründen als auf eine «Thatsache» – Reinholds «Thatsache des Bewußtseyns» –, nämlich auf eine dieser noch vorgelagerte «Thathandlung». Und wenn das von der Elementarphilosophie gelehrte «Unterscheiden» der Begriffe des Subjekts und Objekts von der Vorstellung und das «Beziehen» der Vorstellung auf beide zwar vorgestellt werden kann, aber (mit Reinhold und entgegen Schulze) nicht selber wieder eine Vorstellung ist, so müsse es gedacht werden als eine «nothwendig zu denkende Handlungsweise des Gemüths, um eine Vorstellung hervor zubringen». Daraus aber folge «freylich unläugbar», «daß Vorstellung nicht der höchste Begriff aller in unserm Gemüthe zu denkenden Handlungen sey.» Und ferner seien – entgegen Reinhold – Objekt und Subjekt nicht erst durch die Beziehung der Vorstellung auf diese vorhanden, sondern ihr voraus zu denken, um überhaupt die Beziehung zu konstituieren; sie bildeten aber – entgegen Schulze – nicht bloße Bestimmungen des empirischen Bewußtseins, sondern gingen diesem voraus. Man werde sich deshalb weder des absoluten Subjekts – als «des vorstellenden, das nicht vorgestellt würde» – bewußt, noch des absoluten Objekts – als «eines Dinges an sich, unabhängig von aller Vorstellung» oder als eines empirisch-gegebenen: «Das absolute Subject, das Ich, wird nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellectuelle gesetzt; und das absolute Object, das Nicht-Ich, ist das ihm entgegengesetzte.» Aus beiden Gründen also kann der «Satz des Bewußtseyns» nicht der erste Grundsatz der Philosophie sein (GA I/2, 48 sq.) – wie Schulze zwar der Sache nach richtig, aber mit unzureichenden Argumenten behauptet.

b) Transzendentalphilosophische Kritik des «dogmatischen Skeptizismus»

Der Erfolg der Kritik Aenesidemus-Schulzes an Reinhold widerlegt jedoch nicht schon die kritische Philosophie überhaupt – und so billigt Fichte, daß Schulze nach der Widerlegung Reinholds seine Waffen auch «gegen die beglaubteste Urkunde der neuern Philosophie, die Kritik der reinen Vernunft selbst», richtet (GA I/2, 41 sq.). Gegenüber diesem Gegner setze Schulze das Arsenal skeptischer Argumente ein – doch enthülle sich dieser Skeptizismus als «einen sehr anmaaßenden Dogmatismus», der sich trotz alles skeptischen Aufspreizens letztlich nicht vom Rückgriff auf die Welt der Dinge an sich löse und dessen vermeintliche Stärke lediglich darin bestehe, unsere Distanz zu dieser uns – noch! – nicht zugänglichen Welt vor Augen zu rücken. Beim Wort «Vorstellungsvermögen» etwa denke Schulze sich nichts anderes «als irgend ein (rundes, oder vierektes?) Ding, das *unabhängig von seinem Vorstellen* als Ding an sich, und zwar als *vorstellendes* Ding existirt.» Entschie-

den radikaler als dieser sich so nennende Skeptizismus und tatsächliche Dogmatismus sei das kritische System, das «die absolute Unmöglichkeit eines solchen Fortschreitens [sc. zur Welt der Dinge an sich] darthut, und zeigt, daß der Gedanke von einem Dinge, das *an sich*, und unabhängig von irgend einem Vorstellungsvermögen, Existenz, und gewisse Beschaffenheiten haben soll, eine Grille, ein Traum, ein Nicht-Gedanke ist» – und wegen dieses Gewißheitsanspruchs nennt Fichte das «kritische System» «*negativ* dogmatisch» (GA I/2, 49–57).

Auf dem «Grunde dieses neuen Skepticismus» sieht Fichte deshalb «ganz klar, und bestimmt den alten Unfug, der bis auf *Kant* mit einem Dinge an sich getrieben worden ist; gegen den selbst dieser, und *Reinhold* […] sich noch lange nicht laut und stark genug erklärt haben; und der die gemeinschaftliche Quelle aller skeptischen so wohl als dogmatischen Einwendungen gewesen ist, die sich gegen die kritische Philosophie erhoben haben.» Wie Fichte gleichzeitig an Heinrich Stephani und an Franz Volkmar Reinhard berichtet, hat er sich diese Einsicht im Kontext seiner Rezension erarbeitet – wenn auch sicherlich nicht ohne Rückblick auf Jacobis «Beylage. Ueber den transscendentalen Idealismus» zum «David Hume» (JWA 2, 112): «So lange man den Gedanken von einem Zusammenhange unserer Erkenntniß mit einem Dinge an sich, das, von ihr gänzlich unabhängig, Realität haben soll, übrig läßt, wird der Skeptiker immer gewonnenes Spiel haben.» Um dies zu verhindern und «die Nichtigkeit eines solchen Gedankens recht handgreiflich darzuthun» (GA III/2, 39), wird Fichte durch Aenesidemus im Schlußteil seiner Rezension zu einer vorsichtigen Distanzierung nicht allein von Reinhold, sondern auch von Kant gedrängt, die er in der Folge mehrfach als Distanz zwischen dem kritischen «Geiste» Kants und dem «Buchstaben» der «Kritik» interpretiert und dadurch zu entschärfen sucht: Entgegen Schulzes – angeblich skeptischer – Behauptung, «es sey durch die ganze Einrichtung unsers Wesens uns einmal eingepflanzt, uns nur dann erst über unsre Erkenntniß zu beruhigen, wenn wir den Zusammenhang und die Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen, und der in ihnen vorkommenden Merkmale mit einem Etwas, *so ganz unabhängig von ihnen existire*, vollkommen einsähen», bekräftigt Fichte, es sei «vielmehr geradezu unmöglich, sich ein Ding, unabhängig von *irgend einem* Vorstellungsvermögen, zu denken.» Fichte muß hier aber einräumen, Kant habe den Gedanken «von einer Beschaffenheit der Dinge für ein andres V[orstellungs]V[ermögen], als das menschliche», durch seine «oft wiederholte Unterscheidung zwischen den Dingen, wie sie uns erscheinen, und den Dingen, wie sie an sich sind, welche Unterscheidung aber gewiß nur vorläufig, und für ihren Mann gelten sollte, gewißermaßen autorisirt.» Aber auch diese – in seinen Augen unangemessene – Differenz unterscheidet Fichte noch von Schulzes Rede «von einem Dinge, das nicht nur von dem menschlichen Vorstellungsvermögen, sondern von aller und jeder Intelligenz unabhängig, Realität und Eigenschaften

haben soll». Dieser vermeintlich skeptische Gedanke sei vielmehr ein Ungedanke: *«man denkt allemal sich selbst, als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebt, mit hinzu.»* So gelangt Fichte hier zur Einsicht, «daß das unmittelbar gewisseste: *Ich bin*, auch nur *für* das Ich gelte; daß alles Nicht-Ich nur fürs Ich *sey*» und «daß ein Ding an sich, insofern es ein Nicht-Ich seyn soll, das keinem Ich entgegengesetzt ist, sich selbst widerspreche, und daß das Ding wirklich und an sich so beschaffen sey, wie es von jedem denkbaren intelligenten Ich [...] gedacht werden müsse; daß mithin die logische Wahrheit für jede der endlichen Intelligenz denkbare Intelligenz zugleich real sey und daß es keine andre gebe, als jene.» (GA I/2, 62)

c) Grundlegung aus dem Ich

Schon ein flüchtiger Vergleich der «Aenesidemus-Rezension» mit den beiden ihr unmittelbar vorausgehenden Rezensionen Fichtes[21] zeigt, daß er sich in der Auseinandersetzung mit Schulzes Kritik der Elementarphilosophie Reinholds die Einsichten und auch die Terminologie erarbeitet, die seinen Ansatz für das Jahrzehnt von 1794–1804 prägen und auch noch das letzte Jahrzehnt seines Lebens präformieren: In dieser Auseinandersetzung festigt sich die Überzeugung, die er mit seinen Zeitgenossen teilt: daß die Philosophie als «Wissenschaft» und somit als «System» auszuführen sei; daß dieses System durch einen Grundsatz, ein «Prinzip», seinen letzten Halt und seine Festigkeit zu empfangen habe und die Philosophie auf diesem Wege zu einer der Geometrie vergleichbaren Evidenz zu erheben sei. Noch während der Arbeit an seiner Rezension schreibt Fichte an Johann Friedrich Flatt, das Studium des «Aenesidemus» habe ihn davon «überzeugt, daß nur durch Entwikelung aus einem einzigen Grundsatze Philosophie Wißenschaft werden kann, [...] daß es einen solchen Grundsatz giebt, daß er aber als *solcher* noch nicht aufgestellt ist» (GA III/2, 18). Und es ist Fichtes neue, hier dem Adressaten noch nicht preisgegebene Überzeugung, daß dieses letzte Prinzip kein anderes als das Ich sei.

Diesen Plan, «die gesammte Philosophie auf das reine Ich aufzubauen», hat Fichte nach eigenem Zeugnis als eine «noch unbestimmte Idee», «lange zuvor, ehe ich mit ihr im Reinen war», also wohl 1791, dem Hofprediger Johann Friedrich Schultz in Königsberg mitgeteilt (GA I/4, 225) – doch daß er mit dieser unbestimmten Idee schließlich ins Reine gekommen ist, verdankt sich seiner «Aenesidemus-Rezension». Seine eigene Ungewißheit wie auch das Schwanken der Elementarphilosophie zwischen einer Begründung

21 Rezensionen von Leonhard Creuzer: Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens, sowie von Friedrich Heinrich Gebhard: Ueber die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwollen. GA I/2, 7–14 bzw. 21–29.

der Philosophie auf den Begriff der Vorstellung und den «Satz des Bewußtseyns» oder auf die «Thatsache des Bewußtseyns» entscheidet Fichte nun im letzteren Sinne, und weiterhin ersetzt er die bloße «That*sache* des Bewußtseyns», gegen deren Fundierungsfunktion auch Schulze (75 sq.) Bedenken geäußert hat, durch die «That*handlung*», mit der das Ich in intellektueller Anschauung sich selber setzt – wenn auch zunächst nur im Modus einer «Behauptung [...], die an diesem Orte weder erklärt, noch erwiesen werden kann» (GA I/2, 46). Damit hat sich die sowohl in Reinholds «Elementarphilosophie» wie auch in Diez' Kritik an ihr erkennbare Tendenz zu einer Grundlegung der Philosophie aus dem Ich bei Fichte Anfang Dezember 1793 durchgesetzt (GA II/3, 12 sq.).

Die «Aenesidemus-Rezension» berechtigt jedoch nicht zu der Annahme, Fichte habe die Implikationen dieser neuen Grundlegungsform bereits vollständig im Blick gehabt. Zumindest spricht er einen der Begriffe, die in der Folge für die neue Grundlegung zentral werden, in der «Aenesidemus-Rezension» nicht programmatisch aus: den Begriff der Freiheit. In den Schlußpartien der Rezension, in der Auseinandersetzung mit Schulzes Kritik an Kants Ethikotheologie, gelangt Fichte jedoch zu einer Neubestimmung des Begriffs der praktischen Vernunft, indem er an Hand der Differenz zwischen dem Ich der intellektuellen Anschauung und dem Ich des empirischen Bewußtseins Grundsätze herausarbeitet, die «*Kants* Darstellung selbst zum Grunde liegen müssen, unerachtet er sie nirgends bestimmt aufgestellt hat» (GA I/2, 65). Im oben genannten Brief an Stephani vom Dezember 1793, also aus der Zeit seiner Arbeit an der Rezension, spricht Fichte diesen Gedanken bereits deutlich aus: Aus der Perspektive seines neu erarbeiteten Standpunkts kämen ihm «die neuern Streitigkeiten über die Freiheit sehr komisch vor», und es erscheine geradezu «drollig, wenn Reinhold die Vorstellung zum Generischen desjenigen machen will, was in der menschlichen Seele vorgeht. Wer das thut, kann nichts von Freiheit, vom praktischen Imperativ wissen, wenn er consequent ist; er muß empirischer Fatalist werden!» (GA III/2, 28)

Mit dem «Satz des Bewußtseyns» also hat Reinhold nicht allein einen unzureichenden Grundsatz aufgestellt – er hat ihn zudem aus dem falschen Bereich der Philosophie aufgenommen. Zwar ist die «Elementarphilosophie» auch für Reinhold als gemeinsames Fundament der Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie vorgelagert – doch diese Programmatik der Systemarchitektur ändert nichts an dem Umstand, daß der «Satz des Bewußtseyns» ein Satz der theoretischen Philosophie ist. Wäre jedoch das Prinzip aller Philosophie ein theoretischer Satz, so wäre Freiheit etwas Abgeleitetes – und dies widerspräche eben dem Begriff der Freiheit. Ist es nicht möglich, einen Grundsatz zu finden, von dem aus beide Teile der Philosophie in *einem* Gange zu begründen seien, so ist der Versuch einer systematischen Begründung der Philosophie als ganzer gescheitert. Ist aber die Philosophie auf *ein* Prinzip zurückzuführen, so ist zu fragen, welcher

Bereich Fundierungsfunktionen für die Philosophie als ganze wahrzunehmen habe.

In einem späteren Brief an Reinhold, vom April 1795, spricht Fichte diese systematischen Probleme einer Grundlegung der Philosophie aus dem Ich in der Retrospektive prägnant aus: Bei Kant stünden theoretisches Wissen, Wille und Gefühl bloß nebeneinander, ohne Unterordnung unter ein höheres Prinzip – und entgegen Kant sei er mit Reinhold darin einig, daß diese Vermögen um der Einheit der Philosophie willen zu koordinieren seien. Doch widerspricht er Reinhold in der näheren Bestimmung des Prinzips. Denn wenn der Grundsatz – wie bei Reinhold – der theoretischen Philosophie angehöre, dann seien Gefühl und Begehrungsvermögen vom theoretischen Wissen, von der Vorstellung, abgeleitet; wenn er aber umgekehrt ein Satz der praktischen Philosophie sei, so sei das Erkenntnisvermögen ein Abgeleitetes. Auf Grund von Aenesidemus-Schulzes Kritik macht Fichte somit Reinholds Fundierungsprogramm gegen dessen unzureichende Durchführung geltend: Das Fundament der Philosophie könne nicht in einem der Teilbereiche liegen, in denen die Vermögen ihren Ort haben – und deshalb fährt Fichte fort: «Ich subordinire sie dem Princip der Subjektivität überhaupt.» (GA III/2, 314 sq.)

d) Von der Elementarphilosophie zur Wissenschaftslehre

Die prinzipielle Neuorientierung Fichtes im Gefolge seiner Aenesidemus-Rezension erhellt auch aus seiner etwa gleichzeitigen Arbeit an einer neuen Grundlegung der Transzendentalphilosophie. Das ausführliche Manuskript, das Fichte wohl Ende Oktober 1793 beginnt, stellt er unter den Titel «Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie», und er beginnt mit einem Abschnitt über «Die Logik der ElementarPhilosophie». Er schließt sich somit an Reinholds Titel und Programm an, wenn auch mit dem Anspruch, eine eigene Grundlegungskonzeption zu erarbeiten. Deshalb spricht er auf S. 1 verso von «meiner ElementarPhilosophie» – im Unterschied zu derjenigen Reinholds. Doch bereits nach der erneuten Überschrift «Zur Elementar-Philosophie selbst» auf S. 2 verso führt Fichte einen «Saz des Ich» ein und erwägt dessen Verhältnis zum «Saz des Bewußtseyns». Danach gebraucht er auf derselben Seite nur noch drei Mal das Wort «ElementarPhilosophie» – dann verschwindet dieser, durch Schulzes Kritik diskreditierte Titel für die Fundamentaldisziplin der Philosophie, und an Stelle der Orientierung an Reinhold erarbeitet Fichte ein subjektivitätstheoretisches Grundlegungskonzept. Fast provokativ formuliert er diesen Wechsel von der Elementarphilosophie zur Subjektivitätstheorie in seiner programmatischen Bemerkung: «Der Saz des Bewußtseyns ist: *Ich* verknüpfe mit meinem Ich ein *Nicht Ich*.» (GA II/3, 139) Dieser Satz läßt den Rückbezug auf Reinhold ebenso wie

auf Schulzes Kritik hinter sich; statt dessen weist er überaus deutlich auf die «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre» des Folgejahres voraus – auch wenn dieser erste Ansatz im Vergleich mit der «Grundlage» trotz des zumeist sehr selbstsicheren Tons den suchenden, tastenden Charakter eines ersten Entwurfs verrät und Fichte gelegentlich auch vor harter Selbstkritik nicht zurückschreckt: *«Alles noch sehr obscur.»* (GA II/3, 158)

Wegen dieses Konzeptionswandels führt der von Fichte zu Beginn seines Manuskripts notierte Titel eigentlich in die Irre; er täuscht für das gesamte Manuskript eine Orientierung an Reinholds Konzeption vor, die nach den drei ersten Seiten nicht mehr gegeben ist. Auch die Fortsetzung seiner «Meditationen» unter dem Titel «Practische Philosophie» (GA II/3, 181–266) greift nicht mehr auf den früheren Titel «ElementarPhilosophie» oder auf deren Verfahrensweise zurück. Fichte ersetzt den Titel jedoch nicht, so daß seine neuartige Grundlegungswissenschaft zunächst – mit dem früheren Wort Reinholds, das er 1797 sogar auf Fichte bezieht (GA III/3, 48) – eine «Philosophie ohne Beynahmen» ist. Erst nach Abschluß beider Manuskripte findet er für seine neue Philosophie auch den neuen Titel, der nicht allein den Namen der «Elementarphilosophie», sondern auch den der Philosophie preisgibt. Den Ausschlag für die Wahl gibt Fichtes Programm, die Philosophie zur Wissenschaft zu erheben und ihr eine der Geometrie vergleichbare Evidenz zu verschaffen, freilich mit dem Unterschied, daß diese in der Anschauung construiert, jene aber aus einem einzigen Grundsatz durch Denken deduziert. Er gibt ihr deshalb den für sein gesamtes späteres Werk charakteristischen Namen der «‹Wissenschaftslehre› (nicht bloßen *Liebhaberei des Wißens* oder der Philosophie)» (GA III/2, 72).

III. Transzendentalphilosophie als Wissenschaftslehre

1. Einladung zur Wissenschaftslehre

Fichtes Wortschöpfung ‹Wissenschaftslehre› unterstreicht ein weiteres Mal, daß die Entwicklung der nachkantischen Philosophie nicht primär durch eine Orientierung an den Begriffen ‹Selbstbewußtsein›, ‹Subjektivität› oder ‹Ich› vorangetrieben und gesteuert werde. Sie erhält ihre Bewegung und ihre Richtung durch das Interesse, die Philosophie zum Range einer der Geometrie an Evidenz vergleichbaren Wissenschaft zu erheben und sie eben damit endlich und dauerhaft dem Streit der Parteien zu entheben. Fichtes Programmschrift «Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre»[22] verleiht diesem Interesse seinen klassischen, auch später nicht mehr überbotenen Ausdruck. Sie ist noch in Zürich verfaßt, im März/April 1794, im unmittelbaren Anschluß an die «Eignen Meditationen über Elementarphilosophie» und die «Practische Philosophie», in denen er im Grundzug Klarheit über sein System gewinnt, und parallel zu den Vorlesungen, die er dort im Hause Johann Kaspar Lavaters «einigen der ersten Geistlichen und Staatsmänner Zürichs, Lavater an ihrer Spitze», hält, um sie in die kritische Philosophie einzuführen (GA III/2, 71).

In der Vorrede zu seiner Einladungsschrift reflektiert Fichte auf die komplexen geschichtlichen Bedingungen, unter denen damals die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft steht: Nachdem zuvor Kant die «streitenden Ansprüche der verschiedenen dogmatischen Systeme» befriedigt habe,[23] müsse die neue Philosophie nun sowohl die «streitenden Ansprüche» der Anhänger des dogmatischen und des kritischen Systems vereinigen als auch die «gar sehr gegründeten Anforderungen der Skeptiker an die kritische Philosophie» vollkommen befriedigen. Die letztere werde ebenso durch den «genialischen Geist» Kants wie den «systematischen Geist *Reinholds*» repräsentiert, die skeptische Kritik durch Aenesidemus und Salomon Maimon.[24] Die mißliche

22 Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft. Weimar 1794. GA I/2, 107–154.

23 Diese Einschätzung modifiziert das Selbstverständnis Kants, KrV B 789, die Entgegensetzung von Dogmatismus und Skeptizismus durch seinen kritischen Weg überwunden zu haben.

24 Fichte hat hier wohl nicht Maimons Versuch über die Transscendentalphilosophie, Berlin 1790, im Blick, sondern dessen «Streifereien im Gebiete der Philoso-

Vielfalt, ja Gegnerschaft dieser Ansätze gilt Fichte – stärker noch als Kant – als Indiz der Notwendigkeit eines sukzessiven Fortschreitens der Philosophie: «daß jede Stuffe, die die Wissenschaft je bestiegen hat, erst bestiegen seyn mußte, ehe sie eine höhere betreten konnte». Aus dieser Einsicht zieht er jedoch keine relativistischen Konsequenzen – im Gegenteil: Nach den wichtigen «Vorschritten» sei nun die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit. Denn darüber, *daß* die Philosophie eine Wissenschaft sei, bestehe Einigkeit; die Wurzel des Streits liege allein in der Uneinigkeit darüber, *wie* der Begriff der Wissenschaft zu fassen sei – und dies verbindlich zu klären ist die Aufgabe seiner Einladungsschrift (GA I/2, 109–112).

a) Wissenschaft und Wissenschaftslehre

Als konstitutiv für ‹Wissenschaft› hebt Fichte ein Doppeltes hervor: die Gewißheit ihrer Sätze und die systematische Form. Beide Elemente seien jedoch nicht gleichrangig: Der Zweck der Wissenschaft bestehe in der Gewißheit des Gehalts, die sogar «aus einem einzigen an sich gewissen Satze bestehen» könne; die Systemform hingegen sei «nicht Zweck der Wissenschaft, sondern sie ist das zufällige, nur unter der Bedingung, daß die Wissenschaft aus mehrern Sätzen bestehen solle, anwendbare Mittel zur Erreichung ihres Zwecks.» Trotz seines Zieles, der philosophischen Wissenschaft eine der Geometrie vergleichbare Evidenz zu sichern, greift Fichte nicht auf deren Wissenschaftsform zurück – auf eine vorausgesetzte Pluralität von Definitionen, Axiomen und Postulaten und die Ableitung weiterer Lehr- und Folgesätze aus ihnen. Statt dessen orientiert er sich an dem Systembegriff, den Reinhold vorgegeben – und Aenesidemus-Schulze durchaus bestätigt – hat: Soweit ‹Wissenschaft› aus mehr als einem gewissen Satze bestehe, liege ihr Proprium in der systematischen Verbindung mehrerer Sätze, die ihre Gewißheit durch die Ableitung von jeweils *einem* Grundsatz empfangen.

Die Verwirklichung dieser sehr ambitionierten Systemform steht unter der doppelten Bedingung der Gewißheit des jeweiligen Grundsatzes und der Möglichkeit einer stringenten Ableitung weiterer Sätze aus ihm – und beide Bedingungen sind nicht leicht zu erfüllen. Da die Grundsätze von Systemen ihre Gewißheit nicht durch ihnen übergeordnete Sätze erhalten können, müssen sie «vor aller Verbindung vorher gewiß und ausgemacht seyn» – doch woraus «folgt denn ihre eigene Gewißheit?» Und die Folgesätze sollen ihre Gewißheit durch die methodische Ableitung vom Grundsatz empfangen – doch «wie läßt sich die Befugniß auf eine bestimmte Art aus ihm die Gewißheit anderer Sätze zu folgern, begründen?» Die Klärung dieser beiden Fragen

phie». T. 1. Berlin 1793, besonders die Kritik an Reinhold, ibid., 177–244: Philosophischer Briefwechsel nebst einem demselben vorangestellten Manifest.

verweist Fichte in eine «Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt» – also in die «Wissenschaftslehre», als eine zunächst problematische Wissenschaft, deren Möglichkeit allein durch ihre Wirklichkeit erwiesen werde.

Als Wissenschaft von der Wissenschaft ist die Wissenschaftslehre selber Wissenschaft; sie steht somit ebenfalls unter den genannten Bedingungen, deren Klärung ihre Aufgabe ist, und sogar in exponierter Form: Sie muß den Begriff der Wissenschaft entwerfen; als Wissenschaft selber systematische Form haben und diese durch sich selber begründen. Ihr Grundsatz muß Gehalt und Form haben, und zwar so, daß er durch sich selber – also diese durch jenen und jener durch diese – bestimmt werde; sie muß zugleich allen möglichen übrigen Wissenschaften die Form geben und zugleich damit ihr Verhältnis zur Pluralität der durch sie begründeten Wissenschaften klären. Und sie muß letztlich die Frage beantworten, «ob unser gesammtes Wissen einen festen Grund habe, oder ob es, so innig unter sich verkettet auch die einzelnen Theile desselben seyn mögen, doch zuletzt auf Nichts beruhe» – ähnlich dem Weltall, das nach der indischen Mythologie von einem Elephanten getragen werde, der auf einer Schildkröte stehe, die aber letztlich nur eine Chiffre sei, um den unendlichen Regreß der Begründungen abzuschließen –, oder ob gar eine Mehrheit von Grundsätzen anzunehmen sei. Doch ein System fordere stets eine Verbindung seiner Sätze «durch die Eine und gleiche Gewißheit»; mehrere Grundsätze hingegen hätten eine eigene, «von den übrigen Sätzen unabhängige Gewißheit»; sie bildeten somit nicht ein einiges System, sondern eine Vielheit von Wissenschaften. Eine Vielheit von Grundsätzen mache unser Wissen zu einem ebensolchen «Stückwerk», als es das wirkliche Wissen vieler Menschen sei; wir hätten dann keine Gewißheit, unser Wissen wäre nie vollendet, und wir «müßten immer bereit seyn, uns irgendwo ein neues Häuschen anzubauen». Es ist die genuine Aufgabe der Wissenschaftslehre, durch die Grundlegung allen Wissens zu verhindern, daß eine dieser beiden Weisen der Grundlosigkeit des Wissens (unendlicher Regreß oder Vielfalt) eintrete. Sollte diese Grundlegung des Wissens scheitern, so wäre unsere Wissenschaft «nicht ein einiges zusammenhängendes Gebäude, sondern ein Aggregat von Kammern, aus deren keiner wir in die andre übergehen könnten; es wäre eine Wohnung, in der wir uns immer verirren, und nie einheimisch werden würden. Es wäre kein Licht darin, und wir blieben bei allen unseren Reichthümern arm» (GA I/2, 116 sq., 124 sq.). Doch Fichtes, im Irrealis formulierte düstere Prognose ist nun zur Realität des modernen schwachen Wissenschaftsbegriffs geworden – ohne daß das wenig Komfortable des von Fichte entworfenen Szenariums noch allgemein als mißlich empfunden würde.

b) Gegenstand und Verfahren der Wissenschaftslehre

Gleichwohl führt der Mangel der geforderten wissenschaftlichen Fundierung nicht notwendig zum Verlust jeglicher Systemstruktur und somit zur Anarchie im Reiche des Wissens. Denn die Wissenschaftslehre ist zwar die wissenschaftliche Exposition des Systems des menschlichen Wissens – aber diese Exposition ist nicht gleichbedeutend mit dessen Genese. Den Gegenstand der Wissenschaftslehre bildet «das System des menschlichen Wissens überhaupt»; sie ist aber nur die Darstellung dieses Systems und bringt den dargestellten Gegenstand nicht selbst hervor. Er ist ihr vorgegeben in den unabhängig nicht allein von der Wissenschaftslehre, sondern vom Wissen überhaupt vorhandenen Handlungen des menschlichen Geistes. Ihre Aufgabe besteht darin, diese implizit vorhandene, nicht notwendig ins Bewußtsein tretende systematische Verfassung des menschlichen Geistes ins Bewußtsein zu heben und sie eben dadurch in eine explizite Systemform zu überführen: sie in der Form der Wissenschaft zu erfassen.

Den Begriff dieser ursprünglichen «Handlungen des menschlichen Geistes» führt Fichte eher beiläufig ein – nicht, wie zu erwarten wäre, im ausdrücklichen Rückgriff auf den Begriff der «Thathandlung», durch den er in der «Aenesidemus-Rezension» Reinholds Rekurs auf die «Thatsache des Bewußtseyns» als Fundament des menschlichen Wissens ersetzt hat.[25] Nicht «Vorstellungen», sondern diese «Handlungen» sind ein Letztes im «System des menschlichen Geistes»; in ihnen «liegt nun der ganze Stoff einer möglichen Wissenschaftslehre». Sie entspringen nicht einer freien Entscheidung; sie bilden wohl ein hierarchisch strukturiertes System, doch kommen sie in unserem Geiste nicht in ihrer systematischen Folge vor. Das System der notwendigen Handlungen aber ist das schlechthin vorhandene, vorausgesetzte «System des menschlichen Geistes», und dieses System «ist absolut gewiß und infallibel; alles, was in ihm begründet ist, ist schlechthin wahr; es irrt nie, und was je in einer Menschenseele gewesen ist oder seyn wird, ist wahr.»

Dieses «System» der notwendigen Handlungen bildet die Struktur des Bewußtseins; es fällt nicht notwendig, nicht einmal primär ins Bewußtsein, doch kann es bewußt gemacht, in die «Vorstellung» erhoben werden – freilich nicht durch Introspektion, sondern durch transzendentalphilosophische Reflexion. Diejenige Handlung aber, die das System der notwendigen Handlungen in seiner Vollständigkeit ins Bewußtsein erhebt, ist selbst keine notwendige, sondern die freie Handlung, welche die notwendigen Handlungen durch einen Akt der Reflexion in systematisch geordneter Form aufstellt und in die Form des Wissens erhebt. Dies aber geschieht nicht etwa durch einen einzelnen, einmaligen Akt. Vielmehr ist die gesamte «Geschichte der Philo-

25 Cf. Kap. II, 3.

sophie» nichts als eine Sequenz fortschreitender, zunehmend erfolgreicher Versuche, das, was allem Bewußtsein zu Grunde liegt, durch Freiheit ins Bewußtsein zu heben: Der menschliche Geist komme erst «durch blindes Herumtappen zur Dämmerung, und geht erst aus dieser zum hellen Tage über.» Alle Philosophen «haben durch Reflexion die nothwendige Handlungsart des menschlichen Geistes von den zufälligen Bedingungen derselben absondern wollen; alle haben sie wirklich, nur mehr oder weniger rein, und mehr oder weniger vollständig, abgesondert; im Ganzen aber ist die philosophirende Urtheilskraft immer weiter vorgerückt und ihrem Ziele näher gekommen.» (GA I/2, 140–143, 146)

Man könnte diese Geschichte mit der «Kritik der reinen Vernunft» eine «Geschichte der reinen Vernunft» nennen (B 880); man könnte diesem provokanten Ausdruck aber auch noch eine andere Bedeutung geben. Die Wissenschaftslehre stellt das «System des menschlichen Wissens» auf, aber dieses liegt ihr selbst voraus; sie steht deshalb unter der Bedingung der Übereinstimmung mit diesem Vorausgesetzten. Die Philosophen, die dieses «System» aufstellen, sind somit «nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen; freilich nicht Zeitungsschreiber, sondern pragmatische Geschichtsschreiber.» (GA I/2, 147) Sie müssen das System des menschlichen Geistes finden, nicht *er*finden. Die freie Handlung der Nachzeichnung dieses Systems steht somit im Kontext einer «Geschichte der Vernunft» – aber sie entwirft auch selbst eine «Geschichte der Vernunft» – oder eine «Geschichte des Selbstbewußtseyns», wie Schelling sechs Jahre später im «System des transscendentalen Idealismus» formulieren wird.[26]

Doch andererseits ist das vom Historiographen des menschlichen Geistes Vorausgesetzte kein als vorhanden Gegebenes; es muß erst ins Bewußtsein gehoben werden, und zwar durch das Bewußtsein selbst. Hierzu bedarf es keiner bloßen Beschreibung eines Vorgefundenen, sondern seiner systematischen Explikation. Die pragmatische Geschichtsschreibung des menschlichen Geistes nimmt deshalb die Form einer transzendentalphilosophischen Rekonstruktion der notwendigen Handlungen des Bewußtseins an. Hier kongruieren der Geschichtsbegriff und der Wissenschaftsbegriff, die sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts und auch noch bei Kant unvermittelt gegenüberstehen (AA XX, 340–343): Die Historie des menschlichen Geistes *ist* seine Wissenschaft, und diese nimmt den Charakter seiner Historie an. Die Wissenschaftslehre begründet das System des Wissens durch die Aufstellung des absolut-ersten Grundsatzes sowie durch die Ableitung einer Reihe weiterer Sätze, die ihrerseits die einzelnen Wissenschaften – einschließlich der für Fichte stets inferioren Logik – begründen. Ferner muß sie die Vollständigkeit dieses Systems verbürgen, indem sie durch einen negativen Beweis zeigt, daß kein Satz zuviel aufgenommen sei, und durch einen positiven Be-

26 AA I/9, 92–229; cf. Kap. VIII, 2.

weis, daß der vorausgesetzte Grundsatz erschöpft sei und sich aus ihm kein weiterer Satz ableiten lasse – einen Beweis, den Fichte aus der Kreisstruktur des Systems, also aus der Rückkehr in sich zu führen beabsichtigt.

Doch obgleich er an die Begründungs- und Beweisstruktur der Wissenschaftslehre diesen hohen und von ihm im Detail konkretisierten Anspruch stellt, ist er sich der Bedingtheit seines Unternehmens wohlbewußt – entschieden besser, als seine Kritiker ihm zu unterstellen pflegen. Eine gravierende Unsicherheit resultiert aus dem für das Unternehmen unvermeidlichen Zirkel: Auch wenn die im Gang der Wissenschaftslehre von der Reflexion aufgefundenen Gesetze mit den hypothetisch als Regel des Verfahrens ihrer Auffindung vorausgesetzten übereinstimmten, so seien sie «doch selbst das Resultat von ihrer vorherigen Anwendung». Der Erweis der Richtigkeit des Systems auf Grund der Übereinstimmung des Vorausgesetzten und Aufgefundenen sei «ein negativer Beweiß, der bloße Wahrscheinlichkeit begründet.» Und «selbst bei der höchsten Einheit des Systems» bleibe «noch immer etwas übrig, das nie streng erwiesen, sondern nur als wahrscheinlich angenommen werden kann». (GA I/2, 144 sq.) Das dargestellte «System des menschlichen Wissens» sei schlechthin wahr, doch seine wissenschaftliche Darstellung habe nur Wahrscheinlichkeit. Und zu dieser methodologischen Kautele wie auch zur bereits berührten geschichtlichen tritt eine anthropologische hinzu: Der Mensch sei nicht bloß ein denkendes, sondern auch ein fühlendes Wesen, und seinem Gefühl komme eine eigentümlich-indirekte Korrektivfunktion zu: Etwaige Irrtümer in der Wissenschaftslehre würden durch bloßes Folgern perpetuiert, «wenn nicht oft das Gefühl durch Verursachung einer neuen Verirrung von der geraden Bahn des Räsonnements die alten Verirrungen berichtigte, und ihn nicht wieder dahin zurückleitete, wohin er durch richtige Folgerung nie wieder zurückgekommen wäre.» Durch diesen dreifachen Vorbehalt sichert Fichte die Fortdauer der erwünschten Perfektibilität der philosophierenden Urteilskraft – vermutlich nicht ohne Rückblick auf Aenesidemus-Schulze, der gegen die stabilisierenden, ja petrifizierenden Tendenzen des Grundlegungsprogramms der kritischen Philosophie Reinholdischer Provenienz die Anerkennung dieser Perfektibilität eingeklagt hatte.[27] Fichte pariert diese Forderung zunächst, indem er der Wissenschaftslehre systematische Abgeschlossenheit und den einzelnen Wissenschaften unendliche Perfektibilität zuspricht: «Man» – nämlich Aenesidemus-Schulze – habe somit «von einer erschöpfenden Wissenschaftslehre keine Gefahr für die ins Unendliche fortgehende Perfektibilität des menschlichen Geistes zu besorgen» (GA I/2, 137). Schließlich aber spricht Fichte auch der Wissenschaftslehre selbst aus den drei genannten Gründen solche Perfektibilität zu – und damit eröffnet er zugleich die Perspektive auf die zwei Jahrzehnte seiner ununterbrochenen Arbeit an ihrer Vervollkommnung.

27 Cf. Kap. II, 2.

2. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre

Dieser Gedanke der Perfektibilität steht fraglos im Kontrast zur apodiktischen Form des Vortrags dieser wie auch der späteren Fassungen der «Wissenschaftslehre» – doch eben wegen dieses Eindrucks ist es wichtig, sich vor Augen zu halten, daß wohl wenige Denker ein so ausgeprägtes Bewußtsein von der Kluft zwischen dem hohen Anspruch ihres Werkes und dessen überstürzter Ausarbeitung unter ungeheurem Zeitdruck gehabt haben wie Fichte. Daraus erklärt sich sein unausgesetztes Streben nach fortschreitender Vervollkommnung seines Ansatzes.[28] Er ist ja zunächst nicht einmal für ein allgemeines Publikum gedacht gewesen,[29] sondern, wie schon der Titel festhält, «als Handschrift für seine Zuhörer» – also als Basis für die Vorlesungen, die Fichte nun am Beginn seiner akademischen Lehrtätigkeit in Jena zu halten hatte. Zu Beginn dieser ersten Ausarbeitung seiner Wissenschaftslehre unterstreicht Fichte nochmals seine Absicht, die Philosophie «zum Range einer evidenten Wissenschaft» und den kritischen Idealismus zum «System der Vernunft» zu erheben. Er geht freilich nur den ersten Schritt auf diesem Wege, nämlich den Schritt der Ausarbeitung der – bei Kant vermißten – systematischen Grundlegung. Seine «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre» wird dadurch zur systematisch geschlossensten Durchführung des transzendentalen Idealismus, zu einem – nach den Kantischen Kritiken – weiteren Höhepunkt der Transzendentalphilosophie, der auch für die Philosophien Schellings und Hegels – trotz aller späteren Kritik des Details – prägende Kraft gehabt hat.

a) Das System der Grundsätze

Fichtes Grundlegungsprogramm knüpft einerseits an den Aufriß von Reinholds «Elementar-» oder «Fundamentalphilosophie» an, sofern er der «Wissenschaftslehre» «Grundsätze» vorausschickt, und zwar ebenfalls in einem der Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie noch vorgelagerten, beide einheitlich begründenden Systemteil. Doch ist es nicht mehr Reinholds «Satz des Bewußtseyns» oder ein vergleichbarer «Satz», den Fichte hier vorausschickt. Der «absoluterste, schlechthin unbedingte Grund-

28 Cf. GA I/2, 252, 254, sowie Fichte an Reinhold, 21. März 1797, GA III/3, 57 sq. – Eine erste, partielle Revision der «Grundlage» bietet bereits Fichtes Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rüksicht auf das theoretische Vermögen als Handschrift für seine Zuhörer. Jena/Leipzig 1795 – nahezu zeitgleich mit der ersten Gesamtpublikation des durch ihn revidierten Werkes.
29 Fichte an Lavater, 14. Juni 1794, GA III/2, 130.

satz» zeichnet sich nicht dadurch aus, daß er ein (vermeintlich) durch sich selbst bestimmter Satz ist, sondern daß er – wie auch die beiden weiteren, auf ihn bezogenen Grundsätze – die ursprünglichen Handlungen des menschlichen Geistes prägnant faßt. Die «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre» ist insgesamt nichts als die Aufstellung solcher Handlungen des Geistes, die Aufdeckung ihres internen Zusammenhangs und die Ableitung der Verstandes- und Vernunftbegriffe aus diesen Handlungen. In ihnen liegt ja, wie Fichte in der «Einladungsschrift» vorweggenommen hat, der «ganze Stoff einer möglichen Wissenschaftslehre». Das «Princip der Subjectivität überhaupt», auf das er sich gegen Reinhold beruft,[30] bedarf selber einer näheren Explikation. Damit thematisiert Fichte eine Dimension, die Kants Vernunftkritik zwar berührt, jedoch nicht in systematisch geschlossener Form entfaltet. Die «Wissenschaftslehre» hingegen ist eine systematische Explikation der letzten Gründe der Erkenntnis – als methodische Rekonstruktion des Systems der Handlungen des endlichen Geistes und damit des tiefsten Grundes alles Bewußtseins. Oder mit Fichtes Worten: Sie «soll seyn eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes»; sie suche dessen «Mechanismus» zu ergründen, ja «in das Innerste des Wesens des Ich» einzudringen (GA I/2, 365, 406, 414).

Trotz dieses prononciert vorgetragenen Anspruchs auf Wissenschaftlichkeit und systematisches Vorgehen erfolgt die Exposition des Systems keineswegs deduktiv. Der absoluterste Grundsatz läßt sich ohnehin – als erster – nicht aus vorangehenden ableiten und beweisen. Er ist vielmehr «aufzusuchen», und Fichte findet ihn mittels einer leicht nachvollziehbaren Operation: durch den Ausgang von irgendeiner «Thatsache des empirischen Bewußtseyns» oder von einem Satz, «den uns Ieder ohne Widerrede zugiebt». Hierfür wählt er den Satz A = A, als einen Satz, der «*schlechthin*, d. i. *ohne allen weiteren Grund*, gewiß» ist, und zwar nicht wegen seines Gehalts, von dem gar nicht die Rede ist, sondern durch seine Form. Diese versteht er implizit als diejenige eines hypothetischen Urteils: Wenn A, so A – und somit als einen notwendigen Zusammenhang X, «der *schlechthin*, und *ohne allen Grund* gesezt wird.» Ob A nun selber «gesezt» – also als existierend vorgestellt – wird oder nicht: Der notwendige Zusammenhang X «wenigstens ist *im* Ich, und *durch* das Ich gesezt», denn das Ich ist das Urteilende – und so gelangt Fichte «unvermerkt zu dem Satze: *Ich bin*» oder «Ich = Ich; Ich bin Ich», der nun ebenso «schlechthin gesezt» ist wie der Zusammenhang X: «Es ist demnach Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewußtseyns, daß vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesezt sey.» Dieses ist aber nicht durch irgend etwas Höheres gesetzt, sondern allein durch sich selbst, durch seine «reine Thätigkeit»: «Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Thätige, und

30 Cf. Kap. II, 3.

das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung, und That sind Eines und eben dasselbe; und daher ist das: *Ich bin*, Ausdruk einer Thathandlung» (GA I/2, 255–259).

Damit entdeckt Fichte nicht allein den absolutersten Grundsatz der Wissenschaftslehre: «*Das Ich sezt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn.*» Zugleich führt er einen für die «Grundlage» tragenden Begriff ein: den künstlich, in Analogie zu «Thatsache», gebildeten Ausdruck «Thathandlung» (GA I/2, 261). Das Sichsetzen des Ich ist ja nichts Vorfindbares, keine «Thatsache», sondern eben «That», «Handlung», also mit der charakteristischen Verdoppelung: «Thathandlung». Sie ist der Actus der Selbstsetzung des Ich als desjenigen, das allem empirischen Bewußtsein zu Grunde liegt. Eben deshalb ist sie selbst nicht in dem durch sie erst begründeten empirischen Bewußtsein durch Reflexion oder Introspektion aufzufinden. Es ist vielmehr die Signatur der Thathandlung, daß sie «unter den empirischen Bestimmungen unsers Bewustseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewustseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht.» (GA I/2, 255) Sie ist deshalb auch nicht mit dem ‹Selbstbewußtsein› im Sinne des ‹empirischen Selbstbewußtseins› gleichzusetzen, das wir durch das Personalpronomen «Ich» aussprechen, wenn wir uns sprachlich auf uns beziehen, um uns zu identifizieren. Vielmehr ist die «Thathandlung» diejenige reine, sich jeder Objektivierung entziehende Tätigkeit, die allem ‹Selbstbewußtsein› vorausliegt. Es geht Fichte hier nicht um eine ‹Theorie des Selbstbewußtseins›, und schon gar nicht um all die Zirkel, in die er sich hierbei verstrickt haben soll; es geht um Prinzipientheorie, um eine transzendentallogische Analyse der basalen Handlungsweisen des menschlichen Geistes.

Dieser Status der «Thathandlung» – dasjenige zu sein, was nicht unter den «Thatsachen des Bewußtseyns» vorkommen kann – legt fraglos ihrem Verständnis gravierende Hindernisse in den Weg – was Fichte wohlbewußt gewesen ist. An Reinhold schreibt er am 2. Juli 1795: «Der Eingang in meine Philosophie» (und d. h. eben: der Gedanke der Thathandlung des sich schlechthin setzenden Ich) «ist das schlechthin unbegreifliche; dies macht dieselbe schwierig, weil die Sache nur mit der Einbildungskraft und gar nicht mit dem Verstande angegriffen werden kann; aber es verbürgt ihr zugleich ihre Richtigkeit.» Und man glaubt Jacobi zu hören: «Jedes begreifliche setzt eine höhere Sphäre voraus, in der es begriffen ist, und ist daher, gerade darum nicht das höchste, weil es begreiflich ist.» (GA III/2, 344 sq.) Dennoch lassen sich sowohl die systemlogische als auch die philosophiegeschichtliche Stellung dieses Prinzips der «Thathandlung» erörtern. Fichte greift mit ihm weit hinter das Prinzip der Selbstgewißheit des (empirischen) Ich zurück, in dem Descartes das fundamentum inconcussum gefunden zu haben glaubte. Zudem ist dieses Ich sowohl von Descartes als auch vom späterem Cartesianismus als «Substanz» aufgefaßt worden, als «res cogitans», und somit zwar in strikter Differenz zur «res extensa», aber eben doch als «res», als etwas Vor-

handenes, als einfache Seelensubstanz – womit ja auch der Vorteil verbunden schien, aus der Einfachheit dieser Seelensubstanz ihre Unzerstörbarkeit, also ihre Unsterblichkeit beweisen zu können. Erst Kants Kritik des Paralogismus der rationalen Seelenlehre hat dieser substantialistischen Interpretation des Ich den Boden entzogen: Das Ich, das reine Selbstbewußtsein ist nicht Substanz, sondern ein logisches Prinzip, «eine bloß *intellectuelle* Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjects» (KrV B 278). Fichte steht in dieser Tradition eines von substanzphilosophischen Schlacken zur Subjektphilosophie geläuterten Cartesianismus. Das Ich ist nicht Substanz – es ist überhaupt nicht etwas irgendwie Vorhandenes, nicht etwas Ruhendes, das dann und wann tätig würde, sondern es ist reine Tätigkeit.

Durch diese – zunächst vermeintlich unverdächtige – Charakterisierung erhält das Ich jedoch ein Prädikat zugesprochen, das durch eine lange Tradition theologisch besetzt ist: «reine Tätigkeit» ist ja die Übersetzung von «actus purus». Und dies bleibt nicht das einzige theologische Prädikat: Als reine Tätigkeit ist das Ich nichts von etwas anderem Hervorgebrachtes; es setzt sich ja schlechthin selbst, ist also «causa sui» oder «ens a se». Im Blick auf die Binnendifferenzierung des Ich hat Jean Paul deshalb pointiert, aber nicht zu Unrecht, von Subjekt und Objekt als von den «Zwillingen der Aseität» gesprochen.[31] Doch auch wenn Fichte das reine, sich selbst setzende Ich der «Thathandlung» mit Begriffen faßt, die aus der philosophischen Theologie bekannt sind – weil Versuche, einen ersten Anfang zu denken, zuvor stets im Umkreis der Theologie verblieben sind –, wird seine transzendentallogische Analyse dadurch nicht selbst zur philosophischen Theologie; sie bleibt eine Analyse der Handlungen des – menschlichen – Geistes.

Dies bestätigen Fichtes Analyse der weiteren Handlungen dieses Geistes und seine Aufstellung der weiteren Grundsätze – nach dem ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz zunächst des zweiten, der Form nach unbedingten, dem Gehalt nach bedingten Grundsatzes und sodann des dritten, dem Gehalt nach unbedingten, der Form nach bedingten Grundsatzes. Auch hier geht Fichte wieder «von einer Thatsache des empirischen Bewustseyns aus»: vom Satz «– A nicht = A». Auch er werde von jedem ohne Beweis zugegeben, denn auch seine Form stehe wie diejenige des ersten Grundsatzes unter der «höchsten Form», der «Einheit des Bewustseyns». Doch sei die in ihm ausgedrückte «Form des Gegensetzens in der Form des Setzens so wenig enthalten […], daß sie ihr vielmehr selbst entgegengesetzt ist.» Zur Handlung des Setzens trete somit die weitere Handlung des Entgegensetzens als eine der Form nach selber unbedingte hinzu. Dem Gehalt nach aber sei das «Gegensetzen» auf das «Setzen» bezogen, das «– A» auf das «A» – und da zunächst

31 Jean Paul: Clavis Fichteana seu Leibgeberiana (Anhang zum I. komischen Anhang des Titans.). § 9. PLS 2/1, 95.

nichts gesetzt sei außer dem Ich, so sei durch das «Gegensetzen» dem «Ich» schlechthin ein «Nicht-Ich» entgegengesetzt.

Diese beiden Handlungen des Setzens des Ich und des Entgegensetzens des Nicht-Ich treten nun aber für Fichte in einen Gegensatz: Auch das Nicht-Ich als Produkt des Entgegensetzens werde im Ich gesetzt, und insofern sei das Ich nicht gesetzt; insofern es aber nicht gesetzt sei, könne das Nicht-Ich ihm nicht entgegengesetzt werden. Die Lösung dieses – noch weiter ausgeführten – Konflikts sieht Fichte in einer weiteren Handlung: in der Einschränkung von Ich und Nicht-Ich oder in der Teilbarkeit beider. Von der Realität, die im Bewußtsein sei, komme beiden ein Teil zu – dem Ich wie dem Nicht-Ich; dieses sei, was jenes nicht sei, «und umgekehrt». Diese Teilbarkeit wird jedoch nur von demjenigen Ich ausgesagt, das dem Nicht-Ich entgegenstehe – nicht vom «absoluten Ich» des ersten Grundsatzes, der «Thathandlung» –, und hierdurch sei dasjenige Ich, das dem Nicht-Ich entgegengesetzt sei, ebenso dem «absoluten Ich» entgegengesetzt. Diese Relation drückt Fichte durch seinen dritten Grundsatz aus: *«Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.»* Das Resultat der ersten Handlung also sei ein «Seyn», «Realität»; die zweite Handlung, das Entgegensetzen gegen diese Realität, sei «Negation», und die dritte, die Einschränkung, mit dem lateinischen Wort «Limitation» – und somit beansprucht Fichte, die drei Kategorien Realität, Negation und Limitation nicht wie Kant durch Rückgriff auf die Urteilstafel, sondern durch Analyse der drei ursprünglichen Handlungen des Ich abgeleitet zu haben (GA I/2, 267–272).

b) Theoretischer und praktischer Teil

Auf diesen «grundlegenden» Teil der «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre», der die «Grundsätze» exponiert, baut Fichte zwei weitere Teile: die «Grundlage des theoretischen Wissens» und die «Grundlage der Wissenschaft des Praktischen» – eine traditionelle Unterscheidung, die er bereits im Winter 1796/97, als er die Wissenschaftslehre «nova methodo» vorträgt, nicht mehr aufrechterhält. Zunächst aber schließt er den theoretischen und den praktischen Teil eng an die «Grundsätze» an, insbesondere an den dritten Grundsatz. Den Fortgang von ihm gewinnt er mittels einer gegenüber der Aufstellung der «Grundsätze» veränderten Methode: Er erschließt nicht mehr im Ausgang von einer «Thatsache des Bewußtseyns» die ursprünglichen Handlungen des menschlichen Geistes, sondern er sucht die im dritten Grundsatz enthaltenen entgegengesetzten Implikate als entgegengesetzte durch Reflexion zum Bewußtsein zu erheben und die Bedingungen für ihre Vereinigung zu formulieren – da sie ja um der Einheit des Bewußtseins willen nicht im Widerspruch gegen einander stehen können. So findet er im dritten Grundsatz die beiden Sätze *«Das Ich sezt das Nicht-Ich, als*

beschränkt durch das Ich» und *«das Ich sezt sich selbst, als beschränkt durch das Nicht-Ich»* – jenen als den Ausgangssatz des praktischen, diesen als Ausgang des theoretischen Teils der «Wissenschaftslehre».

Aber auch in diesem Satz findet Fichte durch Analyse wiederum zwei Sätze, die eine Handlung bzw. ein Leiden des Ich aussprechen: «*Das Nicht-Ich bestimmt* (thätig) *das Ich*» und «*Das Ich bestimmt sich selbst*» (GA I/2, 287) – und er sucht nun wiederum die Bedingung auf, unter der sie als vereinigt gedacht werden können; denn um der Wahrheit des dritten Grundsatzes willen müssen sie sich vereinigen lassen. Ihre mögliche Vereinigung zeigt Fichte, indem er in einem äußerst detaillierten und diffizilen Verfahren in diesen beiden Sätzen nochmals Gegensätze aufdeckt, die sich jeweils durch «Wechselbestimmung» ausgleichen lassen, sowie schließlich in der *«Synthetischen Vereinigung des zwischen den beiden aufgestellten Arten der Wechselbestimmung Statt findenden Gegensatzes»*. In diesem Zusammenhang führt Fichte den Begriff des «Anstoßes» ein: Der «Anstoß» sei zwar ohne das Tun des Ich vorhanden; er hemme die Tätigkeit des Ich, aber er werde zum «Anstoß» nur durch eben diese Tätigkeit: «seine Möglichkeit wird durch die Thätigkeit des Ich bedingt; keine Thätigkeit des Ich, kein Anstoß» – aber ebenso werde das Bestimmen des Ich durch sich selbst «bedingt durch den Anstoß; kein Anstoß, keine Selbstbestimmung». Hierdurch gewinnt der «Anstoß» eine Schlüsselstellung für die Erkenntnis des «Mechanismus» des Geistes: Nach dem gleichen Modell expliziert Fichte den Zusammenhang von «Unendlichkeit» und «Begrenzung» des Ich sowie den Begriff der «Einbildungskraft» als eines Vermögens, «das zwischen Bestimmung und Nicht-Bestimmung, zwischen Endlichem, und Unendlichem in der Mitte schwebt». Hierdurch sieht er schließlich die dem theoretischen Teil der «Wissenschaftslehre» gestellte Aufgabe, «die entgegengesezten, Ich und Nicht-Ich zu vereinigen», als befriedigend gelöst und diesen Teil somit als «vollkommen beschlossen» an: «Das Nicht-Ich ist selbst ein Produkt des sich selbst bestimmenden Ich, und gar nichts absolutes, und ausser dem Ich geseztes.» Der zunächst problematische Satz «Das Ich sezt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich», erhalte hierdurch «apodiktische Gewißheit» – und so erweise sich die durch ihn beschriebene Handlung als *«ein ursprünglich in unserm Geiste vorkommendes Faktum»*, nicht allein als «ein Faktum des reflektierenden Bewußtseyns», sondern als ein «in unserm Geiste ursprünglich, unabhängig von unsrer Reflexion vorhandnes» Faktum. Allerdings gelange die theoretische Philosophie nicht über diese «Wechselwirkung» des Ich mit sich hinaus (GW I/2, 283–384).

Methodisch ähnlich sucht Fichte den ersten aus dem dritten Grundsatz abgeleiteten Satz *«das Ich sezt sich als bestimmend das Nicht-Ich»*, also den Hauptsatz der praktischen Wissenschaftslehre, zu erweisen – gemäß dem Methodenprinzip: «Alle Widersprüche werden vereinigt durch nähere Bestimmung der widersprechenden Sätze» (GA I/2, 392). Doch statt einer aus-

führlichen, analogen Analyse greift er hier die «Haupt-Antithese» heraus, «die den ganzen Widerstreit zwischen dem Ich, als Intelligenz, und insofern beschränktem, und zwischen eben demselben, als schlechthin geseztem, mithin unbeschränktem Wesen umfaßt; und uns nöthiget als Vereinigungsmittel ein praktisches Vermögen des Ich anzunehmen.» Auf diesem Wege gelangt er zur Aufstellung weiterer Handlungen des Geistes – und auch zu einer partiellen Konkretion und Revision des theoretischen Teils der «Wissenschaftslehre». Insbesondere dem Begriff des «Strebens» schreibt Fichte hier eine fundamentale Bedeutung zu: «Dieses unendliche Streben ist in's unendliche hinaus die *Bedingung der Möglichkeit alles Objekts:* kein Streben, kein Objekt.» Hierdurch aber wird die – auf das Objekt gerichtete – «Intelligenz» selber vom praktischen Vermögen abhängig, und damit die theoretische Vernunft von der praktischen. Fichte gibt hier Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft (AA V, 119–121) nicht allein eine erheblich ausführlichere Begründung; er radikalisiert sie, indem er die theoretische Tätigkeit insgesamt von der praktischen abhängig macht. Und auch der Gedanke des «absoluten Ich», der am Anfang der «Wissenschaftslehre» steht, erweist sich nun als ein Gedanke, der selbst erst im Kontext des praktischen Teils seine Bestimmung finden kann – als eine «Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muß, die aber für unser Bewußtseyn unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar, [wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion] vorkommen kann.» So findet Fichte erst hier den «Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, praktischen, und intelligenten Wesen des Ich», und somit den gesamten «Mechanismus» des Geistes, «das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen umfaßt, und erschöpft. Ursprüngliche Idee unsers absoluten Seyns: Streben zur Reflexion über uns selbst nach dieser Idee: Einschränkung, nicht dieses Strebens, aber unsers durch diese Einschränkung erst gesezten *wirklichen Daseyns* durch ein entgegengeseztes Princip, ein Nicht-Ich, oder überhaupt durch unsre Endlichkeit: Selbstbewußtseyn und insbesondre Bewußtseyn unsers praktischen Strebens: Bestimmung unsrer Vorstellungen darnach: (ohne Freiheit, und mit Freiheit) durch sie unsrer Handlungen» (GA I/2, 385–414).

c) Idealismus und Realismus

Fichtes Exposition der notwendigen Handlungen oder «Reflexion» des Ich durch die freie, «künstliche Reflexion» der transzendentalphilosophischen Analyse ist jedoch nicht allein durch diese Methode in der zeitgenössischen Diskussion verankert. In ihr verbindet sich die Analyse der Handlungen des Ich mit der durch Kant vorbereiteten und durch Jacobi ausgelösten Debatte um Idealismus und Realismus, und die Einsicht in den «Mechanismus des

menschlichen Geistes» entscheidet zugleich diese Debatte – und zwar eher im Sinne Kants. Fichte stellt seine Lösung deshalb unter den Titel des «kritischen Idealismus» (GA I/2, 324) – also unter den von Kant in den «Prolegomena» (AA IV, 375) an die Stelle der früheren Rede vom «transzendentalen Idealismus» gesetzten Titel.

Entgegen dem Eindruck, den der Beginn der «Wissenschaftslehre» mit dem schlechthinnigen Sichsetzen des Ich schon auf Fichtes Zeitgenossen gemacht hat und noch heute auf viele Rezipienten macht, lehrt sie ja keineswegs den von Jacobi in seiner Beilage «Ueber den transscendentalen Idealismus» zum «David Hume» prognostizierten «kräftigsten Idealismus», der sich «selbst vor dem Vorwurfe des spekulativen Egoismus» nicht fürchtet (JWA 2, 112). Von solchem «dogmatischen Idealismus» hält Fichte sich nicht weniger fern als vom «dogmatischen Realismus», der von einem bewußtseinsunabhängig Vorhandenen ausgeht. Die sowohl im theoretischen als auch im praktischen Teil der «Wissenschaftslehre» aufgestellten «Synthesen» zielen vielmehr darauf, die an den Anfang gestellten Entgegensetzungen von «Ich» und «Nicht-Ich» zu überwinden. Sie zeigen, daß auch das «Nicht-Ich» ein vom «Ich» gesetztes ist, wie auch umgekehrt das «Ich» sich erst dem «Anstoß» seitens des «Nicht-Ich» verdankt – daß weder eine absolute Tätigkeit des Ich noch des Nicht-Ich stattfindet, sondern ein «Wechsel», dessen Grund von der «Wissenschaftslehre» nicht mehr erhellt werden kann: «der lezte Grund alles Bewußtseyns ist eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst vermittelst eines von verschiednen Seiten zu betrachtenden Nicht-Ich.» Deshalb spricht Fichte hier vom «Ding an sich» als von etwas im Ich, das doch nicht im Ich sein solle, also von etwas Widersprechendem, «das aber dennoch als Gegenstand einer nothwendigen Idee allem unsern Philosophiren zum Grunde gelegt werden muß» – denn: «Auf dieses Verhältniß des Dinges an sich zum Ich gründet sich der ganze Mechanismus des menschlichen, und aller endlichen Geister.» (GA I/2, 413 sq.) Und aus dieser Analyse der Handlungen des Ich folgt unmittelbar die erkenntnistheoretische Option: Die «Wissenschaftslehre» huldigt ebensowenig einem dogmatischen Idealismus wie einem dogmatischen Realismus; vielmehr sucht sie diesen «Widerstreit zu lösen, und den Mittelweg zwischen Idealismus und Realismus aufzuzeigen». Konsequent sagt Fichte von ihm, daß man ihn «auch einen Real-Idealismus, oder einen Ideal-Realismus nennen könnte» (GA I/2, 324, 412).

d) Kritizismus und Spinozismus

Angesichts dieses dezidierten Plädoyers für einen «kritischen Idealismus» im genannten Sinne eines «Ideal-Realismus» (oder umgekehrt) überrascht Fichtes Behauptung, daß es «zwei völlig consequente Systeme giebt; das Kritische, welches diese Grenze [sc. des «Ich bin»] anerkennt, und das Spinoza-

nische, welches sie überspringt.» (GA I/2, 264) Mit ihr schließt er sich insofern Jacobi an, als dieser das System Spinozas als das einzig konsequente Vernunftsystem darstellt (JWA 1, 18, 87), doch geht er über ihn hinaus, sofern er diesem konsequenten System als ein zweites den Kritizismus entgegenstellt. Hiermit diagnostiziert bereits er den Kontrast von Dogmatismus und Kritizismus als Signatur der zeitgenössischen philosophiegeschichtlichen Situation. In seinem Dictum spiegelt sich jedoch nicht allein die zufällige geschichtliche Situation, wie sie durch die etwa zeitgleiche Veröffentlichung des Kantischen Kritizismus und die Einführung der Philosophie Spinozas entstanden ist. Über die bloße Gleichzeitigkeit ihres Auftretens hinaus stehen die beiden konkurrierenden Ansätze in einer eigentümlich gespannten Analogie: Ungeachtet ihrer philosophischen Differenz treten beide mit einem Anspruch auf Totalität und Stringenz auf, der sie in eine strukturelle Analogie bringt: Der Kritizismus stelle das absolute Ich «als schlechthin unbedingt und durch nichts höheres bestimmbar auf» und sei in seiner konsequenten Form Wissenschaftslehre; der Dogmatismus suche den Kritizismus zu überbieten «in dem höher seyn sollenden Begriffe eines *Dinges* (Ens)» – und so sei er in seiner konsequenten Form Spinozismus (GA I/2, 279). Doch Fichtes Beurteilung beider Systeme als «consequent» besagt schon hier nicht, daß es zwei gleichrangige Systeme gebe. Denn dieser, über das Ich hinausliegende Begriff des «Ens» werde «völlig willkührlich als der schlechthin höchste aufgestellt». Deshalb sei das System Spinozas zwar «völlig consequent, und unwiderlegbar […]; aber es ist grundlos; denn was berechtigte ihn denn über das im empirischen Bewußtseyn gegebne reine Bewußtseyn hinaus zu gehen?»

Doch ungeachtet dieser Grundlosigkeit diagnostiziert Fichte eine inhaltliche Nähe des kritischen und des dogmatischen Systems – und damit das spezifische Verhältnis, das ihn damals bei Hölderlin in den «Verdacht des Dogmatismus» bringt[32] und das Jacobi später die Wissenschaftslehre Fichtes einen «umgekehrten Spinozismus» nennen und ihn sagen läßt, er habe zuerst «durch die Vorstellung eines *umgekehrten* Spinozismus» den Weg in Fichtes Wissenschaftslehre gefunden (JWA 2, 195). Auch Fichte sieht Spinozas Philosophie als ein seiner Wissenschaftslehre verwandtes Unternehmen an, «das nothwendige Streben, die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntniß hervorzubringen. Diese Einheit ist in seinem System; und der Fehler ist bloß darin, daß er aus theoretischen Vernunftgründen zu schließen glaubte, wo er doch blos durch ein praktisches Bedürfniß getrieben wurde: daß er etwas wirklich gegebnes aufzustellen glaubte, da er doch bloß ein vorgestektes, aber nie zu erreichendes Ideal aufstellte. Seine höchste Einheit, werden wir in

32 Hölderlin an Hegel, 26. Januar 1795. Br I, 19. – Fichte, so Hölderlin, scheine «auch wirklich auf dem Scheidewege gestanden zu sein oder noch zu stehen, – er möchte über das Faktum des Bewußtseins in der *Theorie* hinaus.»

der Wissenschaftslehre wieder finden; aber nicht als etwas, das *ist*, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden *soll*, aber nicht *kann*.» (GA I/2, 264) Und dieses praktische Bedürfnis, das den Dogmatiker über das Ich hinaustreibt, charakterisiert Fichte weiter unten als «das Gefühl der Abhängigkeit unseres Ich, in sofern es praktisch ist, von einem schlechterdings nicht unter unserer Gesezgebung stehenden und in sofern freien Nicht-Ich». Gleichwohl schreibt er auch dem Dogmatiker «das Gefühl einer nothwendigen Unterordnung und Einheit alles Nicht-Ich unter die praktischen Gesetze des Ich» zu. Doch mißverstehe der Dogmatiker diese Einheit so, daß sie «als Gegenstand eines Begriffes etwas ist, das da ist». Sie sei aber vielmehr «als Gegenstand einer Idee, etwas das da seyn *soll* und durch uns hervorgebracht werden soll». Das Ding jedoch, in dem der Spinozismus vermeintlich über den Kritizismus hinausgehe, sei lediglich «das Substrat der Theilbarkeit überhaupt oder die höchste Substanz, worinne beide, das Ich und das Nicht-Ich […] gesezt sind.» Der Spinozismus bleibe somit beim zweiten oder dritten Grundsatz der «Wissenschaftslehre» stehen, und da deren theoretischer Teil auf diese Grundsätze gebaut sei, sei er «der systematische Spinozismus; nur daß eines Ieden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist» (GA I/2, 281 sq.). Damit stellt Fichte selber die Verbindung zwischen den beiden zentralen Begriffen der beiden «consequenten» Traditionen her – zwischen dem «Ich» und der «Substanz» –, eine Verbindung, die Hölderlin und Schelling kurz darauf programmatisch aussprechen. Und Fichte bekräftigt diese Nähe, indem er Reinhold über Schellings Rezeption seiner «Einladungsschrift» berichtet: «Besonders lieb ist mir sein Hinsehen auf Spinoza: aus deßen System das meinige am füglichsten erläutert werden kann.» (GA III/2, 347 sq.)

IV. Schellings Rezeption der Wissenschaftslehre

1. Form der Philosophie

Im glücklichen Besitze der ersten Bogen der «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre», ein halbes Jahr vor ihrer Veröffentlichung in Buchform, schreibt Schelling am Dreikönigsabend 1795 an Hegel, er schätze sich glücklich, einer der ersten zu sein, «die den neuen Helden, Fichte, im Lande der Wahrheit begrüßen» (AA III/1, 17) – und sei es auch nur mit einem Echo seiner eigenen Konzeption, in das freilich noch einige andere Töne hineinklingen, die sich nicht immer mit dem ursprünglichen Ton Fichtes verbinden, sondern ihn mehrfach überlagern und verzerren. Diesen Willkommensgruß bringt er Fichte, als dem Autor der «Aenesidemus-Rezension» und der «Einladungsschrift», mit seiner Schrift «Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt» dar. Am 9. September unterzeichnet Schelling das Nachwort zu ihr, und gut zwei Wochen später, am 26. September 1794, sendet er sie an Fichte – mit der Zusicherung, seine Schrift sei «vorzüglich in Bezug auf Ihre lezte Schrift, die der philosophischen Welt neue, große Aussichten eröffnet hat, geschrieben und zum Theil wirklich durch sie veranlaßt» (AA III/1, 12). Schelling betont dies auch in der «Formschrift» selber – obschon er hier eingangs hervorhebt, er habe die Gedanken seiner Abhandlung «einige Zeit schon mit sich herumgetragen», angeregt durch sein Studium der «Kritik der reinen Vernunft», aber auch Reinholds und Aenesidemus-Schulzes und schließlich durch Salomon Maimons «neueste Schrift»[33] (AA I/1, 265–267). Diese Auskunft ist schon deshalb glaubhaft, da Schellings Bekanntschaft mit Kant so weit zurückreicht wie diejenige Fichtes – nämlich in das Jahr 1790. Auch das Studium der Schriften Reinholds hat Schelling – angeregt durch das «Reinholdisiren» im Tübinger Stift – früh aufgenommen: Schon das erste der beiden (verlorenen) Magister-Specimina von 1792 gilt der «Möglichkeit einer Philosophie ohne Beinamen, nebst einigen Bemerkungen über die Reinholdische Elementarphilosophie» – während Fichte sich wohl erst Ende 1793 im Umkreis seiner «Aenesidemus-Rezension» mit Reinhold auseinandergesetzt hat. Und auch Aenesidemus-Schulze ist Schelling nicht allein durch Fichte bekannt geworden, sondern durch eigene Lektüre.[34]

33 Salomon Maimon: Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philalethes an Aenesidemus. Berlin 1794.

34 Tanja Gloyna: Kosmos und System. Schellings Weg in die Philosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 219–222.

a) *Wissenschaftsform*

Damit ist die bereits kanonische personelle Ausgangssituation der nachkantischen Philosophie – wenn auch ohne Erwähnung der Rolle Jacobis – ein weiteres Mal bestätigt. Bestätigt wird durch Schellings «Formschrift» aber auch das Ausgangsproblem – schon mit der Kernaussage, mit der sie einsetzt: «Die Philosophie ist eine *Wissenschaft*». Sie unterscheidet sich von Fichtes «Einladungsschrift» (GA I/2, 112) – zunächst – nur durch die fehlende Hervorhebung des unbestimmten Artikels. «Wissenschaft» sei ein Ganzes unter einer Einheit, die durch einen «Grundsatz» gegeben werde: «Wissenschaft ist demnach nur durch einen *Grundsatz* möglich» – und zwar durch *einen* Grundsatz. Als oberste Bedingung sei er schlechthin-unbedingt; als Grundsatz müsse er aber Inhalt und Form haben, und da keines von beiden dem anderen vorhergehen könne, seien Inhalt und Form gleicherweise schlechthin-unbedingt und somit «durch einander wechselseitig bedingt».

Mit der Rückführung der Wissenschaftsform auf die Ableitung des Ganzen vom *einen* Grundsatz schließt auch Schelling sich ebenfalls letztlich an Kants Rede vom *einen* Prinzip, vor allem jedoch an das Programm an, das Reinhold für die Grundlegung der Philosophie als Wissenschaft entworfen hat – freilich ohne es nach Aenesidemus-Schulzes «siegender Evidenz» (AA I/1, 297) noch mit Hilfe des «Satzes des Bewußtseyns» durchzuführen. Insofern unterscheidet er sich in nichts von Fichte. Mit seiner starken Akzentuierung der wechselseitigen Begründung weicht er jedoch von Fichte ab – und ebenso durch seine Unterscheidung von materialer und formaler Form (AA I/1, 270). Er schiebt sie erst nachträglich in die Abschnitte II und III seines Textes ein, integriert sie aber nicht wirklich in den Kontext und grenzt die Einschübe durch Klammern ab.[35] Schon dies ist ein deutliches Zeichen für die Eile, mit der er seine «Formschrift» niedergeschrieben und veröffentlicht hat. Er führt seine neue Unterscheidung auch nicht prägnant ein: Zunächst bezeichnet sie das Verhältnis zwischen der allgemeinen Form aller Wissenschaften und der besonderen Form einzelner Wissenschaften, sogleich darauf aber einen je eigentümlichen Primat des Inhalts bzw. der Form einer Wissenschaft, der die geforderte «wechselseitige» Begründung von Inhalt und Form zu gefährden droht. Die Unterscheidung einer materialen Form, «die dem Inhalt ursprünglich zukommt», von einer formalen Form, «unter der er gesetzt ist», läßt die «Form» gleichsam zweimal auftreten – als ‹Form des Inhalts› und als ‹Form überhaupt› –, und diese Dominanz des Formbegriffs findet ihren Niederschlag ja bereits im Titel der «Formschrift» wie auch in der häufigen Rede von einer gesuchten «Urform».

Schelling überspringt aber noch zwei weitere Themen, denen im Begrün-

35 AA I/1, 268–278; cf. Henrich: Grundlegung aus dem Ich, 1613 sqq.

dungsgang von Fichtes «Einladungsschrift» zentrale Bedeutung zukommt: die Aufgabe der Wissenschaftslehre, *Gewißheit* für die menschliche Erkenntnis zu gewinnen, und die Fundierungsfunktion der Wissenschaftslehre in Beziehung auf die «Handlungsart des menschlichen Geistes». «Beides läßt sich in der Feststellung zusammenfassen, daß die epistemologische Begründungsdimension der Wissenschaftslehre, die für Fichte immer eine primäre Bedeutung hatte, von Schelling gegenüber dem systematischen Zusammenhang von Sätzen und Formen zurückversetzt wird in eine allenfalls untergeordnete Rolle.»[36] Schelling legt kein Gewicht darauf, daß diese Sätze insgesamt Handlungen des menschlichen Geistes sind, obschon er im Rückblick auf Reinholds «Satz des Bewußtseyns» Akte des menschlichen Geistes unterscheidet (AA I/1, 284). Und noch ein weiterer Begriff, dem für den Denkweg von Kant zu Fichte tragende Bedeutung zukommt, fehlt eigentümlicher Weise in der «Formschrift» fast völlig: der Systembegriff. Die systematische Funktion dieses Begriffs wird ausschließlich vom Begriff einer «Wissenschaft der lezten Bedingungen der Philosophie» wahrgenommen, die Schelling wahlweise «entweder Propädevtik der Philosophie, Elementarphilosophie, (Philosophia prima)» oder «Theorie (Wissenschaft) aller Wissenschaft, Urwissenschaft» nennt (AA I/1, 272).

b) Urform der Wissenschaft

Schellings Interesse richtet sich ganz auf die Exposition des «Grundsatzes aller Grundsätze, der die Bedingungen alles Innhalts und aller Form einer Wissenschaft, insofern beide wechselseitig durch einander begründet werden, enthält» (AA I/1, 279). Durch ihn sieht er die «Urform» des menschlichen Wissens bestimmt, und dem Präfix «Ur-» – vor allem in den Wendungen «Urform» und «Urinnhalt» – kommt im Kontext seines Grundlegungsprogramms der Wissenschaft erstmals eine tragende Rolle zu. Dieses Programm entwickelt Schelling schrittweise – nicht im Sinne eines Rückgangs in der Reihe der Bedingungen bis zu einem obersten «absolut-categorischen» Grundsatz, sondern durch Analyse des Begriffs eines solchen Grundsatzes: «Ein solcher nämlich kann nur durch sich *selbst* bestimmt, nur durch *seine eigne Merkmale* gegeben seyn» – also durch das *eine* «Merkmal der absoluten Unbedingtheit». Der Inhalt dieses Grundsatzes müsse somit etwas sein, «das ursprünglich schlechthin gesezt ist, dessen Geseztseyn durch nichts ausser ihm bestimmt ist, das also sich selbst (durch absolute Caussalität) sezt.» Es ist somit ein Kandidat zu suchen, auf den dieses Signalement zutrifft – etwas, «das gesezt ist, nicht weil es *gesezt ist*, sondern weil es selbst das *Sezende* ist. Dieses ist nichts anders als das ursprünglich durch sich selbst gesezte *Ich*, welches durch alle angegebene

36 Ibid., 1609, 1651.

Merkmale bezeichnet wird.» Erst an dieser Stelle tritt das «Ich» in den Argumentationsgang ein. Es hat hier sogar eine entschieden stärkere Präsenz als in Fichtes «Einladungsschrift», die das Ich im Vorgriff auf die «Grundlage» zunächst in hypothetischer Form einführt, während Schelling es als Antwort auf die Frage nach dem Etwas einführt, das den Bedingungen genügt, die für den obersten Grundsatz erfüllt sein müssen: Allein das Ich setze sich selbst, es sei «absolute Caussalität» – ‹causa sui›, hätte er sagen können. Der gleichsam empirischen Methode des Auffindens haftet freilich noch ein Rest von Ungewißheit an – denn es könnte ja mehrere Kandidaten für solche Unbedingtheit geben, wie der Begriff des «notwendigen Wesens» ja auch nicht ausschließt, daß es mehrere solcher ‹notwendiger Wesen› geben könne. «Gott» zumindest wäre ein naheliegender Kandidat solcher «absoluten Caussalität». Doch Schelling schließt derartige Bedenken aus: wir seien «ausser Gefahr, noch irgend etwas anders zu finden, das durch alle diese Merkmale [oder eigentlich nur durch das eine Merkmal der schlechthinnigen Unbedingtheit] bestimmt wäre.» (AA I/1, 279 sq.)

Aber auch, wenn im Ich die Form durch den Inhalt und der Inhalt durch die Form gegeben, wenn somit durch den Rückgang auf die Bewegung des Sichsetzens des Ich der von Schelling beschworene «magische Kreis» der Verweisung von Form auf Inhalt und von Inhalt auf Form durchbrochen und dasjenige gefunden ist, das dem geforderten Merkmal der Unbedingtheit genügt, so ist der Akt der Selbstsetzung des Ich dennoch kein «Grundsatz» oder gar «oberster Grundsatz» einer oder gar *der* Wissenschaft. Hierzu wird er erst durch die Formel, die diese Bewegung des Sichsetzens beschreibt: «*Ich ist Ich*. (*Ich* ist der Innhalt des Grundsatzes – *Ich ist Ich* die materiale und formale Form, die einander wechselseitig herbeiführen.)» Nach dem Vorbild von Fichtes Entfaltung dieses Gedankens leitet Schelling von diesem obersten Grundsatz zu einem zweiten über: *«Nichtich ist nicht Ich»*, der nur seiner Form nach unbedingt sei, und nochmals weiter zum dritten Grundsatz, der nur seinem Inhalt nach unmittelbar unbedingt sei. Die Exposition des *einen* Grundsatzes erweist sich also – wie schon für Fichte – näher als Aufstellung dreier Grundsätze, von denen jedoch nur der erste schlechthin-unbedingt sei, während die beiden folgenden nur der Form bzw. dem Inhalt nach unbedingt seien. Doch während Schelling sich hierin an Fichte anschließt, lassen seine Methode der Ableitung wie auch seine Resultate vermuten, daß ihm hierbei die ersten ausgegebenen Bogen von Fichtes «Grundlage» noch nicht vorgelegen haben.

Gleichwohl sieht Schelling mit dieser Exposition der drei Grundsätze die «Urform aller Wissenschaft» aufgestellt: «die Form der *Unbedingtheit*, der *Bedingtheit* und der durch *Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit*». Hiermit sieht er die Aufgabe als «gelöst» an, die er sich in der «Formschrift» gestellt hat (AA I/1, 285 sqq.). Vor einer systematischen Ausführung dieses Ansatzes bleibt ihm nur noch eine Einordnung dieser Lösung in die Tendenzen der

neueren Philosophie seit Descartes. Zu Spinozas Stellung in diesem Prozeß weiß Schelling hier noch wenig zu sagen, mehr schon zu Leibniz. Der Schwerpunkt dieser Ausführungen liegt jedoch in der Auseinandersetzung mit Kant: Dieser sei der Aufstellung dieser «Urform allen Denkens» zwar nahegekommen, aber mit ihr doch «noch nicht ganz im Reinen» gewesen, und so habe er nicht gesehen, «daß die Formen der *Relation* nicht nur allen übrigen zu Grunde liegen, sondern wirklich identisch mit der Urform, (der analytischen, der synthetischen, und der gemischten), seien». Auch Reinholds Deduktion der kategorialen Formen nimmt Schelling nicht von dieser Kritik aus, obschon er ihr bescheinigt, sie sei doch wenigstens «in *formaler* Rücksicht ein Meisterstück philosophischer Kunst». Seine eigene Antwort auf die Frage, «woher die Momente, (der Quantität, Qualität und Modalität), wornach diese abgeleitete Formen geordnet sind, herkommen», fällt allerdings überraschend knapp aus: Sie seien «unmittelbar mit dem obersten Grundsatz gegeben, und hätten ganz bloß aus ihm – auf die einfachste Art – als etwas *gegebenes* entwikelt werden können.» (AA I/1, 294, 297)

Diese Versicherung genügt jedoch schwerlich als Hinweis auf die Lösung des Zusammenhangs der kategorialen Form bzw. der Urteilsformen mit der Bewegung des Sichselbstsetzens des Ich. Eher erscheint sie als Ausflucht und als ein Schwanken, «das (mit Platon) an der Eigenständigkeit und primären Bedeutung der Formelemente ebenso wie (mit Fichte) an der grundlegenden Bedeutung der epistemischen Konstitutionsakte festzuhalten sucht.»[37] Schelling hat sich noch nicht von der traditionalen, platonischen Auffassung gelöst, obschon er durch die geistige Situation Tübingens nicht allein mit der Transzendentalphilosophie, sondern auch mit der ihr seit Reinhold innewohnenden Tendenz zur subjektivitätstheoretischen Ausformung vertraut ist. Er charakterisiert sogar die gesamte neuzeitliche Philosophiegeschichte als Bewegung hin zu einer Wissenschaft, «die bloß *logisch* zu Werke geht, und die mit nichts, als dem durchs Ich, (durch Freiheit und Autonomie des Ichs,) gegebnen zu thun hat» (AA I/1, 287). Mit diesem Rekurs auf das Logische schließt Schelling stärker an Kants Begriff der transzendentalen Logik an – gegenüber Fichtes Abwertung der Logik. Entscheidend ist aber hier sein Bewußtsein der Wende von der vormaligen Metaphysik hin zu einer Grundlegungswissenschaft, die sich als Selbstexplikation der Vernunft versteht. Das neue Wissen, daß alles durch das Ich gegeben sei und es keine diesem Ich entgegenstehende, nicht durch es selbst gesetzte Objektivität gebe, werde «das Gerede von *objektiven* Beweisen für's Daseyn Gottes» und «für die *objektive Existenz* einer Unsterblichkeit» verstummen lassen und ebenso das verständnislose «beständige Fragen: ob ein Ding an sich existire?» Von dieser neuen Wissenschaft erwartet Schelling ferner, daß sie die Forderung nach der «Einheit des Wissens, des

37 Ibid., 1677.

Glaubens, und des Wollens» endlich einlöse und damit dieses «lezte Erbe der Menschheit» antrete (AA I/1, 287, 299 sq.).

2. Das Ich als Hen kai Pan der Philosophie

Schellings Naherwartung eines «lezten Schrittes der Philosophie» verstärkt sich noch in den folgenden Monaten, im unmittelbaren Anschluß an die «Formschrift»: «daß wir nun sobald, als es meinen sichersten Erwartungen nach geschehen muß, auf dem höchsten Punkte stehen werden.» Mit Kant sei die Morgenröte aufgegangen, und wenngleich im sumpfigen Tale noch einige Nebel hingen, so müsse doch die Sonne, deren Glanz bereits die höchsten Berggipfel überstrahle, auch durch diese Nebel hindurchbrechen und «in die tiefsten Winkel Licht und Leben ausstrahlen» (AA III/1, 21). Am 4. Februar 1795, als er Hegel gegenüber diese Zuversicht begeistert ausspricht, schreibt er bereits an seiner «Ichschrift»[38] – und nicht allein, um einen ohnehin fortschreitenden Prozeß zu begleiten, sondern um an der Zerstreuung der Nebel tatkräftig mitzuwirken – auch über den engeren Umkreis der Philosophie hinaus. Ziel seiner «Ichschrift» ist es, durch eine «gänzliche Umkehrung der Principien der möglichen Philosophie», also durch eine «zweite Revolution», nicht bloß das «Eigenthum der Schule» zu sichern und zu mehren, sondern «in's Leben selbst» überzugehen oder – mit Jacobi – «Daseyn zu enthüllen und zu offenbaren» (AA I/2, 76 sq., cf. JWA 1, 29). Gegenüber Obereit bezeichnet Schelling sie als einen Beitrag zur «Nationalerziehung», ja zu den «Mysterien [...], in welche der Jüngling stufenweise eingeweiht wird». In ihnen soll die «neue Philosophie» «die lezte Enthüllung seyn, die man dem erprobten Schüler der Weisheit wiederfahren ließe» (AA III/1, 47).

a) Die Vollendung der kritischen Philosophie

Doch trotz dieser Ausweitung des Programms und der emphatischen Wendungen, in denen Schelling sie empfiehlt, hält er weiterhin fest am bereits kanonischen und von ihm schon in der «Formschrift» geteilten Programm. Die «lezte Enthüllung» besteht eben in der Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft, und zwar dadurch, daß die Resultate der kritischen Philosophie «auf die lezten Principien alles Wissens» zurückgeführt und hierdurch begründet werden. Hierfür allerdings gilt es, den «Geist» der kritischen Phi-

38 Schelling: Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. Tübingen 1795. AA I/2, 64–175.

losophie vom «Buchstaben» zu scheiden und einzusehen, «daß der ganze Gang der Kritik der reinen Vernunft unmöglich der Gang der Philosophie als Wissenschaft seyn könne». Schelling listet hier die mittlerweile lange Reihe der Einwände auf, die seit Reinholds «Elementarphilosophie» gegen Kant erhoben werden: insbesondere den Mangel eines letztlich fundierenden Prinzips, das Verhältnis der Anschauungsformen Raum und Zeit zur transzendentalen Deduktion, deren innere Beweisstruktur und schließlich die Unverbundenheit von theoretischer und praktischer Philosophie (AA I/2, 71–73). All diese Mängel sucht Schelling nun durch die Aufstellung eines höchsten Prinzips zu beseitigen – und hierdurch, gemeinsam mit Fichte, den «vollendeten Kriticismus» heraufzuführen.

In der Anfangsphase seiner Arbeit an der «Ichschrift» erhält Schelling von Fichte die ersten Bogen der «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre» – und am Dreikönigsabend 1795 schreibt er an Hegel, seine Prophezeiungen hätten ihn nicht getäuscht: «Segen sei mit dem großen Mann! Er wird das Werk vollenden!» (AA III/1, 17). Dieses Bekenntnis deutet auf eine große Nähe zu Fichte, und auch Fichte äußert gegenüber Reinhold, Schellings «Ichschrift» sei «ganz Commentar der meinigen» (GA III/2, 347). Gleichwohl versichert Schelling in der Vorrede, daß er «die hier vorgetragnen Ideen meinem eignen Nachdenken verdanke» (AA I/2, 70) – und dies mit besserem Recht als in der «Formschrift». Obgleich nur wenige Monate die beiden Schriften von einander trennen, deutet sich mit der «Ichschrift» ein eigenständiger Ansatz Schellings und zugleich eine neue Phase in der Entwicklung der nachkantischen Philosophie an. Es ist deshalb plausibel, daß Schelling 1809 nicht die «Formschrift», sondern nur die «Ichschrift» in Band 1 seiner «Philosophischen Schriften» aufnimmt – mit der Begründung, sie zeige «den Idealismus in seiner frischesten Erscheinung, und vielleicht in einem Sinn, den er späterhin verlor.» (AA I/2, 81)

Entgegen dieser Charakteristik bildet die «Ichschrift» bereits eine zweite Erscheinungsform des «Idealismus». Mit dessen erster, Reinholdischer Form teilt Schelling auch jetzt noch die Ansicht, als «Wissenschaft» müsse die Philosophie «einen obersten Grundsaz [...] wenigstens *voraussezen*» – aber er fügt doch in die hier ausgesparte Stelle eine entscheidende Verschiebung ein: «und mit ihm irgend etwas Unbedingtes». Auch wenn er von der «Kette unsers Wissens» spricht, zielt Schelling nunmehr weit weniger auf einen «obersten Grundsaz» als auf einen «Realgrund». Er löst das frühere und noch Fichtes «Wissenschaftslehre» kennzeichnende Schwanken zwischen epistemologischer und ontologischer Fundierung der Philosophie fast ausnahmslos auf: Gesucht ist der «lezte Punkt der Realität», derjenige, der «den Realgrund alles unsers Wissens enthält». Auch die «Uebersicht», in der er nachträglich die 16 Paragraphen der «Ichschrift» als eine Reihe von «Deductionen» stilisiert, nennt als Aufgabe von § 1 nicht die Aufstellung eines «obersten Grundsazes», sondern die «*Deduction* eines lezten Realgrunds

unsers Wissens *überhaupt*» – und er findet ihn in demjenigen, das allem Bedingten «geradezu *entgegengesezt*, d. h. nicht nur unbedingt, sondern schlechthin *unbedingbar* seyn muß» – anders als Subjekt oder Objekt, die sich ja wechselseitig bedingen. Das Unbedingbare aber ist dasjenige, «was gar nicht zum Ding *gemacht* ist, gar nicht zum Ding werden kann» – und damit ist die Aufgabe gestellt, *«etwas zu finden, das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann»* (AA I/2, 82–89).

Die einzig mögliche Lösung dieser Aufgabe führt Schelling erst hypothetisch ein: Das Unbedingte könne, «wenn es ein absolutes Ich giebt, nur im *absoluten Ich* liegen. Das *absolute Ich* wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, *was schlechterdings niemals Object werden kann.*» Aber: «*Daß* es ein absolutes Ich gebe, das läßt sich schlechterdings nicht *objectiv*, d. h. vom Ich als Object beweisen» – da es ja sein Wesen ausmacht, nie Objekt werden zu können. Zu erkennen ist es daran, daß bei ihm «das Princip seines Seyns und das Princip seines Denkens zusammenfallen. Es ist, blos *weil* es ist, es wird gedacht, blos *weil* es gedacht wird.» Im Ich fallen Denken und Sein zusammen; es ist, indem es gedacht wird, und wird gedacht, indem es ist; das Ich «ist also nur *durch sich selbst* als unbedingt gegeben», oder: *«Ich bin, weil Ich bin.»* Aber nicht allein diese Überlegung – auch der Regressus von einer Reihe bedingter Sätze führe zum «absoluten Ich» – und deshalb sei es ebenso möglich, daß man «umgekehrt vom unbedingten Saz zum untersten in der Reihe der bedingten *herab*steigen», vom Unbedingten also auch ausgehen kann (AA I/2, 90–92).

b) Absolutes Ich und Substanz

Die Suche nach dem Prinzip der kritischen Philosophie führt Schelling somit zum eklatanten Verstoß gegen die Lehre der «Kritik der reinen Vernunft», daß es vergeblich sei, sich an der Kette der Bedingungen hinaufzuschwingen zum Unbedingten – oder gar von ihm her herabzusteigen (B 364 sq., 394). Den Schwung für seinen Aufstieg *zum* wie auch für seinen «Ausgang vom Unbedingten»[39] verleiht ihm nicht allein Fichtes «Wissenschaftslehre», sondern ebensosehr die Philosophie Spinozas. Nachdem Jacobi sie erneut in die Diskussion eingeführt und Herder sie in seinem «Gott» für philosophisch-theologische Probleme aktualisiert hat,[40] gewinnt sie, obschon sie das andere Extrem zum Kritizismus bildet, hier erstmals Bedeutung für das Grund-

39 Schelling an Hegel, 4. Februar 1795, AA III/1, 22: «Vom *Unbedingten* muß die Philosophie ausgehen.» – Cf. Birgit Sandkaulen-Bock: Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings. Göttingen 1990.

40 Johann Gottfried Herder: Gott. Einige Gespräche. Gotha 1787. – 2. Aufl.: Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System; nebst Shaftesburi's Naturhymnus. Gotha 1800.

legungsproblem der Philosophie. Für Fichte ist sie ein zwar «consequentes», aber doch «grundloses» System, da sie das «Unbedingte» über das Ich hinaus in ein «Ding» legt;[41] Schelling hingegen stellt die – nicht bloß rhetorische – Frage, «worinn diß Unbedingte liegt, im Ich, oder im Nicht-Ich. Ist diese Frage entschieden, so ist *alles* entschieden.» (AA I/3, 22)

Schelling rezipiert Spinozas «Ethica» teils vermittelt durch Jacobi, teils aber auch aus den «Opera posthuma», aber wohl erst nach der «Formschrift». Diese weiß über Spinoza weniger als über Descartes oder Leibniz zu sagen. Doch am Ende dieses Jahres widmet er seinem Freund Johann Christian Pfister ein Exemplar der «Formschrift» mit einem Spinoza-Zitat (AA I/1, 253 sq.), und am 4. Februar 1795 schreibt er an Hegel: «Ich bin indeßen Spinozist geworden! – Staune nicht, Du wirst bald hören, wie? Spinoza'n war die Welt (das Objekt schlechthin, im Gegensatz gegen das Subjekt) – alles, mir ist es das *Ich*.» Diese systemlogische Gleichsetzung von ‹absolutem Ich› und ‹Substanz› ist jedoch keineswegs Schelling eigentümlich; sie erwächst aus Fichtes Charakterisierung von Kritizismus und Dogmatismus als zweier konsequenter Systeme. Deshalb findet sie sich gleichzeitig in dem Brief, den Hölderlin zeitlich genau zwischen Schellings beiden Briefen an Hegel vom Januar und Februar 1795 geschrieben hat: Fichtes «absolutes Ich (= Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles und außer ihm ist nichts. Es gibt also für dieses absolute Ich kein Objekt, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; […] Also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich habe ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts. So schrieb ich noch in Waltershausen, als ich seine [sc. Fichtes] ersten Blätter las, unmittelbar nach der Lektüre des Spinoza, meine Gedanken nieder.»[42]

Die nähere Ausführung von Schellings Identifikation des absoluten Ich Fichtes mit Spinozas Substanz relativiert zwar sein – auch etwas kokettierendes – Bekenntnis zu Spinoza und leitet in Fichtes Bahnen zurück. Denn Schelling sieht die Differenz zwischen der kritischen und der dogmatischen Philosophie darin, daß diese das Unbedingte in die Welt oder das «Objekt schlechthin» setze, jene hingegen in das Ich – und auch Schelling betont: «Mir ist das höchste Princip aller Philosophie das reine, absolute Ich», das «durch *Freiheit* gesezt ist». Insofern stellt er sich hier im wesentlichen auf die Seite des Kritizismus – auch darin, daß er dem «absoluten Ich» «eine unendliche Sphäre des absoluten Seyns» zuschreibt, in der sich durch Einschränkung der absoluten Sphäre endliche Sphären bildeten. Fichteanismus (GA

41 Cf. Kap. III, 2.
42 Hölderlin an Hegel, 26. Januar 1795, Br I, 19 sq. – Zur Frage von Hölderlins Fichte-Rezeption, etwa im Fragment «Urtheil und Sein» (StA IV, 216 sq.), siehe Dieter Henrich: «Hölderlin über Urteil und Sein». In: Ders.: Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795). Stuttgart o. J., 47–80.

I/2, 407) und Spinozismus fließen aber erneut – unter der Dominanz des letzteren – zusammen in der philosophisch-theologischen Folgerung aus seinem neuen Ansatz: Gott sei nichts als das «absolute Ich»; Bewußtsein aber sei «nicht ohne Objekt möglich, für Gott aber d. h. für das absolute Ich, giebt es *gar kein* Objekt, denn dadurch hörte es auf, absolut zu seyn – mithin giebt es keinen persönlichen Gott, und unser höchstes Bestreben ist die Zerstörung unsrer Persönlichkeit, Übergang in die absolute Sphäre des Seyns». Aus dessen Unmöglichkeit folgert Schelling jedoch, mit einer an die ihm sonst verhaßte Postulatenlehre Kants erinnernden, Fichteanisierenden Wendung, die Notwendigkeit einer praktischen «Annäherung zum Absoluten, und daher – *Unsterblichkeit*» (AA III/1, 22 sq.).

Das Bekenntnis zu Spinoza prägt auch die «Ichschrift», die Schelling zur gleichen Zeit ausarbeitet – bis in die wörtliche Übereinstimmung mit seinen Briefen an Hegel. An ihn schreibt Schelling bereits am Dreikönigsabend 1795, er arbeite «an einer Ethik à la Spinoza – sie soll die höchsten Principien aller Philosophie aufstellen, die Principien, in denen sich die theoretische u. praktische Vernunft vereinigt.» (AA III/1, 17) Dieses Programm scheint Schelling bereits durch die «Ichschrift» einlösen zu wollen – doch am Ende der Vorrede, die er am 29. März 1795 unterzeichnet, schreibt er, er hoffe, daß ihm «noch irgend eine glükliche Zeit vorbehalten ist, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenstük zu Spinoza's Ethik aufzustellen, Realität zu geben.» (AA I/2, 80) Die «Ichschrift» geht somit der geplanten «Ethik à la Spinoza» zwar nur voraus, doch fraglos ist auch sie durch Spinoza ebenso geprägt wie durch den Kritizismus. Denn sie vereinigt programmatisch diese beiden Traditionen, allerdings so, daß sie den Kritizismus als die Erfüllung des vom Spinozismus offen gelassenen Desiderats charakterisiert: «Im Ich hat die Philosophie ihr ‘Εν και παν gefunden». Denn: «Wenn Substanz das Unbedingte ist, *so ist das Ich die einzige Substanz*.» (AA I/2, 119)

3. Dogmatismus und Kritizismus

Bereits in der «Ichschrift» schlägt Schelling das Thema an, das er – im Anschluß an Fichte – vielleicht schon neben, vor allem aber nach seiner theologischen Dissertation «De Marcione»[43] ausarbeitet: das Verhältnis von Dogmatismus und Kritizismus (AA I/2, 94). Ein halbes Jahr später, im November 1795, erscheinen anonym die ersten vier seiner «Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus» in Friedrich Immanuel

43 Schelling: De Marcione Paullinarum Epistolarum Emendatore. […] Tübingen 1795. AA I/2, 211–255.

Niethammers «Philosophischem Journal», und im April 1796 auch die Briefe V–X.[44] Die Briefform wählt Schelling in der Annahme, «seine Ideen in dieser deutlicher, als in einer andern Form darstellen zu können»; hierin stimmt Hölderlin ihm zu – auch wenn er Niethammer berichtet, er habe bei einem Treffen «nicht immer accordirend» mit Schelling gesprochen (AA I/3, 50, 24). Diese Disharmonie ist sicherlich nicht durch die scharfe Kritik der Tübinger Kant-Rezeption heraufbeschworen worden, die insbesondere die beiden ersten Briefe Schellings beherrscht, sondern durch dessen veränderte Stellung gegenüber Fichte.

a) Dualität der Systeme

Die Ausführung des Themas «Dogmatismus und Kriticismus» in den «Philosophischen Briefen» weicht jedoch in wichtigen Punkten von den Hinweisen der «Ichschrift» ab. Dort argumentiert Schelling noch sehr entschieden zu Gunsten des Kritizismus: Sein Prinzip sei «ein vor allem Nicht-Ich, und mit Ausschliessung alles Nicht-Ichs geseztes Ich»; das Prinzip des Dogmatismus hingegen sei «ein vor allem Ich geseztes Nicht-Ich» – und dieses widerspreche sich selbst, denn es setze «ein unbedingtes Ding, d. h. ein Ding, das kein Ding ist, voraus». Entsprechend der Dreiheit der Grundsätze des Systems erörtert Schelling noch ein mittleres, allerdings ebenso widersprüchliches System, erbaut auf dem «Princip des durch ein Nicht-Ich bedingten Ichs». Die «Philosophischen Briefe» hingegen überraschen durch die Auskunft, Kritizismus und Dogmatismus (letzterer wohlunterschieden vom «System des Dogmaticismus, das blindlings, und ohne vorhergegangene Untersuchung des Erkenntnißvermögens errichtet wird») seien zwei konsequente Systeme, die weder mit den Mitteln der theoretischen Philosophie noch auf praktischem Wege widerlegbar seien.

Nicht minder überrascht es, daß Schelling diese Dualität konsequenter Systeme von der «Kritik der reinen Vernunft» herleitet: Wer deren «Geist» fasse, erkenne es als ihr Proprium, «*kein* System ausschliessend zu begünstigen, sondern vielmehr den Kanon für sie *alle* entweder wirklich aufzustellen, oder wenigstens vorzubereiten.» Ihre Bestimmung sei es, «die Möglichkeit zweier einander gerade entgegengesetzter Systeme aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten» – Kritizismus *und* Dogmatismus (AA I/3, 68 sq.). Deshalb sei die «Kritik der reinen Vernunft» auch die «eigentliche Wissenschaftslehre, weil sie für alle *Wissenschaft* gültig ist» und «den Kanon für alle Principien und Systeme enthalten soll» – auch dies ein schwerlich zu übersehen-

44 Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Hg. von Friedrich Immanuel Niethammer. Bd. 2, H. 3 (1795), 177–203; Bd. 3, H. 3 (1795). AA I/3, 49–112.

der Seitenhieb auf Fichte: Weil dessen «Wissenschaftslehre» ausdrücklich ein bestimmtes System, und nicht die Pluralität aller möglichen fundieren soll, erkennt Schelling ihr sogar ihre genuine Selbstbezeichnung ab. Am Faden der Hypothese überwindet er auch alle weiteren Hemmnisse: *Wenn* die «Kritik der reinen Vernunft Kanon aller möglichen Systeme» ist, so muß sie auch aus dieser Systemidee «die Nothwendigkeit praktischer Postulate ableiten», und *wenn* es zwei einander entgegengesetzte Systeme gibt, so muß die Methode praktischer Postulate für beide gelten – denn die Vernunftkritik habe «bewiesen, daß kein System [...] in seiner Vollendung Gegenstand des *Wissens*, sondern nur Gegenstand einer praktisch-nothwendigen, aber – *unendlichen* Handlung sei» – und dies habe auch zuvor schon «jeder Philosoph» so gehalten, wenn auch ohne deutliches Wissen (AA I/3, 72 sq.).

Das Movens dieser überraschenden Uminterpretation der vorhergehenden Philosophiegeschichte bildet eine neu gewonnene systematische Überzeugung: Die «höchste Würde der Philosophie» liege darin, «daß sie alles von der menschlichen *Freiheit* erwartet.» Nur der «Despotism enger Köpfe» dulde kein anderes System neben dem ihrigen – eine deutliche Anspielung auf das Gebot, keine Götter neben dem Einen zu haben. Philosophie aber dürfe nicht «in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangen liegen»; kein Mensch überzeuge sich «von irgend einem System anders, als nur *praktisch*, d. h. dadurch, daß er eins von beiden *in sich selbst realisirt*». «Ein *System* des Wissens ist nothwendig entweder Kunststück, Gedanken-Spiel, [...] oder es muß Realität *erhalten*, [...] nicht durch *Wissen*, sondern durch *Handeln*.» (AA I/3, 73 sq.) Vom Gedanken der Freiheit und des Handelns her revidiert Schelling die vorhergehenden Bemühungen um die Begründung der Philosophie als Wissenschaft mittels der Aufsuchung ihres absolutersten und schlechthin gewissen Grundsatzes: Es komme gar nicht auf solche Grundsätze oder Prinzipien an; kein Philosoph werde «sich einbilden, durch bloße Aufstellung der höchsten Principien *alles* gethan zu haben» – doch genau dies ist zuvor Schellings Programm gewesen: nachträglich die Prämissen oder Prinzipien der «Kritik der reinen Vernunft» aufzustellen, um ihr Wissenschaftsform zu verleihen. Jetzt hingegen greift er Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft auf und spricht ihr eine systematische Funktion zu, die weit über ihre Bedeutung bei Kant hinausgeht. Angesichts ihrer erscheinen die theoretischen Prinzipien als sekundär, als bloße Antizipationen praktischer Entscheidungen, die in einem «unvermeidlichen Cirkel» an die Systemspitze gestellt werden: als «proleptische Behauptungen» oder – unter Berufung auf Jacobi – als *«ursprüngliche unüberwindliche Vorurtheile.»* (AA I/3, 81)

Ein gutes Jahr nach der Publikation der «Formschrift» hat Schellings Ansatz sich somit grundlegend gewandelt: Dort fragt er noch – in Anknüpfung an die vorangegangene Debatte – nach dem «Grundsatz» allen Wissens. Die «Ichschrift» sucht bereits statt eines solchen epistemischen Grundsatzes

einen «Realgrund alles unsers Wissens», und sie findet ihn im «Ich». Sie bestimmt es als den Punkt der Einheit von Denken und Sein, aber sie stellt auch die Behauptung auf, «daß das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe», in einer Freiheit also, die nicht mit der «hergebrachten Unterwürfigkeit unter die Herrschaft objectiver Wahrheit» zu vereinen sei. Um dieser absoluten Freiheit willen sucht sie alles Objektive aufzulösen und «den zerknirschten und zerschlagenen Geistern Muth und Selbstkraft zu geben, den Sclaven objectiver Wahrheit durch Ahnung der Freiheit zu erschüttern» (AA I/2, 78 sq.). Diesen Konflikt zwischen Wahrheit und Freiheit exponiert Schelling in der «Vorrede» zur «Ichschrift», also ihrem zuletzt geschriebenen Teil, und an ihn knüpfen die «Philosophischen Briefe» an: «Wissen» und «Freiheit» treten hier in einen allerdings asymmetrisch gezeichneten Gegensatz: Auf der Seite des «Wissens» steht wiederum ein «Sklave», diesmal der «Sklave des Systems»; auf der Seite der Freiheit steht jedoch nicht etwa das «Nichtwissen», sondern ebenfalls ein «Wissen» – aber nicht das theoretische, sondern Philosophie als «immer nur fortschreitendes Wissen, dessen höhere oder niedrere Grade, wir nur unsrer *Liebe* zur Weisheit, d. h. unsrer Freiheit verdanken.» Nach dem Maße dieser selbst erworbenen Freiheit wählen wir das System des Kritizismus oder dasjenige des Dogmatismus. Und nicht allein die Annahme einer Zweiheit von Systemen, die theoretisch nicht widerlegbar sind – auch das Festhalten des «trefflichen Wortes» Philosophie für ein Wissen, das «die selbsterrungene Freiheit des Geistes voraussetzt» (AA I/3, 75), richtet sich gegen Fichtes Vorschlag, den traditionellen Namen «Philosophie» durch «Wissenschaftslehre» zu ersetzen (GA I/2, 117 sq.). Insgesamt weisen die «Philosophischen Briefe» für lange Zeit die größte Distanz zu Fichte und die größte Nähe zu Jacobi auf. Auch die Frage, die Schelling nun als die zentrale Frage der Philosophie ausweist, ist ja von Jacobi – im Rückgriff auf das ‹Spinoza-Gespräch› mit Lessing – in die zeitgenössische Diskussion eingeführt worden – nämlich «die Frage: Wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne?»

b) Rätsel der Welt

Diese Frage bezeichnet Schelling nun als das «Räthsel der Welt». Sie beschäftige deshalb den dogmatischen und den kritischen Philosophen gleichermaßen. Hierin läßt Schelling sich auch dadurch nicht beirren, daß Spinoza – nach Auskunft Jacobis – diese Frage kurzerhand abweist: «Er verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen» und setzte an die Stelle aller Emanationsvorstellungen «eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen – Eins und dasselbe wäre.» (JWA 1, 18) Schelling wertet diese Auskunft lediglich als Indiz dafür, daß Spinoza «eben jene Frage zwar aufwerfen, aber

nicht lösen konnte.» (I/3, 77 sq., 82) Ihre Bedeutung tritt für ihn zwar in den folgenden Jahren zurück, doch beginnend mit «Philosophie und Religion» (1804)[45] räumt er ihr wieder ein systematisches Gewicht ein, vergleichbar demjenigen, das sie in den «Philosophischen Briefen» hat.

Erst im Lichte dieser Bestimmung des «Hauptgeschäfts aller Philosophie» als Auflösung des «Räthsels der Welt» erhellen Hintergrund und Reichweite von Schellings Behauptung der Insuffizienz einer bloß theoretischen Erkenntnis wie auch seiner Unterscheidung von Dogmatismus und Kritizismus als zweier weder theoretisch noch praktisch widerlegbarer Systeme. Wenn der Satz gilt: «*Kein* System kann jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen *realisiren*», es jedoch auf eben diesen Übergang ankommt, da die Vernunft auf «Einheit der Erkenntnisse» ziele, dann ist es freilich plausibel, daß für beide Systeme nichts übrig bleibt «als, das Absolute, da es nicht Gegenstand des *Wissens* sein konnte, zum Gegenstand des *Handelns* zu machen, oder die *Handlung* zu *fodern*, durch welche das Absolute realisirt wird», und den mit den Mitteln der theoretischen Philosophie nicht möglichen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen bzw. vom Objekt zum Subjekt auf dem Wege der Praxis zu vollziehen. Beide Systeme forderten «absolute Identität» – der Dogmatismus durch die Auflösung des Ich im absoluten Objekt, der Kritizismus durch die Auflösung alles Objekts «in der intellectualen Anschauung meiner selbst»; beide Forderungen aber verfielen der «Schwärmerei» oder dem «Mysticismus», wenn sie solche «absolute Identität» im strikten Sinne verwirklichen wollten. Dieser Gefahr entgingen sie allein dadurch, daß sie «nur mittelbar auf Uebereinstimmung des Objects mit dem Subject» zielten. Erst in der Form, im «Geist» dieser praktischen Realisierung des Übergangs oder «der Annäherung zum letzten Ziele» trennten sich Dogmatismus und Kritizismus: «Der Kriticismus unterscheidet sich daher vom Dogmatismus nicht durch das *Ziel*, das sie beide, als das höchste, aufstellen, sondern durch die *Annäherung* zu ihm, durch die *Realisirung* desselben». Hiernach scheint es, als fordere der Dogmatismus demgegenüber die vollständige Verwirklichung des Zieles – doch Schelling bescheinigt auch dem Dogmatismus (im Gegensatz zum Dogmaticismus), «daß er das Absolute nur als constitutives Princip für unsre Bestimmung [...] gebraucht», und nicht für unser Wissen. So stellt sich die Symmetrie wieder her: Der Dogmatismus fordere, «daß das Subject aufhöre, für das absolute Object *Subject*, d. h. ein ihm Entgegengesetztes zu sein», und umgekehrt fordere der Kritizismus, «daß das Absolute aufhöre, für mich *Object* zu sein», und es statt dessen «*in mir selbst* zu realisiren». Der dogmatische Philosoph also strebe, sich der Gottheit, der kritische, Gott sich «*ins Unendliche anzunähern*» (AA I/3, 97 sq., 102–106).

Unter diesen Bedingungen – sowohl der Formulierung des «Hauptge-

45 Cf. 5. Teil, Kap. I, 3.

schäfts aller Philosophie» als auch der Lösungsangebote des Kritizismus und des Dogmatismus – ist Schellings Satz plausibel, welches System wir wählten, hänge «von der Freiheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben» (I/3, 75). Und obschon die «Philosophischen Briefe» deutlich erkennen lassen, welche Wahl ihr Verfasser zu treffen gedenkt, betont er bei der erneuten Publikation seiner Schrift in den «Philosophischen Schriften» (1809) den bereits früh wirksamen gegenteiligen Aspekt: «Indessen sind die in dem neunten Briefe S. 178. u. f. enthaltenen Bemerkungen über das Verschwinden aller Gegensätze widerstreitender Prinzipien im Absoluten die deutlichsten Keime späterer und mehr positiver Ansichten.» (AA I/4, 58) Und nochmals später, bei seiner ersten Berliner Vorlesung im Winter 1841/42, schlägt er ausdrücklich den Bogen von den «Philosophischen Briefen» bis zu seiner Spätphilosophie: «Schon in den *Briefen über Dogmatismus und Kriticismus* behaupte ich, daß, dem Kriticismus gegenüber, ein mächtigerer, herrlicherer Dogmatismus sich erhebe; und das war nichts Anderes als die positive Philosophie. So lange Zeit schreibt sich bei mir die *Ahnung einer positiven Philosophie* her.» (AA I/3, 44) Demnach stünde gar Spinoza im Hintergrund der «positiven Philosophie» Schellings – eine Annahme, die wenig Intuitionen für sich hat. Gleichwohl ist nicht zu verkennen, daß Schellings Denken, im Gegenzug zur Insistenz der «Ichschrift» auf «absoluter Freiheit», seit den «Philosophischen Briefen» zu einer dualen Struktur neigt, die mit unterschiedlichem Gehalt konkretisiert werden kann, und schließlich mit der Entgegensetzung von «negativer» und «positiver Philosophie» endet – und darin liegt ein gewisses Recht seiner späteren Selbststilisierung. – In anderer Perspektive hat Fichte Schellings Schrift aufgenommen: In seinem «Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre» (1797) hat er Schellings Annahme vom gleichberechtigten Nebeneinander des Dogmatismus und Kritizismus «sogleich sanft» widersprochen (PLS 2/1, 212), obschon er Schellings Satz von der Systemwahl aus Freiheit aufgenommen und ihm allererst seine «klassische» Form verliehen hat.

V. Fichtes Weiterbildung der Wissenschaftslehre

Nur ein halbes Jahr nach dem Erscheinen des letzten Heftes von Schellings «Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus», im Wintersemester 1796/97, kündigt Fichte eine Vorlesung über «fundamenta philosophiae transscendentalis (die Wissenschaftslehre) nova methodo» an,[46] und noch während dieses Semesters erscheint das erste Heft seines «Versuchs einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre» – wiederum im «Philosophischen Journal», das Fichte nun gemeinsam mit Friedrich Immanuel Niethammer herausgibt.[47] Veranlaßt ist dieser Versuch zweifellos durch Fichtes Unzufriedenheit mit der Darstellung der Wissenschaftslehre in der «Grundlage» von 1794/95, die er ohne jede Koketterie brieflich mehrfach zum Ausdruck bringt. An den Beginn des «Versuchs» stellt er zwei Einleitungen – die erste für den «unbefangenen Leser» und die zweite für solche, «die schon ein philosophisches System haben» (GA I/4, 209). In ihnen geht er ausführlich auf die zunächst von ihm selber aufgeworfenen und sodann von Schelling ins Zentrum der «Philosophischen Briefe» gestellten Fragen ein. Die beiden Einleitungen machen ohnehin fast das Ganze dieses – wohl durch die Wirren des Atheismusstreits abgebrochenen – «Versuchs» aus. Sein Ertrag besteht deshalb weniger in der didaktischen Hilfestellung zum besseren Verständnis sowie in den – wenigen – Hinweisen zu einer neuen Methode des Vortrags der Wissenschaftslehre als in deren Einordnung in das Spektrum der damaligen, um das richtige Verständnis Kants kreisenden philosophischen Bemühungen. Nur wenige Monate später setzt Schelling – ebenfalls im «Philosophischen Journal» – diese Anstrengungen mit seiner «Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur» fort (AA I/4, 59–190) – in einer in der Stoßrichtung analogen, aber eher rhapsodischen Mischung aus immanenter Konkretisierung und Polemik.

a) Dogmatismus und Idealismus

Die Alternative von «Dogmatismus und Kriticismus» (Schelling) bzw. «Dogmatismus und Idealismus» (Fichte) greift Fichte nicht als eine eher zufällige Konstellation aus der Philosophiegeschichte seiner Zeit auf. Trotz

46 Cf. die Nachschriften des Vortrags 1798/99: GA IV/2 und 3.
47 Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Bd. V, Hefte 1 und 4, Bd. VI, Heft 1, und Bd. VII, Heft 1. GA I/4, 183–281.

ihrer manifesten zeitgeschichtlichen Konnotationen leitet er sie aus der Aufgabenstellung der Philosophie überhaupt her. Auch der «flüchtigsten Selbstbeobachtung» zeige sich die Differenz solcher Bewußtseinsbestimmungen, die wir ausschließlich unserer Freiheit zuschreiben, und solcher, die «von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet» sind. Die «Aufgabe der Philosophie» sieht er darin, den «Grund des Systems der vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen» – also des Systems der Erfahrung – «und dieses Gefühls der Nothwendigkeit selbst» zu bestimmen: also «den Grund aller Erfahrung» oder das «Object» anzugeben», das, als «Erklärungsgrund der Erfahrung», selber notwendig außerhalb der Erfahrung liege. Das endliche Vernunftwesen habe «nichts außer der Erfahrung»; es könne aber «das in der Erfahrung Verbundne durch Freiheit des Denkens trennen» – nämlich das «Ding» als dasjenige, was «unabhängig von unserer Freiheit bestimmt seyn», und die «Intelligenz», die erkennend auf es gerichtet sein soll. Die Abstraktion vom «Ding» führe zum «Idealismus», die Abstraktion von der «Intelligenz» zum «Dogmatismus». Da die vom Gefühl der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen entweder Produkte der Intelligenz oder eines ihnen vorauszusetzenden Dinges an sich sein müssen, seien auch nur diese beiden «Objecte» und die auf ihnen erbauten Systeme möglich – jedenfalls als konsequente Systeme (GA I/4, 186–189).

Doch obschon sie beide konsequent seien und keines das andere direkt widerlegen könne, habe das System des Idealismus den Vorzug, daß sein «Object», das Ich, als etwas Reales, wirklich im Bewußtsein vorkomme, während das «Ding an sich» «bloße Erdichtung» sei und keinerlei Realität habe. Fichte erschwert sich zwar zunächst die Entscheidung: Da es hier um die Setzung des ersten Gliedes einer Reihe gehe, gebe es keinen Vernunftgrund: «Der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers, ist sonach die Verschiedenheit ihres Interesse.» Fichte spricht sogar – allerdings nur für die Zeit, in der die höchste Stufe der Menschheit noch nicht erstiegen sei – von «zwei HauptGattungen von Menschen». Mit diesem Gedanken zweier konsequenter Systeme und ihnen zugehöriger Menschentypen scheint er sich der Position Schellings anzunähern; für dessen Ansatz prägt Fichte hier die klassische Wendung: «Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was für ein Mensch man ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.» Doch schon der unmittelbare Fortgang des Gedankens zeigt, daß Fichte hier keineswegs zwei gleichberechtigten Systemen das Wort reden will: «Ein von Natur schlaffer oder durch GeistesKnechtschaft, gelehrten Luxus, und Eitelkeit erschlaffter, und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.» Und im unmittelbaren Anschluß hieran findet sich der entscheidende, zumeist nicht mehr zitierte Satz, der aber Fichtes Position erst vollständig ausspricht: «Aber der Dogmatismus ist gänzlich unfähig, zu erklären, was er zu erklären

hat, und dies entscheidet über seine Untauglichkeit.» Denn in der Intelligenz liege «eine doppelte Reihe, des Seyns, und des Zusehens, des Reellen, und des Idealen; dem Ding hingegen komme nur die Seite des Reellen zu, von der aus nicht zur Intelligenz zu gelangen sei. Der Dogmatismus sei deshalb «gar keine Philosophie; sondern nur eine ohnmächtige Behauptung und Versicherung.» Der «kritische Idealismus» bleibt deshalb für Fichte auch hier – wie schon in der «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre» – nicht eine beliebige, aus der Neigung geborene Option bei der Wahl zwischen zwei gleichberechtigten Systemen, sondern «die einzige wahre», ja die «einzig mögliche Philosophie» (GA I/4, 189–198, cf. 210).

b) «Das leidige Ding an sich»

Fichtes «Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre» verschärft die Kritik an der Funktion, die Kant, vor allem aber die Kantianer, dem «Ding-an-sich» zusprechen, und wie er stellt auch Schelling in seiner «Allgemeinen Uebersicht» nahezu stereotyp einen Zusammenhang zwischen «Ding an sich» und «Hirngespinnst» her (AA I/4, 63, 75, 132). Noch Hegel rechnet es später Fichte als Verdienst an, daß er die Philosophie von dem durch Kant noch nicht gebannten Gespenst des Ding-an-sich befreit habe (GW 11, 19). Fichtes mehrfache Hinweise im «Versuch einer neuen Darstellung» auf Jacobi legen nahe, daß er diese Befreiung in dem Bewußtsein vollzieht, Kant gegenüber als der Lehrer des «kräftigsten Idealismus» aufzutreten, den Jacobi – der Mann «von überwiegender Geisteskraft», «der hellste Denker unsers Zeitalters» (GA I/4, 236, 238) – am Ende der «Beylage» zum «David Hume» prognostiziert (JWA 2, 112). Das Verdienst der Vernichtung des Ding-an-sich fällt Fichte zu, weil er seine Kritik nicht, wie Jacobi, von einer Position außerhalb des transzendentalen Idealismus vorträgt: nicht im Interesse des Nachweises der Inkonsistenz der Transzendentalphilosophie, der das Ding an sich gleichsam unverdaut im Magen liege, sondern vielmehr im Namen des transzendentalen Idealismus und zu seiner besseren Begründung. Noch eindringlicher als in der «Einladungsschrift» und in der «Grundlage» versichert Fichte im «Versuch einer neuen Darstellung», daß sein System «kein anders sey als das *Kantische*», nämlich das «wohlverstandene Kantische», lediglich in einer «von *Kant* ganz unabhängigen Darstellung jener großen Entdeckung» Kants: daß nämlich «das Object durch das ErkenntnißVermögen, und nicht das ErkenntnißVermögen durch das Object gesetzt und bestimmt werde» (GA I/4, 183–185, 221). Der Streit um das ‹leidige Ding-an-sich›[48] wird deshalb hier zu einem, dem Kritizismus internen

48 Cf. Birgit Sandkaulen: «Das ‹leidige Ding an sich›. Ein Fallbeispiel zum Einfluß Jacobis auf die systematische Philosophie nach Kant.» In: System der Vernunft.

Streit – zum Streit nicht primär um das angemessene Verständnis des Kantischen Buchstaben, sondern um die Formulierung eines konsequenten, vollständigen, und nicht bloß «halben Kriticismus». Diesen wirft Fichte indirekt und partiell auch Kant, vor allem aber Kants Anhängern vor, mit denen er sich in der «Zweiten Einleitung» auseinandersetzt. Trotz seiner prätentiösen Selbstbezeichnung als «Idealismus» sei dieser «halbe Kriticismus» jedoch lediglich ein verkappter und verschämter Dogmatismus – und damit die «abentheuerlichste Misgeburt, welche je von der menschlichen Phantasie erzeugt worden» (GA I/4, 192). Und auch für Schelling hat «nie ein System existirt, das lächerlicher oder abentheuerlicher wäre» als dieses (AA I/4, 79).

Die Signatur des Idealismus liegt für Fichte einzig in der Einsicht in das Handeln der Intelligenz, das ein notwendiges Handeln ist, also notwendigen Gesetzen der Intelligenz folgt: «In wie fern der Idealismus diese einzig vernunftmäßige bestimmte, und wirklich erklärende Voraussetzung von nothwendigen Gesetzen der Intelligenz macht, heißt er der kritische, oder auch der transscendentale» (GA I/4, 200) – und dies sind die beiden Selbstbezeichnungen des Kantischen Idealismus,[49] die Fichte nun für seinen Ansatz in Anspruch nimmt. Aus eben diesen notwendigen Gesetzen der Intelligenz sei aber auch das «Ding» abzuleiten: «das Ding ist gar nichts anders, als – *alle diese Verhältnisse durch die Einbildungskraft zusammen gefaßt*.» (GA I/4, 202) Auch wenn diejenigen, die sich – wie Fichte einmal schreibt – eher für ein Stück Lava im Monde als für ein freies Wesen halten, davon nicht zu überzeugen sind: Nicht das «Ding» oder das «Seyn» sei etwas Ursprüngliches, sondern allein die Freiheit; und das «Ding» vielmehr selbst nur ein Gedachtes: *«ein bloßer Gedanke.»* Das Ding-an-sich sei eine «bloße Erdichtung»; seine einzige ratio essendi liege im Anspruch auf Erklärung der Erfahrung, doch da sie eben nicht mittels dieses Ding-an-sich, wohl aber durch die Intelligenz geleistet werde, so werde das Ding-an-sich «zur völligen Chimäre» (GA I/4, 190–193, 241).

c) Intellektuelle Anschauung

Die ausführliche und vehemente Kritik des «leidigen Ding an sich» (GA I/4, 243) unterscheidet den «Versuch einer neuen Darstellung» von der «Grundlage» in kritischer Hinsicht; in affirmativer Hinsicht sind die breiten, auf die schrittweise Verständigung mit dem Leser abzielenden Erläuterungen des Ansatzes am Ich als Differenz hervorzuheben. Zu Beginn der «Zweiten Ein-

Kant und der deutsche Idealismus. Edd. Wilhelm G. Jacobs, Hans-Dieter Klein, Jürgen Stolzenberg. Bd. 2. Kant und der Frühidealismus. Ed. Jürgen Stolzenberg. Hamburg 2007, 175–201.

49 Cf. Kant: Prolegomena. AA IV, 294, 375.

leitung» greift Fichte nochmals die bereits in der «Ersten Einleitung» eingeführte Unterscheidung zweier Reihen auf – nun aber nicht mehr als Unterscheidung der Reihe des Seins und der (in sich gedoppelten) Reihe der Intelligenz (GA I/4, 196), sondern als Unterscheidung zweier «Reihen des geistigen Handelns: die des Ich, welches der Philosoph beobachtet, und die der Beobachtungen des Philosophen.» In dieser Differenz sieht Fichte ein Characteristicum der Wissenschaftslehre: Ihr «Stoff» sei nicht ein bloßer Gegenstand, sondern selbst wieder das Denken, nämlich das Ich. Diesem Ich aber schreibt Fichte die Struktur der Rückkehr in sich zu, und zwar nicht etwa in dem Sinne, daß es zunächst sei und in einem zweiten Akt in sich zurückginge, sondern: «Erst durch diesen Act und lediglich durch ihn, durch ein Handeln auf ein Handeln selbst […] wird das Ich *ursprünglich* für sich selbst.» Ein Ich, das nicht für sich wäre, also diesen Rückgang in sich nicht immer schon vollzogen hätte, wäre gar kein Ich: «Ich» und «in sich zurückgehendes Handeln» seien «völlig identische Begriffe». Und dieses Zurückgehen in sich müsse allen anderen Akten des Bewußtseins vorausgehen; es sei deshalb kein Begreifen, auch kein Bewußtsein und nicht einmal Selbstbewußtsein, sondern erst die Möglichkeit des Selbstbewußtseins; seiner Unmittelbarkeit wegen sei es bloße Anschauung – und zwar «intellektuelle Anschauung».[50]

Damit greift Fichte einen Terminus der «Kritik der reinen Vernunft» auf – doch führt Kant dort aus, daß «intellektuelle Anschauung […] allein dem Urwesen, niemals aber einem, seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach […] abhängigen Wesen zuzukommen scheint» (B 72); Fichte hingegen schreibt jedem Ich «intellektuelle Anschauung» zu. Er muß sich deshalb der Angriffe derer erwehren, die hierin einen neuerlichen Verstoß gegen den transzendentalen Idealismus erblicken und nicht bemerken, daß Fichte den fraglichen Terminus in anderer Bedeutung verwendet – nämlich für dasjenige Zurückgehen des Ich in sich, das vielmehr allen abhängigen Wesen gemein ist, das ein jeder in sich selbst finden könne und ohne das sich kein Schritt tun noch Hand oder Fuß bewegen lasse: als einen unmittelbaren Selbstbezug des Ich, den man vielleicht anders beschreiben und auch mit einem anderen Terminus fassen, aber nicht sinnvoll bestreiten kann. Die «intellectuelle Anschauung» komme auch gar nicht allein vor, als selbständiger und vollständiger Akt des Bewußtseins, sondern stets in Verbindung mit einer sinnlichen Anschauung; es gebe von ihr auch kein unmittelbares Bewußtsein, sondern sie werde durch einen «Schluß» als «Factum des Bewusstseyns» aufgefunden und von der Wissenschaftslehre «als Factum vorausgesetzt». Der darin liegende, dem transzendentalen Idealismus eigene

50 GA I/4, 210–216. – Cf. Schelling: Allgemeine Uebersicht, AA I/4, 128, 147, 87. – Zur «intellektuellen Anschauung» siehe Jürgen Stolzenberg: Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02. Stuttgart 1986.

«*Glauben* an ihre Realität» könne jedoch noch durch eine höhere Instanz bewährt werden: «durch Aufweisung des SittenGesetzes in uns», in dessen Bewußtsein die «Anschauung der Selbstthätigkeit und Freiheit begründet» sei. Das Sittengesetz hat somit, wie bereits für Kant, die Funktion eines «principium cognoscendi» – der Freiheit und somit auch der «intellectuellen Anschauung». Die Dominanz des Idealismus gegenüber dem «Dogmatismus» wird also letztlich durch ein Moment der praktischen Philosophie gesichert (GA I/4, 216–219).

VI. Praktische Philosophie nach Prinzipien der Wissenschaftslehre

Die starke Betonung des Praktischen in Fichtes Weiterbildung der Wissenschaftslehre läßt sich bereits aus der «Grundlage» herleiten; ihr geht jedoch vor allem Fichtes Ausarbeitung zumindest des ersten Teils seiner praktischen Philosophie voraus: der «Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre» (1796/97), die Fichte im unmittelbaren Anschluß an die «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre» ausgearbeitet hat. Er hat bereits im Sommer 1795 über Naturrecht lesen wollen, diese Vorlesung jedoch wegen studentischer Unruhen auf das Wintersemester 1795/96 verschieben müssen, an dessen Ende, im März 1796, bereits der erste Teil erscheint.

1. Naturrecht und Politik vor der Wissenschaftslehre

Fichte hat sich nicht erst in Jena mit rechts- und staatsphilosophischen Fragen befaßt, und die «Grundlage des Naturrechts» ist auch nicht seine erste Schrift zur praktischen Philosophie. Kurz zuvor hat er bereits zwei politische Flugschriften veröffentlicht – zwar anonym, doch ist das Geheimnis seiner Autorschaft noch vor seiner Berufung nach Jena gelüftet worden. Die erste Schrift läßt durch ihren Titel «Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten» und nicht minder durch die politische Symbolik von Druckort und Jahr: «Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsternis»[51] an Radikalität wenig zu wünschen übrig. Den (politischen) Sonnenaufgang, das Übergreifen der Revolution auf Deutschland, erwartet Fichte demnach bereits für das Jahr 1794. Und die Diktion der Eingangsworte steht dem nicht nach: «Die Zeiten der Barbarei sind vorbei, ihr Völker, wo man euch im Namen Gottes anzukündigen wagte, ihr seyet Heerden Vieh, die Gott deswegen auf die Erde gesetzt habe, um einem Dutzend Göttersöhnen zum Tragen ihrer Lasten, zu Knechten und Mägden ihrer Bequemlichkeit, und endlich zum Abschlachten zu dienen» (GA I/1, 172). Dies ist eher die Sprache der Jakobiner als

51 [Fichte:] Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede. [Danzig 1793]. GA I/1, 165–192.

diejenige der fast gleichzeitigen Schrift Kants «Zum ewigen Frieden» (1794, AA VIII, 341–386).

Doch trotz dieser markigen Worte ist Fichtes Flugschrift keineswegs ein revolutionäres Pamphlet. Sie agitiert nicht, sondern sie argumentiert, und zwar mit den Mitteln einer traditionell-naturrechtlichen «Deduction der Rechte» (GA I/1, 173). Angesichts der die Menschheitsgeschichte durchziehenden Alternative von gewaltsamer Revolution und sicherem, wenn auch nur «allmähligem Fortschreiten zur größern Aufklärung» plädiert er für diese letztere Aussicht – allerdings auch dagegen, daß man sie «uns durch Unterdrückung unsrer Denkfreiheit rauben» wolle (GA I/1, 169). Einen solchen Anschlag wittert Fichte in dem «Edict vom 9. Jul. die Religions-Verfassung in den Preußischen Staaten betreffend» und im darauf folgenden «Censur-Edict» vom 19. Dezember 1788 – nachdem er selber durch seinen «Versuch einer Critik aller Offenbarung»[52] Probleme mit der Zensur bekommen hat. Seine Argumentation für die Denkfreiheit, «dieses vom Himmel abstammende Palladium der Menschheit» (GA I/1, 170), stützt sich auf zwei Begriffe, die auch für sein späteres «Naturrecht» und seine «Sittenlehre» wichtig werden: auf die Begriffe des Gewissens und des Vertrags. Das «Gewissen» sei «innere Stimme» – aber es sei zugleich das Prinzip der sittlichen Autonomie, «alleiniges Gesetz», und deshalb habe der Mensch «*ein Recht* zu allem, was durch dieses alleinige Gesetz *nicht verboten* ist». Die Rechte, die dieses Gesetz einräumt, können veräußerlich sein; von ihnen ist aber noch das Recht auf die Bedingungen zu unterscheiden, unter denen dieses Gesetz überhaupt wirken kann: auf Freiheit und Persönlichkeit – und «Solche Rechte sind nie aufzugeben; sie sind *unveräußerlich*» (GA I/1, 174).

Darin liegt der Angelpunkt der Argumentation Fichtes: Es sei eine «ewige, menschliche und göttliche Wahrheit, daß es unveräußerliche Menschenrechte giebt, daß die Denkfreiheit darunter gehört» (GA I/1, 180); im Gesellschaftsvertrag hingegen werden nur einige veräußerliche Rechte vom Menschen an die Gesellschaft und von ihr an den Fürsten übertragen. Eine Erweiterung dieses Vertrages auf Überantwortung unveräußerlicher Rechte sei jedoch moralisch unmöglich und «rechtswidrig» (GA I/1, 182). Unveräußerliche Rechte kann man nicht veräußern. Und so kulminiert Fichtes Beweisführung im Pathos der Anrede: *«Fürst, Du hast kein Recht unsere Denkfreiheit zu unterdrücken»* (GA I/1, 187). Ihre Prämisse jedoch, die Überzeugung, daß es eine Pluralität unveräußerlicher Menschenrechte gebe und die Denkfreiheit eines von ihnen sei, wird von Fichte nicht weiter entfaltet.

In dieser unentwickelten Form liegt sie auch Fichtes noch im gleichen Jahr erschienener zweiter Schrift zu Grunde, dem – vergleichsweise umfangreichen – «Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die fran-

52 Cf. Kap. VII, 2.

zösische Revolution».[53] Ihr Titel erinnert wohl nicht zufällig an Reinholds «Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen».[54] Veranlaßt ist sie – abgesehen von den politischen Ereignissen, also der Guillotinierung Ludwigs XVI. – vor allem durch Rehbergs «Untersuchungen über die Französische Revolution»,[55] die Fichte mehrfach überaus scharf, als ein blendendes Werk der Sophisterei, kritisiert. Sein «Beitrag» geht aus von der Frage, ob überhaupt ein Volk das Recht habe, seine Staatsverfassung abzuändern, und er bejaht diese Frage wiederum durch Rückgang auf den Gedanken der unveräußerlichen Menschenrechte. Bereits im ersten Kapitel beansprucht Fichte zu erweisen, «daß das Recht eines Volkes, seine Staatsverfassung zu verändern, ein unveräußerliches, unverlierbares Menschenrecht sey». «Cultur zur Freiheit» sei «der einzige Endzweck der Staatsverbindung»; es sei ein «unveräußerliches Menschenrecht», «in dieser Cultur bis in's Unendliche fortzuschreiten», zumal es für den Einzelnen ja eine Pflicht sei, «in's Unendliche an seiner Vervollkommnung zu arbeiten»; somit widerspreche die «Unveränderlichkeit einer Staatsverfassung diesem Fortgange ins Unendliche» (GA I/1, 252 sq., 256 sq., 301). Damit ist – genau genommen – der unmittelbare Zweck seiner Schrift bereits erfüllt; ihr Themenkreis geht jedoch weit über diese begrenzte Fragestellung hinaus. Es finden sich pointierte Einzelaussagen wie «Neben uneingeschränkter Denkfreiheit kann die uneingeschränkte Monarchie nicht bestehen» (GA I/1, 251), aber auch breite Ausführungen zur Begründung von Verbindlichkeit (*«Ein fremder Wille verbindet nie»* (GA I/1, 304), zum Vertragsgedanken sowie zum Eigentumsproblem. Wie die «Zurückforderung der Denkfreiheit» ist auch Fichtes «Beitrag» vom Inhalt her nicht so sehr eine politische Flugschrift als eine rechtsphilosophische Argumentation, die allerdings in den etwas breit geratenen Kapiteln V und VI zum Erbadel und zur Stellung der Kirche die Züge einer historischen Untersuchung annimmt, aber auch immer wieder zu polemischen Seitenhieben auf die politische Situation Anlaß gibt.

Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß der «Beitrag» zwar einerseits «in Berlin verboten»[56] worden ist, Fichte aber, trotz des Wissens um seine Verfasserschaft, nur kurz nach Veröffentlichung des ersten Heftes, Anfang 1794, als Professor nach Jena berufen worden ist – wenn auch nicht ohne Bedenken, da man in seinem «Beitrag» «Revolutions-Grundlagen» gewittert hat. Unter den neuen Bedingungen wäre es Fichte jedoch nicht möglich gewesen,

53 [Fichte:] Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution. Erster Theil. Zur Beurtheilung ihrer Rechtmäßigkeit. [Danzig] 1793, GA I/1, 203–404.
54 Cf. Kap. II, 1.
55 August Wilhelm Rehberg: Untersuchungen über die Französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigen Schriften welche darüber in Frankreich erschienen sind. 2 Bde. Hannover und Osnabrück 1793.
56 Fichte an Heinrich Stephani, Mitte Dezember 1793, GA III/2, 29.

den «Beitrag» mit dem angekündigten zweiten Teil, der Untersuchung über die Weisheit einer revolutionären Veränderung der Staatsverfassung, fortzusetzen[57] oder ihn auch nur in erneuter Auflage zu veröffentlichen. Daneben haben aber sicherlich auch persönliche Gründe und vor allem die Arbeitsbelastung durch die Jenaer Professur zum Ende dieses Projekts beigetragen. Es ist aber keinesfalls als Indiz für ein Erlöschen des Interesses an rechtsphilosophischen Themen zu werten – im Gegenteil. Noch während der Abfassung des «Beitrags» bezeichnet Fichte das «Natur- und Staatsrecht» als «einen Gegenstand, der mich mit unwiderstehlicher Stärke an sich zieht» und über den er «noch manches schreiben» werde – bis er Gehör finden werde.[58] Doch wäre der «Beitrag» – wie Fichte selber befürchtet hat – wohl «in der Fluth der neuen Schriften über den gleichen Gegenstand untergegangen» (GA I/1, 403), hätte sein Verfasser nicht unmittelbar nach dessen Abschluß die entscheidenden Anstöße zur Ausarbeitung der «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre» erhalten und gemäß ihren Prinzipien nun auch dem Naturrecht eine neue «Grundlage» gegeben.

2. Grundlage des Naturrechts

Mit der «Grundlage des Naturrechts» betritt Fichte ein Gebiet, das insbesondere in diesen Jahren nach der Französischen Revolution – nach einer Bemerkung Friedrich Schlegels – als «Tummelplatz der philosophirenden Vernunft» gilt (KFSA 8, 21). Sein «Naturrecht» erscheint in zwei Teilen in den Jahren 1796 und 1797– der erste Teil, die eigentliche «Grundlage», ein knappes Jahr vor, der zweite, das «Angewandte Naturrecht», wenige Monate nach Kants «Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre».[59] Dieses zeitliche Zusammentreffen der beiden großen rechtsphilosophischen Werke auf dem Boden der Transzendentalphilosophie ist so signifikant wie bedauerlich – hat es doch die erwünschte intensive Auseinandersetzung beider mit dem Werk des jeweils anderen verhindert. Kant und Fichte haben von ihrer parallelen Arbeit an rechtsphilosophischen Themen gewußt; am 20. September 1793, also zur Zeit der Arbeit am «Beitrag», schreibt Fichte an Kant: «Mein Plan in Absicht des Naturrechts, des Staatsrechts, der Staatsweisheitslehre

57 Fichte an Goethe, 24. Juni 1794, GA III/2, 146 sq.
58 Fichte an Theodor von Schön, 20. September 1793, GA III/1, 433 sq.
59 Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. [Teil I:] Iena und Leipzig 1796. GA I/3, 311–460. – Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre[.] Zweiter Theil oder Angewandtes Naturrecht. Iena und Leipzig 1797. – Kants Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre sind im Januar 1797 erschienen (AA VI, 518).

geht ins weitere, […]. Ich habe also immer die frohe Aussicht Ihr Werk für dieselbe zu benutzen.» (GA III/1, 431) Sie hat sich jedoch wegen der langen Verzögerung des Kantischen Werkes nicht erfüllt. Die enge Nachbarschaft der Publikationstermine hat Fichte nur noch beim «Peinlichen Recht» einen polemischen und beim Anhang einen affirmativen, wenn auch distanzierten, Bezug auf Kant erlaubt.

a) Deduktion des Rechtsbegriffs und seiner Anwendung

Die Einsichten, die Fichte bei seiner Arbeit an der «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre» gewonnen hat, haben ihm den Blick für die Unzulänglichkeit seiner frühen rechtsphilosophischen Versuche geöffnet: Mit dem «Beitrag» ist er – während dessen zweites Heft gerade erscheint – schon nicht mehr zufrieden; das Natur- und Staatsrecht müsse «noch eine ganz andere Umkehrung erfahren», und die «Deduktion des Eigenthumsrechts» gehe «in eine der schwindelndsten Tiefen der Spekulation».[60] Die entscheidenden Fortschritte auf diesem Gebiet macht Fichte bereits im Sommer 1795, wie sich seinen Briefen an Reinhold und Jacobi entnehmen läßt, etwa dem in beiden Briefen vom 29. bzw. 30. August gleichlautenden Satz: «*Die Bedingungen der Individualität* heißen *Rechte*» (GA III/2, 387 bzw. 392). Entgegen seiner zuvor unproblematisierten Rede von «unveräußerlichen Menschenrechten» ist Fichte nun zu der Überzeugung gelangt, «daß es allenthalben an einer Deduktion der *Realität* des Rechtsbegriffes mangelt, daß alle Erklärungen deßelben nur formale, nur Wort-Erklärungen sind, die das Vorhandenseyn eines solchen Begriffs in uns, als ein Faktum, und was dieser Begriff bedeute, schon voraussetzen – ihn nicht einmal aus dem Faktum des Sittengesetzes, welches ich eben sowenig ohne Deduktion gelten laße, gründlich deduciren.» (GA III/2, 385) Damit ist die Aufgabe skizziert, die er sich nun stellt. Schon wenige Monate später, im März 1796,[61] erscheint der erste Teil,

60 Fichte an Theodor von Schön, September (?) 1795 bzw. an Friedrich Immanuel Niethammer, April 1794, GA III/2, 404 bzw. 96.

61 Zur gleichen Zeit, am 23. März 1796, kündigt Schelling brieflich Niethammer «Aphorismen» an, «die eine neue, wie ich mir schmeichle mehr als die bisherigen befriedigende Deduktion d. Naturrechts» enthalten. Er hätte sie gerne schon mitgeschickt, «wenn ich sie hätte in's Reine bringen können. Ich möchte nicht, daß mir ein andrer [sc. Fichte] zuvorkäme, und man glaubte, ich hätte es diesem nachgeschrieb[en].» (AA III/1, 50) Solche Nachrede mußte Schelling nach der «Formschrift» und der «Ichschrift» nicht ohne Grund fürchten. Das späte Erscheinungsdatum beider Teile der «Neuen Deduction» im «Philosophischen Journal» – Ende 1796 bzw. 1797– konnte diesem Verdacht zusätzliche Nahrung geben. Um dem entgegenzuwirken, haben «Die Herausgeber» des Journals, also Fichte und Niethammer, in einer ergänzenden Fußnote – der Chronologie nicht ganz entsprechend – erklärt, Schellings Manuskript sei ihnen «schon vor anderthalb Jahren zugesandt worden» (AA I/3, 157, cf. 125). Hierdurch war zugleich

in dem Fichte eine Grundlegung der Rechtslehre vorlegt, die nicht allein über die traditionelle Naturrechtslehre, sondern auch über Kants «Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre» weit hinausgeht – obschon Fichte einleitend seine Übereinstimmung mit Kants Schrift «Zum ewigen Frieden» hervorhebt, die er damals bereits rezensiert hat.[62]

Fichte geht jedoch nicht allein über die genannten rechtsphilosophischen Positionen hinaus, sondern auch über seine eigene «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre» (1794/95). Zu Beginn des «Naturrechts» rekapituliert er deren Position in 9 Leitsätzen – aber nicht ohne entscheidende Verbesserungen, sowohl in begrifflicher als auch in didaktischer Hinsicht. Entscheidend ist der Begriff des Handelns: Das Ich sei nicht «ein *Handelndes*» – denn in diesem Ausdruck liege die Vorstellung eines dem Handeln zu Grunde liegenden Substrats –; es sei vielmehr bloßes Handeln, und zwar in sich zurückgehendes Handeln, «Handeln auf sich selbst». Dieses Handeln geschehe entweder notwendig oder mit Freiheit; notwendige Handlungen seien «diejenigen, durch welche die Möglichkeit des Selbstbewußtseyns bedingt ist», und deshalb sei das Ich sich nicht dieses Handelns bewußt, sondern allein des Resultats dieses Handelns, des Objekts. Dieses erscheint selbst als notwendig, nicht als hervorgebracht, sondern als vom Ich unabhängig vorhandene «Realität», und so erscheint in der Reflexion das notwendige Handeln als ein bloßes «*Begreifen*, Auffassen, und Umfassen eines Gegebenen» – als «Begriff». «Der Begriff, und sein Objekt sind sonach nie getrennt, noch können sie es seyn. Das Objekt ist nicht ohne den Begriff, denn es ist durch den Begriff; der Begriff nicht ohne das Objekt, denn er ist dasjenige, wodurch das Objekt nothwendig entsteht. Beide sind Eins und eben dasselbe, von verschiednen Seiten angesehen» – allerdings nur für «das philosophische Genie». Es erkenne die Entstehung des Objekts aus dem notwendigen Handeln und erschließe damit dem Umfang des Bewußtseins ein neues Gebiet. Darin bestehe die eigentliche Leistung des (Transzendental-)Philo-

erklärt, warum Schelling sich nicht auf Fichte bezieht – und wohl auch, weshalb seine «Aphorismen» so weit hinter Fichtes «Grundlage des Naturrechts» zurückbleiben. Sein Versuch, Fichte zuvorzukommen, ist insofern mißglückt. Schelling hat seine «Aphorismen» – «die nichts mehr, als Aphorismen seyn» sollen (AA I/3, 175), zwar erst am 8. Mai 1796, also mehrere Wochen nach dem Erscheinen von Fichtes «Grundlage», abgeschlossen, doch läßt die erhebliche Differenz zwischen Schellings «Neuer Deduction» und Fichtes «Grundlage des Naturrechts» keinen Prioritätsstreit aufkommen. Im letzten Satz der «Nachschrift», AA I/3, 175, äußert Schelling die Erwartung, daß «die neuesten Bearbeitungen des NaturRechts, die er bei dieser Arbeit noch nicht benutzen konnte, ihm reichen Stoff zu reifern Betrachtungen und vielfache Veranlassung, seine Grundsätze vollständiger zu entwickeln, geben werden.» Von dieser Möglichkeit hat er jedoch später keinen Gebrauch gemacht.

62 GA I/3, 323–328; zu Fichtes Rezension von Kant: Zum ewigen Frieden cf. GA I/3, 221–228.

sophen: Er bringe nicht etwa – was ein Leichtes wäre – mit Freiheit beliebige Bestimmungen und damit letztlich eine «*leere Formular*-Philosophie» hervor, sondern «stellt Begriffe und Objekt zugleich hin, und behandelt nie eins ohne das andere» (GA I/3, 313–318).

Aus diesen allgemeinen Vorbemerkungen zur Gegenstandskonstitution zieht Fichte im Vorgriff auf das erste und zweite Hauptstück die Konsequenzen für die Aufgabenstellung der Rechtsphilosophie: Sie hat den Begriff des Rechts als Resultat solchen notwendigen Handelns zu bestimmen, als ursprünglichen Begriff der reinen Vernunft. Hierdurch erkennt sie ihn als eine «Bedingung des Selbstbewußtseyns». Das «vernünftige Wesen kann sich nicht als ein solches mit Selbstbewußtseyn setzen [...], ohne sich als *Individuum*, als Eins, unter Mehrern vernünftigen Wesen zu setzen, welche es ausser sich annimmt, so wie es sich selbst annimmt. [...] Der Begriff des Rechts ist sonach der Begriff von dem nothwendigen Verhältnisse freier Wesen zu einander.» (GA I/3, 319) Mit dieser Deduktion des Begriffs des Rechts als Bedingung des Selbstbewußtseins verankert Fichte den Begriff des Rechts weit tiefer als alle vorhergehenden im weiten Sinne «rechtsphilosophischen» Ansätze – tiefer auch als Kant. Das Recht ist nicht etwas dem für sich fertigen, freien Individuum Sekundäres und damit letztlich Beliebiges, das sein könnte oder auch nicht, sondern es ist eine Bedingung des Selbstbewußtseins. Eine Welt von endlichen, nicht nur vorstellenden, sondern auch wollenden Vernunftwesen läßt sich nicht als «rechtsfreier Raum» denken; wo Selbstbewußtsein ist, ist auch Recht; der Gedanke des Selbstbewußtseins schließt den des Rechts notwendig ein, weil zugleich mit dem freien Selbstbewußtsein das Verhältnis zu anderen freien Selbstbewußtsein und damit auch die wechselseitige Beschränkung gedacht werden muß, und dieses – notwendige – Verhältnis ist eben das Recht.

Diesen Gedankengang nimmt Fichte in der «Einleitung» vorweg, wohl um dem Leser die Richtung zu weisen. Im ersten Hauptstück exponiert er ihn gleichsam in schulgerechter, am geometrischen Verfahren orientierter Beweisführung – in drei Lehrsätzen und zugeordneten Beweisen, Folgesätzen und Corrolarien. In ihr verbindet er begriffliche Strenge mit didaktischer Hinführung über mehrere Stufen in einer Prägnanz, die ihm in der «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre» noch nicht gelungen ist. In § 1 analysiert er zunächst die basalen notwendigen Handlungen des Selbstbewußtseins, den Zusammenhang von «Ich» und Konstitution des «Objekts» durch das Handeln dieses Ich. Hierbei hebt Fichte zwar einerseits auf die Wechselwirkung zwischen Anschauen und Wollen ab, doch schreibt er dem praktischen Ich und damit der praktischen Vernunft eindeutig den Primat zu, indem er dezidiert behauptet, «daß das praktische Ich das Ich des ursprünglichen Selbstbewußtseyns sey; daß ein vernünftiges Wesen nur im Wollen unmittelbar sich wahrnimmt, und [...] nicht einmal Intelligenz seyn würde, wenn es nicht ein praktisches Wesen wäre. Das Wollen ist der eigent-

liche wesentliche Charakter der Vernunft; das Vorstellen steht mit demselben [...] freilich in Wechselwirkung, aber dennoch wird es gesezt als das zufällige. Das praktische Vermögen ist die innigste Wurzel des Ich, auf dieses wird erst alles andere aufgetragen, und daran angeheftet.» (GA I/3, 329–334) – In § 2 zeigt Fichte, daß das endliche Vernunftwesen, indem es sich eine Wirksamkeit zuschreibt, eine Sinnenwelt außer sich setzt. Der transzendentale Idealist deduziert also «unsere Ueberzeugung von dem Daseyn einer Welt ausser uns» aus der Möglichkeit des Selbstbewußtseins, und Fichte zeigt weiter (§ 3), daß das Vernunftwesen auch andere endliche Vernunftwesen neben sich annehmen und ihnen eine analoge Wirksamkeit zuschreiben muß. Dann aber steht es zu diesen anderen Vernunftwesen in einem «Verhältniß einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit», einem Verhältnis der wechselseitigen Anerkennung: im Rechtsverhältnis (§ 4, GA I/3, 335–360). Hier ist die «klassische» Stelle der Einführung des Anerkennungsbegriffs in die neuere Rechtsphilosophie. Auch Hegel hat seinen Begriff der Anerkennung im Blick auf diese Ausführungen Fichtes formuliert, und über Hegel ist er in die neuere Diskussion eingegangen.

Mit dieser sehr dichten Beweisführung ist die Deduktion des Rechtsbegriffs im engeren Sinne abgeschlossen. Fichte erweitert sie jedoch noch durch eine «Deduktion der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs»: Zunächst führt er für den Begriff des «endlichen Vernunftwesens» den Begriff der Person ein: Eine Person sei ein endliches Vernunftwesen, das sich ausschließend eine Sphäre seiner Freiheit zuschreibe und hierdurch einen individuellen Charakter habe, «dieser oder jener» sei, «der sich so, oder anders, nennt». Die Person stehe also notwendig in einem Wechselverhältnis zu anderen Personen; ihre eigene Personalität könne ohne diese Wechselwirkung gar nicht gedacht werden. Sie könne sich aber nicht so setzen, ohne sich – damit aber auch allen anderen – für diese Wirksamkeit in der Sinnenwelt «einen materiellen Leib zuzuschreiben» (§ 5), und sie könne sich keinen Leib zuschreiben, ohne ihn als unter dem Einfluß der Wirksamkeit einer anderen Person zu begreifen (§ 6). Damit nennt Fichte einen weiteren Begriff, von dem es gelegentlich heißt, er gehöre erst dem 20. Jahrhundert und näher der Gegenbewegung gegen die sogenannte «Philosophie der Subjektivität» an. Doch ist es gerade Fichte, der Philosoph des «Ich=Ich», der sowohl den Anerkennungsbegriff als auch den Begriff des Leibes in die Grundlegungsproblematik der Rechts- und Sozialphilosophie wie auch der Ethik[63] einführt und zu zentralen Begriffen macht und dem naturrechtlichen Begriff der «Person» eine neue Wendung gibt. Hierdurch gewinnt die «Rechtsphilosophie» – wenn auch unter dem traditionellen Titel des «Naturrechts» – einen veränderten Charakter. Ihre Aufgabe ist es nun zu zeigen, wie Personen einerseits – als Personen – absolut frei und doch – wiederum als Personen – in gegenseitigem Einfluß

63 Cf. Kap. VI, 4.

stehen können, also wie eine Gemeinschaft freier Wesen möglich sei, die durch das Rechtsgesetz als ein Gesetz der Freiheit geregelt sei (GA I/3, 361–388). Und zu Beginn des folgenden Abschnitts betont er nochmals den konstitutiven Zusammenhang des Rechtsbegriffs mit dem der «Sinnenwelt» – und somit implizit auch mit dem des «Leibes»: Nur solche «Bedingungen der Persönlichkeit» sind als Rechte zu denken, die «in der Sinnenwelt erscheinen, und durch andere freie Wesen, als Kräfte in der Sinnenwelt, gestört werden könnten» (GA I/3, 404).

b) Anwendung des Rechtsbegriffs

Das dritte Hauptstück, die «Systematische Anwendung des Rechtsbegriffs; oder die Rechtslehre», hat nicht mehr den Grundlegungscharakter der beiden vorangehenden, eher die Funktion eines Übergangs oder Vorgriffs auf den zweiten Teil, das «angewandte Naturrecht», da es fortschreitend detaillierter auf Verfassungsbestimmungen und Eigentumsrecht eingeht – am wenigsten in der anfänglichen «Deduktion des Urrechts», am meisten im dritten Kapitel, mit dem Fichte die Abhandlung des Staatsrechts beginnt, die er dann im zweiten Teil, dem «Angewandten Naturrecht», detailliert ausführt. Es wäre deshalb angemessener gewesen, bereits mit der «Systematischen Anwendung des Rechtsbegriffs» in § 8 das «Angewandte Naturrecht» beginnen zu lassen. Dadurch wäre auch die Einheit der Staatsrechtslehre gewahrt geblieben, die jetzt in die «Deduktion des Begriffs eines gemeinen Wesens» (in § 16 des 1. Teils) und die Ausführung der drei Abschnitte der Staatsrechtslehre (in den §§ 17–21 des zweiten Teils), also durch die Zäsur zwischen den beiden Teilen seines «Naturrechts» zerbrochen ist. Bei der Lektüre des zweiten Teils wird gar nicht mehr deutlich, daß dessen drei Abschnitte die inhaltliche Ausführung des dritten Kapitels des ersten Teils bilden. Das «Angewandte Naturrecht» umfaßt ja ohnehin nur diese drei Abschnitte der Staatsrechtslehre, ergänzt um die beiden angehängten Grundrisse des Familien- und des Völker- und Weltbürgerrechts. Andererseits betont Fichte im dritten Abschnitt der «Staatsrechtslehre» – «Ueber die Konstitution» – mit großem Nachdruck, die von ihm betriebene Wissenschaft sei auch hier noch eine «Rechtslehre, welche rein apriori ist»; eine «reine Rechtslehre», «reines Naturrecht» (GA I/4, 80, 84 sq.) – obschon es sich dort um den Schlußabschnitt des «Angewandten Naturrechts» handelt: um die Aufsicht der Polizei über den Straßenbau, das Verbot von Quacksalberei und über fälschungssichere Pässe mit «wohlgetroffenem Portrait» (GA I/4, 85–89).

Im dritten Hauptstück des ersten Teils entwickelt Fichte in den ersten beiden Kapiteln zunächst noch nicht das Staatsrecht, sondern zwei andere Gestalten des Rechts: das «Urrecht» und das «Zwangsrecht»; die Betrachtung

ihres Verhältnisses bereitet den Übergang zum Staatsrecht vor. Vom Gedanken, daß eine Rechtsordnung nur als Einschränkung der Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller anderen gedacht werden könne, geht Fichte zurück auf den Begriff des «Urrechts» als desjenigen Rechts, «das jeder Person, als einer solchen, absolut zukommen soll» – oder «das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt *nur Ursache* zu seyn.» Durch diese Verabsolutierung eines derartigen «Urrechts» entzieht er den Rechtsbegriff allerdings der Sphäre der Wechselwirkung, des gegenseitigen Verhältnisses der Freiheit, auch wenn er ihm nur den Status einer «zum Behuf der Wissenschaft» «bloßen Fiction» zuschreibt, die zur Ableitung des Rechts eines Gemeinwesens notwendig sei – denn dieses entstehe erst durch Einschränkung des «Urrechts»: Die Verletzung des «Urrechts» begründe ein Zwangsrecht; da das «Urrecht» aber «unendlich» sei, folge aus ihm notwendig eine ebenfalls unendliche Verletzung des Rechts – und deshalb müsse der «*rechtliche* Gebrauch […] des Urrechts, in bestimmte Grenzen eingeschlossen seyn». Auf diesem Umweg gelangt Fichte zur «Idee eines Gleichgewichts des Rechts» und zum Gedanken einer «Selbstbeschränkung» der eigenen Freiheit durch die Erkenntnis der Freiheit der anderen. Das Eigentumsrecht etwa komme zu Stande durch Deklaration einer bestimmten Sache, vor allem aber durch die gegenseitige Anerkennung: «Alles Eigenthum gründet sich auf wechselseitige *Anerkennung*, und diese ist bedingt, durch *gegenseitige Deklaration*.» Diese wechselseitige Anerkennung stellt Fichte ins Zentrum seines Eigentumsbegriffs – anders als wenig später Kant, für den das Primäre die ursprüngliche Besitzergreifung des herrenlosen Gutes durch den einzelnen Willen ist und die Anerkennung erst nachträglich hinzutritt. Somit hebt Fichte – und auf seinen Spuren später Hegel – die interpersonale Struktur der Rechtsordnung weit stärker ins Bewußtsein als Kant (GA I/3, 389–418).

c) Staatsrecht

Doch auch die große Bedeutung, die Fichte der Interpersonalität für das Gebiet des Rechts zuspricht, läßt ihn nicht verkennen, daß die Bildung eines gemeinsamen Willens sich nicht allein Anerkennungsprozessen verdankt, sondern daß «die Subordination des Privatwillens unter den gemeinsamen, nur durch die zwingende Gewalt hervorgebracht wird». Und so gelangt er zu der – in einem Buch mit dem Titel «Grundlage des Naturrechts» – zumindest unerwarteten Einsicht: «Es ist […] gar kein *Naturrecht*, d. h. es ist kein rechtliches Verhältniß zwischen Menschen möglich, ausser in einem gemeinen Wesen, und unter positiven Gesetzen.» Für rein moralische Menschen (eine Fiktion!) wäre ohnehin kein Rechtsgesetz erforderlich; für Menschen hingegen, die nicht durchgängig moralisch sind, bedürfe es eines «Zwangsgesetzes», eines «äusseren Rechtsgesetzes» – und hierdurch trete das staatliche

Recht an die Stelle des Naturrechts: «der Staat wird selbst der Naturzustand des Menschen, und seine Gesetze sollen nichts anderes seyn, als das realisirte Naturrecht». «Aufgabe des Staatsrechts» oder, wie Fichte hinzufügt, «der ganzen Rechtsphilosophie» (ein sehr früher Beleg für dieses Wort!) sei es, *«einen Willen zu finden, von dem es schlechthin unmöglich sey, daß er ein anderer sey als der gemeinsame Wille»* – und zwar einen Willen, der auf die Sicherheit der Rechte aller gerichtet sei. Fichte löst diese Aufgabe durch einen eigenwilligen Vorschlag: An die Stelle der «Trennung der Gewalten», über die «viel geredet worden» sei und die teils «etwas unbestimmtes», teils etwas «ganz zweckloses» enthalte, setzt er eine Unterscheidung von exekutiver Gewalt (einschließlich der richterlichen) und einer Institution, die diese Ausführung beaufsichtigt – das «Ephorat». Mit diesem Wort greift er, an der politischen Wirklichkeit seiner Zeit vorbei, auf ein antikes Rechtsinstitut zurück, und in der Folge verstrickt er sich in eine Vielzahl von Anweisungen zur Bildung verfassungsmäßiger Organe und Prozeduren, die allenfalls in ein «angewandtes Naturrecht» gehören, aber auch dort als wenig praktikabel erscheinen. Eigentümlich sind schließlich seine Ausführungen zur «Constitution»: Wenn sie «rechtmäßig» sei, sei sie auch «unabänderlich, und für ewige Zeiten gültig, und wird, im Bürgervertrage, als eine solche, nothwendig gesetzt»; sie dürfe «wenn auch nur ein Einziger dagegen wäre, […] nicht verändert werden». Es dürfte Fichte schwerlich verborgen geblieben sein, daß diese Bestimmung in flagrantem Gegensatz zur Lehre von der unendlichen Perfektibilität und der Pflicht zur Verbesserung steht, mit der er drei Jahre zuvor im «Beitrag» im Interesse einer wohlwollenden Beurteilung der Französischen Revolution das Recht zur Verfassungsänderung verfochten hat (GA I/3, 432–460).

d) Staatsbürgervertrag

Es ist eigentümlich, daß Fichtes «Naturrecht» in den Partien, die vor Kants «Rechtslehre» erschienen sind, in der Grundlegung des Rechtsbegriffs erheblich über Kant hinausgeht, im «Angewandten Naturrecht» hingegen, das später erschienen ist, insgesamt eine traditionellere Position bezieht als Kant. Den Ausschlag hierfür gibt Fichtes Verwurzelung im Vertragsdenken, über das Kant bereits durch den Rekurs auf die immanente Logik des «exeundum esse e statu naturali», dieses Zentralsatzes der neuzeitlichen Rechtsphilosophie, hinausgeht. Wie tief sie ist, erhellt bereits aus dem ersten Abschnitt der Staatsrechtslehre, «Vom Staatsbürgervertrage» (§ 17), aber auch die beiden folgenden Abschnitte stützen sich vor allem auf den Vertragsgedanken, und sie entwerfen eine Vielheit von Verträgen.

Zur Vorbereitung seiner Position setzt Fichte mit einer ausführlichen Exposition der «nothwendigen Prämissen» des Vertragsbegriffs ein: Zum

Vertrage gehörten zwei Privatwillen, die auf ein Objekt gerichtet, also «materielle Willen» seien, ferner der übereinstimmende Willen «zu gütlicher Beilegung ihres Rechtsstreits», also ein «formaliter gemeinsamer Willen», und schließlich der «materialiter gemeinsame Willen», daß sie übereinstimmend nicht das begehren, was dem je anderen zugesprochen wird. Durch diesen Willen bezieht jeder sich auch auf das Eigentum des anderen, aber lediglich als «negativer Wille»: das nicht zu wollen, was der andere hat. Und Fichte fügt noch eine weitere, für die späteren Ausführungen wichtige Generalklausel hinzu: «Sobald eine von beiden Partheien ihre Grenze im mindesten überschreitet, so ist der Vertrag vernichtet, und das ganze durch ihn gestiftete Rechtsverhältniß aufgehoben.» Dann trete der Zustand vor Vertragsschluß ein, und eine Fortsetzung des Rechtsverhältnisses bedürfe eines neuen Vertrages (GA I/4, 5–7).

Den für das Gemeinwesen fundamentalen Vertrag bezeichnet Fichte – bereits im ersten Teil – als «Staatsbürgervertrag». Er wählt somit eine Bezeichnung, die zum einen neutral ist gegenüber der traditionellen Alternative ‹Unterwerfungsvertrag oder Vergesellschaftungsvertrag› und die zum anderen – nachrevolutionär – das Stichwort ‹Bürger› in den Titel aufnimmt. Da dieser Staatsbürgervertrag die allgemeine Grundlage für das gesamte Rechtsverhältnis sei, müsse jeder mit allen anderen kontrahieren. An die Stelle der – unausführbaren – sukzessiven Einigung mit allen anderen trete jedoch eine pauschale Einigung. Fichte bezieht sie jedoch nicht – wie seit Hobbes üblich – auf die Begründung der souveränen Gewalt, sondern auf die Sicherung des Eigentums. Das Eigentum rückt somit aus der Sphäre des Privatrechts in eine Schlüsselposition für die Begründung einer politischen Gemeinschaft; es gewinnt dadurch eine zentrale Bedeutung in der Sphäre, die sonst der Begründung des öffentlichen Rechts galt – der Rechte des Souveräns und der Pflichten der Untertanen bzw. des Volkes. Fichte hingegen formuliert den Staatsbürgervertrag in einem ersten Satz: «Ieder sonach sezt sein ganzes Eigenthum als Unterpfand ein, daß er das Eigenthum aller übrigen nicht verletzen wolle.» Hierin sieht er zwar erst den ersten Teil des Staatsbürgervertrags, doch auch die weiteren Teile haben es damit zu tun. Den Weg zu ihnen nimmt Fichte über die – etwas überraschende – Behauptung, es sei «Zweck des Staatsbürgervertrags», daß die im Eigentumsvertrag bestimmten Grenzen der ausschließenden Freiheit eines jeden «mit physischer Gewalt geschützt werden». Dies werde durch den Eigentumsvertrag noch nicht gewährleistet, da hier der «materialiter gemeinsame Wille» nur negativ auf das Eigentum des je anderen gerichtet sei, also nur zur Zurückhaltung, aber nicht (positiv) zum Schutz verpflichte – und so ergänzt Fichte ihn durch den «Schutzvertrag» als zweiten Teil des Staatsbürgervertrages: denn ohne diesen sei die Sicherheit des Eigentumsvertrags aufgehoben. Im «Schutzvertrag» verpflichten sich die Vertragspartner, das Eigentum der je anderen nicht nur nicht anzutasten, sondern auch gegen Verletzung durch dritte zu schützen.

Doch auch damit ist der Staatsbürgervertrag nicht vollständig exponiert. Das Versprechen eines allgemeinen Schutzes erfordert – wenn es kein leeres Versprechen bleiben soll – eine schützende Macht, somit eine Vereinigung der Einzelwillen zu einem «gemeinsamen Willen», und diese überantwortet Fichte einem «Vereinigungsvertrag», etwa analog zum «Vergesellschaftungsvertrag», aber ausschließlich auf den Eigentums- und den Schutzvertrag bezogen. Erst mit ihm sei der Staatsbürgervertrag vollkommen.

Fichte sieht, daß er durch diesen «Vereinigungsvertrag» in die Nähe Rousseaus gerät – und so sieht er sich sogleich genötigt, seinen Entwurf eines Staatsbürgervertrags material gegen Rousseaus «Gesellschaftsvertrag» abzugrenzen, zumindest gegen eine – durchaus problematische – Forderung Rousseaus: «chacun se donnant tout entier» – «Ieder giebt sich ganz». Von einer solchen totalen Überantwortung des Einzelnen an die Gesellschaft ist in Fichtes Staat nicht die Rede. Es ist zwar nicht wenig, was der Einzelne einbringt: nicht allein die – negative – Zurückhaltung vom Eigentum des anderen, sondern eine positive Leistung zu dessen Schutz. Damit aber sind die an ihn gestellten Anforderungen erfüllt: «Was der Einzelne nicht zum Staatszweck beigetragen, in Absicht dessen ist er völlig frei; ist in dieser Rücksicht nicht in das Ganze des Staatskörpers verwebt, sondern bleibt Individuum; freie nur von sich selbst abhängige Person, und diese Freiheit eben ist es, die ihm durch die Staatsgewalt gesichert wird, und um deren willen allein er den Vertrag einging. Die Menschheit sondert sich ab vom Bürgerthume». Bemerkenswert ist an dieser Aussage, daß Fichte Rousseaus totale Aufgabe des Einzelnen an den Staat sehr bewußt im Namen der Freiheit ablehnt – allerdings auch, daß von dieser Freiheit erst hier die Rede ist, während «Freiheit» zuvor lediglich die Freiheit des Besitzes von Eigentum gewesen ist. Und vom Eigentum ist auch weiterhin vorzugsweise die Rede (GA I/4, 8–20).

e) *Eigentum*

Nach dieser Exposition des in sich dreigliedrigen Staatsbürgervertrags wendet Fichte sich im zweiten Abschnitt der «bürgerlichen Gesetzgebung» zu – aber auch ihr organisierendes Prinzip ist der Eigentumsbegriff (§§ 18 sq.). Daneben greift er jetzt verstärkt auf den Zweckgedanken zurück, der dem Vertragsgedanken eine materiale Grundlage gibt: Ein Vertrag wird ja nicht um des Vertrages willen, sondern zur Verwirklichung eines Zweckes geschlossen, und dieser Zweck ist hier wiederum nicht die «Freiheit», sondern die Sicherung des Eigentums im Interesse der Selbsterhaltung: «es findet sich, daß das Bedürfniß der Nahrung allein die ursprüngliche Triebfeder sowohl, als seine Befriedigung der lezte Entzweck [!] des Staats, und alles menschlichen Lebens und Betreibens ist». Mit großem Nachdruck betont Fichte diesen letzten, höchsten und allgemeinen Zweck staatlichen Zusam-

menlebens – um dann überraschende und zunächst durchaus sympathische, jedoch im weiteren nicht unproblematische Folgerungen daraus zu ziehen.

Das Eigentum ist jedem durch den Staatsbürgervertrag als Lebensgrundlage zugesprochen und gesichert – «unter den beiden Bedingungen, daß er die Freiheit aller übrigen in ihren Sphären ungestört lasse, und sie, falls sie von einem dritten angegriffen werden sollten, durch seinen Beitrag schützen helfe». Die Verpflichtung zu diesem «Schutz» faßt Fichte somit nicht als eine moralische Forderung, sondern als rechtliche Verpflichtung, und er faßt sie sehr weit – nicht allein als Schutz gegen militante Angriffe Einzelner oder gar fremder Staaten, sondern als Schutz der Ressourcen, deren jemand zum Überleben bedarf. Wäre die Subsistenz eines Bürgers bedroht, so wäre zugleich der gesamte Staatsbürgervertrag bedroht, und zwar nicht allein, weil der Notleidende nicht mehr verpflichtet wäre, anderes Eigentum anzuerkennen, sondern der Vertrag insgesamt würde hinfällig. Niemand hätte mehr Recht auf sein Eigentum, wenn das Eigentum auch nur *eines* Bürgers zu seiner Erhaltung nicht mehr ausreichte. So folgert Fichte aus dem Schutzvertrag, aus der gegenseitigen Garantie, leben zu können, «ein absolutes Zwangsrecht auf Unterstützung».

Hieran schließt Fichte überraschende, der Zeit weit vorauseilende soziale Forderungen an – und nicht als moralische Appelle, sondern gestützt auf einen Rechtsanspruch. Daß diese Konzeption erhebliche Probleme in sich birgt, ist ihm jedoch nicht verborgen geblieben. Er sieht zwar noch nicht die Dialektik zwischen der Akkumulierung des Reichtums auf der einen und der Erzeugung von Armut auf der anderen Seite; er sieht aber, daß ein so weitgehender Rechtsanspruch nicht ohne Bedingungen eingeräumt werden kann. Deshalb gesteht er dem Einzelnen das «absolute Zwangsrecht auf Unterstützung» nur dann zu, wenn diesen kein Verschulden daran trifft, daß er durch seine Arbeit nicht leben kann. Vor allem aber unterstellt er den Mechanismus der Unterstützung vollständig der Aufsicht der anderen und des Staates. «Alle zeigen Allen, und bei Leistung der Garantie dem Ganzen, als einer Gemeine an, wovon sie zu leben gedenken. Dieser Saz gilt ohne Ausnahme.» Diejenigen, die im Falle eines wirtschaftlichen Mißerfolgs die Garantie zu leisten hätten, suchen verständlicher Weise durch regulierende Maßnahmen Vorsorge zu treffen, daß dieser Fall nicht eintritt. Der Staat kann dem Einzelnen Arbeit zuweisen; er kann ihn zu bestimmten Berufen zulassen oder auch nicht; das Ergreifen eines Gewerbes bedarf einer Erlaubnis – und erst auf ihrer Grundlage kann der Einzelne Ansprüche an die Gesamtheit richten, wenn er von seinem Gewerbe nicht leben kann. Hier zeigt sich ein enger Zusammenhang zwischen der weitgehenden sozialen Garantie und einem umfassenden Vorsorge- und Überwachungsapparat: Je umfassender die Garantie für den Einzelnen ausfällt, desto massiver wird plausibler Weise das staatliche Recht zu präventiven Maßnahmen und zur Überwachung: «Nirgends darf eine Unbestimmtheit seyn.» Die ‹liberalen› Züge

der Staatslehre Fichtes, ihre Wendung gegen Rousseaus Forderung der totalen Übereignung des Einzelnen an die Gesamtheit, werden konterkariert durch seine an den Staatssozialismus erinnernden – und für staatssozialistische Ansätze attraktiven – Maßnahmen: «Die Staatsgewalt hat die Oberaufsicht über diesen Theil des [Eigenthums-]Vertrags, so wie über alle Theile desselben; und Zwangsrecht, sowohl als Gewalt, jeden zur Erfüllung desselben zu nöthigen.» (GA I/4, 20–24)

f) Peinliche Gesetzgebung

Kant handelt vom «Straf- und Begnadigungsrecht» im Kontext des «öffentlichen Rechts», näher des «Staatsrechts»; Fichte hingegen stellt die «peinliche Gesezgebung» (§ 20) eigentümlicher Weise unter den Titel «bürgerliche Gesetzgebung». Doch dies ist nicht der einzige Unterschied zwischen beiden: Hier ist eine der wenigen Stellen, an denen Fichte sich mit der wenige Monate zuvor erschienenen «Rechtslehre» Kants – sehr kritisch – auseinandersetzt. Die Berechtigung staatlichen Strafens ist der Aufklärung ja zunehmend zum Problem geworden, da sie mit der Vertragslehre kollidiert. Die supponierte Zustimmung des Einzelnen zum Gesellschaftsvertrag läßt sich ja nicht immer schon als seine Einwilligung ausgeben, sich gegebenenfalls auch der Strafjustiz eines Staates zu unterwerfen; vielmehr bedarf es einer besonderen Konstruktion, um eine solche Einwilligung zu unterstellen. Verschärft stellt sich dieses Problem im Blick auf die Todesstrafe – denn in diesem Fall dürften alle Konstruktionen einer ausdrücklichen oder stillschweigenden Einwilligung in die Strafgewalt des Staates unglaubwürdig werden und zerbrechen. Kant hat solche Überlegungen mit den Worten «Alles Sophisterei und Rechtsverdrehung» kurz abgefertigt und hat dezidiert für die «absolute Straftheorie» optiert: Gestraft wird jemand, «weil er verbrochen hat». Die als ‹fortschrittlich› geltende relative Straftheorie, die die Strafe in Relation zu einem erwünschten Zweck setzt (etwa zur Hinderung des Täters und zur vorbeugenden Sicherung der Gesellschaft), hat er hingegen als Instrumentalisierung des Täters und somit als Verstoß gegen die zweite Formulierung des kategorischen Imperativs verworfen: Präventionstheorien – ob spezielle oder generelle – mißbrauchen den Täter als Mittel (AA VI, 335, 331; AA IV, 429).

Anders als später Hegel hat Fichte sich dieser scharfen, aber begrifflich klaren Position Kants nicht angeschlossen, sondern sie in einer langen Anmerkung ausdrücklich verworfen: Sie passe «nicht in ein Rechtssystem, in welchem dem Volke die gesetzgebende Gewalt zugeschrieben wird» (GA I/4, 78). Er selber ist allerdings nicht zu einer eindeutigen Position gelangt; seine Deutung spiegelt vielmehr die damalige Unsicherheit hinsichtlich des Rechts zu staatlicher Strafe. Paul Johann Anselm Feuerbach, der Vater Ludwig Feuerbachs und nicht nur nach dessen Urteil «einer der berühmtesten

deutschen Kriminalisten»,[64] hat diese theoretische Situation so charakterisiert: «Dem einen ist Strafe, unmittelbare Abschreckung Anderer durch die Zufügung der Strafe; der andere sieht in der Zufügung der bürgerlichen Strafe nur die Realisierung der Androhung, welche durch das Gesetz geschieht: dem dritten ist Strafe und unmittelbare Sicherung vor dem Verbrecher eins – und, wer vor der Consequenz des Systems erzittert, knetet, um recht sicher zu gehen, diese verschiedenen Theorien in einander und tischt sie, mit Brühen des Gefühls durchwässert, dem genügsamen Criminalrecht auf.»[65]

Es ist ein weiteres Indiz für Fichtes Verwurzelung im neuzeitlichen Kontraktualismus, daß er auch das Strafrecht auf den Vertragsgedanken begründet – wobei er ein durch diesen Gedanken geschaffenes Problem durch erneuten Rückgriff auf ihn zu lösen sucht. Aus dem vorhin erwähnten Satz, daß jeder Verstoß gegen den Staatsbürgervertrag diesen null und nichtig mache (GA I/4, 7), gewinnt er die «Thesis»: «Wer den Bürgervertrag in einem Stücke verletzt, sey es mit Willen, oder aus Unbedachtsamkeit, […] verliert der Strenge nach dadurch alle seine Rechte als Bürger, und als Mensch, und wird völlig rechtlos.» Der Vertragsgedanke setzt hier geradezu bedrohliche Konsequenzen frei. Ohne mildernde Ergänzungen hätte diese Thesis einem Drakon als Rechtfertigung für seine Gesetzgebung dienen können. Fichte liefert deshalb zwar noch ihren «Beweiß» (der Verbrecher wird vogelfrei, exlex, hors de la loi), stellt ihr dann jedoch rasch eine «Antithesis» entgegen. Er beweist sie jedoch nicht mehr – und insofern ist die Nachbildung der antinomischen Form Kants nicht ganz vollständig –, sondern baut auf ihr seine Strafrechtsbegründung: Der Zweck des Staates sei die «Sicherheit der Rechte Aller vor Allen»; er ist deshalb nur verbunden, seine Mittel zur Erreichung dieses Zwecks einzusetzen, und wenn dies auf andere Weise erreicht werden kann, so bedarf es nicht der Ausschließung der Straftäter; es sei sogar «zweckmäßig», «an die Stelle der der Strenge nach allerdings durch jedes Vergehen verwirkten Ausschliessung andere Strafen zu setzen.»

Fichte revidiert somit nicht die entschieden zu weit gehende Bestimmung der Rechtsfolgen eines Verstoßes gegen den Staatsbürgervertrag; er argumentiert überraschend mit einer «Zweckmäßigkeit» und entwirft, um nicht zur eigentlichen Konsequenz eines jeden Vergehens genötigt zu sein, einen «Abbüßungsvertrag»: «Alle versprechen Allen, sie, inwiefern dies mit der öffentlichen Sicherheit vereinbar ist, um ihrer Vergehungen willen nicht vom

---

64 Ludwig Feuerbach: Art. «Paul Joh. Anselm Ritter von Feuerbach». In: Ludwig Feuerbach: Gesammelte Werke. Ed. Werner Schuffenhauer. Bd. 11, 3; Bd. 12: Leben und Wirken Anselm von Feuerbachs.

65 Paul Johann Anselm Feuerbach: Über die Strafe als Sicherungsmittel vor künftigen Beleidigungen des Verbrechers. Chemnitz 1800, 5, sowie bes. 94–96; ders.: Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des positiven peinlichen Rechts. Erfurt 1799.

Staat auszuschließen, sondern ihnen zu verstatten, diese Strafe auf andere Weise abzubüßen.» Durch die Fiktion eines solchen, von allen vorsorglich immer schon abgeschlossenen, Vertrages wird die eigentlich resultierende Rechtlosigkeit zu einer «zweckmäßigen» Strafe abgemildert – und im Gegenzug bietet sie Fichte die Handhabe, das Recht staatlichen Strafens aus diesem Vertrag abzuleiten: In dieser Perspektive entpuppt sich das Strafrecht als «ein sehr nüzliches und wichtiges Recht des Bürgers, abgestraft zu werden.» Als zynisch erscheint dies nur, wenn man die Alternative nicht im Blick hat: Der straffällig gewordene Bürger hat einen Rechtsanspruch auf Strafe, obschon er eigentlich alles Recht verwirkt hat und vogelfrei ist (GA I/4, 59 sq.).

Fichte ist jedoch genötigt, seine Fiktion des «Abbüßungsvertrags» durch eine Reihe strafrechtsphilosophischer Annahmen zu konkretisieren – sowohl hinsichtlich der Reichweite des Abbüßungsvertrags als auch der Schwere der einzelnen Vergehen und des jeweils festzusetzenden Strafmaßes. Hierbei verstrickt er sich in die Aporien der damaligen und ja noch andauernden Diskussionen. Gegen Kant betont er, die Strafe sei «nicht absoluter Zweck», sondern «Mittel für den Entzweck [!] des Staates, die öffentliche Sicherheit; und die einzige Absicht dabei ist die, daß durch die Androhung derselben das Vergehen verhütet werde.» Demnach dient die «Drohung» der Prävention – doch wenn diese «erste Absicht» nicht erreicht werde, dient die Bestrafung des Verbrechers dazu, «die übrigen Bürger, und ihn selbst für die Zukunft von dem gleichen Vergehen abzuhalten.» Damit ignoriert Fichte Kants Argumente gegen die Instrumentalisierung des Straftäters und bekennt sich sowohl zur Spezial- wie auch zur Generalprävention. Damit diese auch wirksam werde, müsse die Ausübung der Strafgerechtigkeit ein «öffentlicher Akt» sein. Gemeint ist damit allerdings nur die Bekanntmachung der Strafe, nicht ihr öffentlicher Vollzug – obschon gerade dieser dem Zweck der Prävention dienlich sein dürfte.

Entgegen dem dominierenden Präventionsgedanken rückt Fichte im Blick auf die Strafzumessung das ius talionis in den Vordergrund, das «materielle Princip positiver Strafen im Staate». Im allgemeinen hält er hier ein Gleichgewicht zwischen Vergehen und Strafe für ausreichend – zumal «in einem wohlregierten Staate» das Risiko der Entdeckung sehr groß sei. Für einen «formaliter bösen» Willen biete jedoch «die Furcht […] des gleichen Verlusts, keine hinlängliche Sicherheit» – und so sei in diesem Fall die Strafe zu verschärfen – bis hin zur Ausschließung aus dem Staate (obschon der «Abbüßungsvertrag» doch auch für diesen Täter unterstellt werden muß). Die Bemessung der Strafe erfolgt somit nicht in Relation zum Vergehen, sondern im Interesse der Abschreckung. Doch auch von der «Besserung» der Täter und ihrer Aussöhnung mit der Gesellschaft ist als Zweck der Strafe die Rede, freilich nicht von moralischer, sondern von politischer Besserung – allerdings in einem Fall nicht: bei Mord.

Bei Mord sei «mit absoluter Ausschliessung» zu verfahren – denn es sei zu befürchten, daß ein Mörder erneut morden werde und somit ein Sicherheitsrisiko für alle anderen sei, selbst für das Personal der Gefängnisse. Fichte zeigt allerdings nicht, daß die Ausstoßung und die Erklärung der Rechtlosigkeit das Sicherheitsrisiko vermindern würden. Vor allem aber gerät er bei seinem vertragstheoretisch begründeten Protest gegen Kants unerbittliche Logik «Hat er aber gemordet, so muß er sterben» (AA VI, 333) in eine Schwierigkeit: Wird der Mörder aus dem Staat ausgeschlossen, so besteht zwischen diesem und ihm kein Rechtsverhältnis mehr – und damit auch kein Recht zur Strafe. Tötet der Staat den Mörder, «so thut er das nicht, *als Staat, sondern als stärkere physische Macht*, als bloße Naturgewalt.» Er kann dies tun oder auch (etwa aus «Achtung vor sich selbst») unterlassen – doch wenn er sich durch den Mörder bedroht fühlt, so ist die Hinrichtung ein notwendiges Übel: «Der Verbrecher ist dann ein schädliches Thier, das niedergeschossen» wird (GA I/4, 60–75).

Fichte setzt somit Kants «absoluter Straftheorie» eine «relative» entgegen, in deren Zentrum die Fiktion des «Abbüßungsvertrags» steht, umrahmt von Elementen sonstiger Strafrechtsbegründungen. Hervorzuheben ist jedoch noch einmal der Aspekt der Androhung der Strafe – denn diesen Aspekt hat Paul Johann Anselm Feuerbach zwei Jahre nach Fichtes «Naturrecht» ausgearbeitet. Feuerbach studierte seit 1792 in Jena und dürfte auch Fichte gehört haben; ab 1799 hat er dort selber Vorlesungen gehalten. Anders als Fichte kritisiert Feuerbach die Präventionstheorie in beiden Gestalten mit dem Kantischen Argument, daß sie den Menschen als Mittel benutze. Prävention sei etwas anderes als Strafe; Strafe sei notwendig bezogen auf Geschehenes, Prävention auf Zukünftiges. Anders als Kant greift Feuerbach jedoch nicht auf eine «absolute Straftheorie» zurück, sondern begründet das Recht staatlichen Strafens aus der Androhung. In der Betonung der Androhung berührt er sich mit Fichte. Wie für Fichte «die einzige Absicht» des Staates ist, «daß durch die Androhung derselben [sc. der Strafe] das Vergehen verhütet werde (GA I/4, 60), so gibt Feuerbach dem Staat «das Recht und die Verbindlichkeit[,] auf rechtswidrige Handlungen, sinnliche Uebel eines Gesetzes zu drohen, und dadurch das Begehren rechtswidriger Handlungen psychologisch unmöglich zu machen.» Allerdings bildet die Androhung der Strafe für Feuerbach letztlich nicht allein eine Präventivmaßnahme, sondern den Berechtigungsgrund staatlichen Strafens. Im Begehen einer Tat, für die eine Strafe angedroht ist, liegt für ihn «die rechtlichnothwendige Einwilligung des Thäters in die Strafe begründet»,[66] die Fichte durch seine Fiktion des «Abbüßungsvertrages» unterstellt.

66 Feuerbach: Über die Strafe als Sicherungsmittel, 94 sq., 96.

g) Völkerrecht

Am Ende des ersten Teils der «Grundlage des Naturrechts», zu Beginn des dritten Kapitels der «Rechtslehre», stellt Fichte in § 16 («Deduktion des Begriffs eines gemeinen Wesens») den Begriff der «Konstitution» auf; er löst dort die «Aufgabe der reinen Vernunft: wie ist die Realisation des Rechtsbegriffs in der Sinnenwelt möglich» und beschließt damit «die Wissenschaft». Am Ende des zweiten Teils hat dessen dritter Abschnitt «Ueber die Constitution» nur noch die Aufgabe, im Rückgriff auf § 16 nachzuweisen, daß weitere mögliche Fragen empirisch beantwortet werden müßten und «ihre Beantwortung auf die zufällige Lage der Völker sich gründet» (GA I/4, 80). Dennoch sieht Fichte sich wenig später genötigt, sein «Naturrecht» durch zwei Anhänge zu ergänzen. Der erste enthält einen umfangreichen «Grundriß des Familienrechts», mit der «Deduktion der Ehe», der Abhandlung des Eherechts und «Folgerungen auf das gegenseitige Rechtsverhältniß beider Geschlechter überhaupt im Staate». Diese Ausführungen zum Verhältnis der Geschlechter sind stark durch die traditionelle Sichtweise geprägt. Der zweite Anhang hingegen ergänzt das «Staatsrecht» durch einen überraschenden – und wohl erst durch das Vorbild von Kants «Rechtslehre» angeregten – «Grundriß des Völker- und Weltbürgerrechts»; Kants «öffentliches Recht» ist ja in die Trias von Staats-, Völker- und Weltbürgerrecht gegliedert.

Gleichwohl setzen Fichtes Ausführungen Kant gegenüber neue Akzente. Fichte folgt zwar der für das neuzeitliche Naturrecht grundlegenden Annahme, daß das Verhältnis von Staaten analog zum Verhältnis einzelner Menschen im «Naturzustand» aufzubauen sei: Wie dieser durch den Vertragsschluß in einen Rechtszustand überführt werde, so auch der «Naturzustand» zwischen den Völkern durch internationale Verträge. Zu ihrer Charakteristik kann Fichte auf einen Begriff zurückgreifen, den er in die Grundlegung des Naturrechts eingeführt hat und der seitdem für den zwischenstaatlichen Bereich eine zentrale Bedeutung erlangt hat: auf den Begriff «Anerkennung». Im Vertrag zwischen den Staaten sei «die *gegenseitige Anerkennung* nothwendig mit enthalten» – und das Komplement dieser Anerkennung, das Prinzip der «gegenseitigen *Unabhängigkeit*», könnte man – etwas aktualisiert – als Prinzip der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten anderer Staaten bezeichnen.

Allerdings erkennt Fichte jedem Staat sogar ein «Zwangsrecht auf die Anerkennung» zu. Dies belegt, daß der Vertragsschluß zwischen Staaten – wie auch zwischen einzelnen Menschen – einen anderen Charakter hat als andere Verträge: Er fällt nicht in das Belieben der Vertragsparteien, sondern entspringt einer Forderung der Vernunft – dem Hobbesschen Prinzip «exeundum esse e statu naturali». Verweigerung von Anerkennung sei Verweigerung von Rechtsbeziehungen; sie lasse auf aggressive Absichten schließen – und deshalb

gebe sie «ein gültiges Recht zum Kriege», ebenso wie der Bruch eines geschlossenen Vertrags. Ein solches «Recht zum Kriege» gibt es aber für Fichte – wie auch für Kant (AA VI, 346) – nicht als ein gleichsam natürliches Recht, sondern erst im Rahmen von Rechtsbeziehungen, auf Grund einer vorhergehenden Verletzung. Der verletzte Staat habe «das vollkommene Recht, den ungerechten Staat zu bekriegen», doch verhelfe ein solches «Recht» häufig nicht zum Erfolg, da «der Krieg eben so leicht das Unrecht siegend machen kann, als das Recht». Er wäre nur dann «ein sicheres, und ganz rechtliches Mittel die Legalität in dem Verhältnisse der Staaten zu einander zu sichern: wenn man nur ein Mittel finden könnte, durch welches der, der die gerechte Sache hat, stets der Sieger wäre.» Man könnte ein solches Mittel in einem Bund von Staaten suchen – doch Fichte macht sich selbst den naheliegenden Einwand: «wie kann man es dahin bringen, daß diese Vereinigung der Staaten stets gerecht spreche?» Sicherheit lasse sich hierin nicht erreichen, «so lange die reine Vernunft nicht in Person auf der Erde erscheint und das Richteramt übernimmt». Bis dahin allerdings sei bei Streitigkeiten am wenigsten vom Rechtsspruch eines Völkerbunds zu befürchten. Wenn er sich ausweite «und allmählig die ganze Erde umfaßt», werde der ewige Friede eintreten (GA I/4, 151–162).

h) Weltbürgerrecht oder Menschenrecht

Unter dem Titel «Weltbürgerrecht» faßt Kant die Vernunftidee einer friedlichen Gemeinschaft aller Völker auf Erden: als das Recht, «die Gemeinschaft mit allen zu *versuchen* und zu diesem Zweck alle Gegenden der Erde zu *besuchen*», also als ein Recht der Hospitalität. Es überschreitet aber die bloße Hospitalität, sofern es «auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze ihres möglichen Verkehrs geht» (AA VI, 352 sq.). Fichte greift zwar das Wort von Kant auf, und er gibt diesem «Weltbürgerrecht» auch eine vergleichbare abschließende Stellung am Ende des «Naturrechts» (wenn auch nur eines Anhangs), doch verleiht er diesem «Weltbürgerrecht» durch ein Gedankenexperiment einen zusätzlichen Akzent: Ein «fremder Ankömmling» stehe mit dem Staat, den er besucht, und seinen Bürgern in keinem Rechtsverhältnis, da alle positiven Rechte sich nur auf Verträge gründen. In diesem Sinne also wäre der «Ankömmling» rechtlos – und dennoch spricht Fichte ihm ein Recht zu: «das ursprüngliche Menschenrecht, das allen Rechtsverträgen vorausgeht, und allein sie möglich macht: *das Recht, auf die Voraussetzung aller Menschen, daß sie mit ihm durch Verträge in ein rechtliches Verhältniß kommen können*.» Und mit dem folgenden, entscheidenden Satz korrigiert Fichte die Position seiner vier Jahre zurückliegenden Flugschriften:[67] «Dies allein ist das eigentliche Men-

67 Cf. Kap. VI, 1.

schenrecht, das den Menschen, als Menschen, zukommt; die Möglichkeit sich Rechte zu erwerben.»

Kant hat zuvor in seiner Rechtslehre seine Sprödigkeit gegen die damals modische inflationäre Proklamierung aller möglicher Rechte als «Menschenrecht» erkennen lassen. Statt der in den revolutionären Menschenrechtskatalogen deklarierten Pluralität angeborener «Menschenrechte» gebe es deren nur eines: «*Freiheit* [...] ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht» (AA VI, 237). Fichte bedient sich nicht Kants ungewöhnlicher und etwas unscharfer Formulierung, daß die «Freiheit» ein Recht sei; er versteht unter dem «eigentlichen Menschenrecht» «die Möglichkeit sich Rechte zu erwerben», die selbstredend auf der angeborenen Freiheit beruht und mit der Personalität des Menschen gegeben ist. Mit dieser Bestimmung greift Fichte vom Ende seines Naturrechts auf die Grundlegung am Anfang zurück, in der er noch nicht vom Recht, sich Rechte zu erwerben, als dem einzigen «Menschenrecht» spricht. Auch wenn das Völker- und das Weltbürgerrecht über den Staatsbürgervertrag hinausgehen, ist doch das «Weltbürgerrecht» kein zusätzliches, neu hinzukommendes Recht, sondern vielmehr das anfängliche Recht der Rechtsfähigkeit überhaupt. Indem Fichte diesen Bogen vom Ende seines «Naturrechts» zum Anfang schlägt, verleiht er – entgegen Kant – diesem schmalen Kapitel ein besonderes Gewicht. In einem anderen Punkt aber bleibt er hinter Kant zurück: Für Fichte geht dieses «eigentliche Menschenrecht» zwar allen Verträgen voraus und muß deshalb zunächst allgemein unterstellt werden – doch kann es durch Handlungen verwirkt werden. Wie durch Verträge Rechte begründet werden, aus ihrem Bruch jedoch radikale Rechtlosigkeit resultiert, so werden durch das «eigentliche Menschenrecht» Rechte erworben, Vertragsbruch aber hebt für Fichte die Basis der Rechtsfähigkeit insgesamt auf – obschon die Freiheit weiterhin die Möglichkeit bietet, Rechte zu erwerben (GA I/4, 162–165).

3. Der geschlossene Handelsstaat

Als Ergänzung seines «Naturrechts» veröffentlicht Fichte, ein Jahr nach seinem erzwungenen Ortswechsel von Jena nach Berlin und wohl nicht ohne Blick auf dort geführte Diskussionen, noch einen weiteren «Anhang zur Rechtslehre» – diesmal jedoch als eine selbständige Publikation unter dem komplexen und durch eine eigene «Vorläufige Erklärung» erläuterten Titel: «Der geschloßne Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre, und Probe einer künftig zu liefernden Politik».[68] Das systema-

68 Fichte: Der geschloßne Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang

tische Gewicht dieser Schrift geht jedoch weit über einen bloßen «Anhang» hinaus; sie bildet für Fichte ja zugleich eine «Probe zu einer künftig zu liefernden Politik», also einer neuen, von ihm zuvor nicht bearbeiteten philosophischen Disziplin. Unter «Politik» versteht er hier – im Unterschied zum «reinen Staatsrecht», das den «Vernunftstaat» entwerfe – die «Wissenschaft» und «Kunst, den Vernunftstaat allmählich herbeizuführen». Der wirkliche Zustand der Staaten sei ein zufällig Gewordenes, das jedoch als ein solches erscheine, das stets so gewesen sei. Diese Ansicht aber verwechsele das Zufällige mit dem Notwendigen, mit dem, was auf Grund der Forderung der Vernunft sein solle. Der «Politik» kommt insofern ein doppelter Übergangscharakter zu: eine systematische Mittelstellung zwischen den gegebenen Verhältnissen und dem «Vernunftstaat» wie auch eine historische Mittelstellung zwischen zwei weltgeschichtlichen Zuständen, dem zufälligen und dem vernünftigen. Wäre der «Vernunftstaat» verwirklicht, bedürfte es auch keiner «Politik» mehr (GA I/7, 51, 91 sq.).

Als – gleichsam dritten – «Anhang», nach den beiden Anhängen über Familienrecht sowie Völker- und Weltbürgerrecht, bezeichnet Fichte seine Schrift, weil sie eine partiell korrigierende inhaltliche Weiterung seines «Naturrechts» darstellt und in der einen ihrer beiden organisierenden Perspektiven an die Thematik des zweiten Anhangs zum «Naturrecht» anschließt: Auch im «Geschlossenen Handelsstaat» geht es letztlich um den «Ewigen Frieden» – allerdings mit einem sowohl gegenüber Kants Schrift als auch seinen eigenen früheren Überlegungen veränderten Akzent. Fichte formuliert nun programmatisch: «Soll der Krieg aufgehoben werden, so muß der Grund der Kriege aufgehoben werden» – und einen wichtigen Kriegsgrund findet er nun in der «Anarchie des Handels». Von ihr ist zuvor nicht die Rede gewesen: «Das streitende Handels-Interesse ist oft die wahre Ursache von Kriegen, denen man einen andern Vorwand giebt.» (GA I/7, 118, 95, 106) Fichte sieht die oft massiv gewaltsamen Interessen, ja den «geheimen Krieg», die sich hinter der friedlich anmutenden Fassade der Parole von der «Freiheit des Handels» verbergen; er sieht und betont sogar in seiner Widmung an den preußischen Minister Karl August Struensee von Karlsbach, daß das (relative) Funktionieren «der größern Europäischen Handelsgesellschaft» durch die Ausbeutung der übrigen Weltteile durch die europäischen Staaten erkauft sei, und er prognostiziert, daß ein solches Verhältnis, «welches sich nicht auf Recht und Billigkeit gründet, unmöglich fortdauern könne». Diese ebenso hellsichtige als anerkennenswerte Einschätzung führt ihn konsequent zu Überlegungen, wie die gegenwärtigen Handelsbeziehungen im Interesse der Herstellung wahrhaft friedlicher Verhältnisse umgestaltet werden müßten (GA I/7, 106, 44).

zur Rechtslehre, und Probe einer künftig zu liefernden Politik. Tübingen 1800. GA I/7, 37–141.

Die zweite und für die Konzeption dieser Schrift wichtigere, mit der ersten jedoch im Resultat koinzidierende Perspektive liegt in der Notwendigkeit zur Herstellung solcher innerstaatlicher Verhältnisse, welche die Existenz eines jeden sichern. Da es – wie Fichte in Fortführung der dirigistischen Tendenzen seines «Naturrechts» nun schreibt – die «tiefer liegende Pflicht des Staats [ist], jeden in den ihm zukommenden Besitz erst einzusetzen», also das Eigentum und zugleich die Subsistenz des Einzelnen zu garantieren, sei der Staat auch verpflichtet, jede Störung dieser von ihm geschaffenen, sorgfältig ausbalancierten Verteilung der «Arbeitszweige» zu verhindern. Zu diesem Zweck aber müsse der Staat allen äußeren Wirtschaftsverkehr unterbinden und «eben so als Handelsstaat sich schließe[n], wie er in seiner Gesetzgebung und seinem Richteramte geschlossen ist.» Deshalb hält Fichte als Resultat fest: «so ist der Vernunftstaat ein eben so durchaus *geschloßner Handelsstaat*, als er ein geschloßnes Reich der Gesetze und der Individuen ist» (GA I/7, 72, 95, 70, cf. 114).

Dieses Resultat ist für Fichte keineswegs eine bloße Utopie. Er sieht vielmehr eine politisch-geschichtliche Nötigung, solche «geschloßnen Handelsstaaten» zu bilden. Das frühere «christliche Europa» sei eine Einheit gewesen, folglich auch mit freiem, weitgespannten Handel: «Ist es im Gegentheil in mehrere, unter verschiedenen Regierungen stehende Staatsganze getrennt, so muß es eben so in mehrere durchaus geschlossene Handelsstaaten getrennt werden.» (GA I/7, 95) Fichtes Argument ist zwingend – jedoch nur unter der Voraussetzung, daß der Staat in gleicher Weise wie für die Regelung der Rechtssphäre auch für die ökonomische Sphäre zuständig sei. Dann erfordern die staatlichen Planungen und insbesondere die Garantien für die einzelnen Gewerbe die wirtschaftliche «Schließung» des Staates, einschließlich der Ersetzung des früheren «Weltgeldes» durch neues, nur in den jeweiligen Staaten geltendes und möglichst fälschungssicheres «Landesgeld» – letzteres übrigens eine für das 19. und noch für das 20. Jahrhundert durchaus charakteristische Entwicklung. Im Gegenzug zu diesen monetären Beschränkungen und trotz aller protektionistischen Maßnahmen hat sich jedoch die wirtschaftliche Entwicklung nicht auf die Einzelstaaten begrenzen lassen, und die Möglichkeit staatlicher Regelungen ist zunehmend geschwunden. Ein trauriges Recht hat Fichte jedoch mit seiner Befürchtung behalten, daß der freie Handel zu einer Reihe zunächst versteckter und schließlich offener Kriege führen werde.

Doch andererseits ist es auch ihm nicht gelungen zu zeigen, daß die Bildung «geschloßner Handelsstaaten» ein entscheidender Schritt auf dem Wege zum «ewigen Frieden» sei. Denn selbst wenn «geschloßne Handelsstaaten» keine Handelskriege mehr gegeneinander führen, ist damit ja nicht jeglicher Anlaß zum Krieg entfallen: Die prosperierende Entwicklung eines dieser Staaten mag ja andere zu kriegerischen Abenteuern verlocken. Diese Gefahr sucht Fichte durch eine Forderung zu bannen, die sich jedoch, ganz im Ge-

genzug zu seiner Intention, als eine der wichtigsten propagandistischen Parolen zur ‹Rechtfertigung› von Gebietsansprüchen und Kriegen erwiesen hat: durch die Forderung, jeder Staat solle in seine «natürliche Grenzen» einrücken. Fichte versichert zwar, es sei dabei nicht bloß auf «militärisch gedeckte und feste Grenzen» zu sehen, sondern «auf productive Selbstständigkeit, und Selbstgenugsamkeit». Doch einerseits vergrößert diese vermeintliche Entschärfung das Problem nochmals, da sich solcher «Selbstgenugsamkeit» noch weit weniger Grenzen ziehen lassen als dem Sicherheitsbedürfnis, und andererseits verknüpft Fichte seine Forderung, in diese den Frieden garantierenden «natürlichen Grenzen» einzurücken, selber mit der Aufforderung zur Occupation – freilich nach Möglichkeit «ohne Blutvergießen, und beinahe ohne Schwerdschlag» –, einschließlich einer – friedlichen – Verschmelzung der alten und der neuen Bevölkerung (GA I/7, 117, 134).

Angesichts solcher Vorschläge ist es nicht verwunderlich, daß Fichtes «Probe einer künftig zu liefernden Politik» fast ausschließlich auf erbitterte Kritik gestoßen ist. Diskutiert wurde nicht allein die schon von ihm selber angeschnittene Frage, ob seine Konzeption nur «unmittelbar», oder ob sie «absolut» unausführbar sei, sondern vor allem die Frage, ob ihre Verwirklichung überhaupt wünschenswert, und ob sie wirklich vernunftgemäß sei und zum Vernunftstaat und nicht vielmehr zu einer «geschloßenen Festung» und gar zu einer «Hölle» führe (GA I/7, 14–36). Angesichts dieser Dimension des Streits sind leider nicht allein mehrere ‹weltpolitische› Aspekte aus dem Blick geraten – wie Fichtes klare Einsicht in die versteckten Handelskriege und die Ausbeutung anderer Weltgegenden durch Kolonialismus und Sklavenhandel –, sondern auch wichtige rechtsphilosophische Ansätze wie Fichtes Modifikation des Eigentumsbegriffs[69] und seine Überlegungen zum Wesen des Geldes als eines bloßen «Zeichens» (GA I/7, 78 sqq.).

69 Wie schon in seinem «Naturrecht» (cf. Kap. VI, 2e) geht Fichte auch hier davon aus, daß das Eigentum zwar vertraglich begründet, aber erst durch den Staat garantiert werde. Er versteht jedoch das «Eigenthumsrecht» nun «als das ausschließende Recht auf *Handlungen*, keineswegs auf *Sachen*. […] Ein Eigenthum auf den Gegenstand der freien Handlung fließt erst, und ist abgeleitet aus dem ausschließenden Rechte auf die freie Handlung.» Eigentum entstehe also erst durch die Teilung der Sphäre der freien Handlungen durch einen – vom Staat garantierten – Vertrag. Mit dieser Konzeption grenzt Fichte sich auch implizit von Kants Eigentumstheorie ab; was ein «idealer Besiz» sei, sei völlig unerfindlich; das Eigentumsrecht bestehe vielmehr darin, «alle Menschen von einer gewissen Thätigkeit auf das Object meines Eigenthums abzuhalten»; das Eigentumsrecht auf Sachen sei vielmehr das «Recht der Ausschließung fremder Thätigkeit» (GA I/7, 54 sq., 85 sqq.). Die Tätigkeiten der einzelnen «Arbeitszweige», auf die die Arbeit verteilt ist, sind somit selber als Eigentum anzusehen; sie dürfen deshalb nicht von anderen ausgeübt werden. – Gleichwohl beruht der Gedanke der notwendigen «Schließung» des Handelsstaates nicht auf diesem modifizierten Eigentumsbegriff, sondern auf der Verpflichtung des Staates zur Schaffung vernunftgemäßer Lebensbedingungen.

4. System der Sittenlehre

Schon zwei Jahre zuvor, und nur ein Jahr nach dem zweiten Teil des «Naturrechts» – und ebenso nach Kants «Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre» – veröffentlicht Fichte, dem schon in seiner «Einladungsschrift» skizzierten systematischen Plan folgend (GA I/2, 51), seine Ethik: «Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre».[70] Wie das «Naturrecht» steht auch sie fest auf dem Boden der Transzendentalphilosophie, und auch sie räumt den Grundlegungsfragen weit mehr Raum ein als Kants «Tugendlehre». Dies haben schon Zeitgenossen beider vermerkt. Ähnlich wie Schelling im Blick auf die theoretische Philosophie[71] charakterisiert etwa Wilhelm v. Humboldt ihren Unterschied so: Kant fange bei den Resultaten an und gehe hypothetisch vor, um zu Prinzipien zu gelangen; Fichte habe mehr praktische Kraft; er konzentriere «sich mehr auf Einen Punkt, und mehr in sein Innres» (GA I/5, 13 sq.) – und somit mehr auf die systematische Deduktion aus den «Prämissen». Die meisten Zeitgenossen haben jedoch mit den Grundlegungspartien, in denen Fichtes gedankliche Kraft und Originalität so eindrucksvoll zur Geltung kommt, weniger anzufangen gewußt als mit den eingängigen, transzendentalphilosophisch aber weniger aufschlußreichen ausführenden Partien der «Sittenlehre im engern Sinne».

Angesichts der Kürze des Aufeinanderfolgens seiner Rechtsphilosophie und Ethik und der inhaltlichen Nähe beider Wissenschaften ist es nicht verwunderlich, daß Fichte sie nach einem analogen Grundriß abhandelt: Beide haben drei Hauptstücke; der Deduktion des Rechtsbegriffs dort entspricht hier die «Deduction des Princips der Sittlichkeit», der Deduktion der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs dort, hier die «Deduction der Realität und Anwendbarkeit dieses Princips», und der systematischen Anwendung des Rechtsbegriffs oder der Rechtslehre dort, hier die «Systematische Anwendung desselben, oder, die Sittenlehre im engeren Sinne» – allerdings ohne daß Fichte hier die beim «Naturrecht» in sich nicht stimmige Unterscheidung zwischen reinem und «angewandtem Naturrecht» bei der Sittenlehre wiederholte. Das «Dritte Hauptstück» allerdings ist einfacher strukturiert; es entfällt die Gliederung in drei Kapitel, und Fichte beginnt unmittelbar mit der Einteilung in die drei «Abschnitte» «Von den formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen», «Ueber das Materiale des Sittengesetzes» und «Die eigentliche Pflichtenlehre». Hierbei geht er wiederum «more geometrico» vor, um seiner Abhandlung eine der mathematischen Beweisfüh-

70 Jena und Leipzig 1798; GA I/5, 1–317.
71 Cf. Kap. II, 1b.

rung vergleichbare Evidenz zu sichern: Er stellt «Aufgaben», gibt ihre «Lösung» an und fügt «Erklärungen», «Beweise» und «Corrolarien» hinzu.

a) Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit

Es ist ein Indiz für Fichtes ununterbrochene Bemühung um die Grundlegung der Philosophie, daß er auch seiner «Sittenlehre» eine Einleitung voranstellt, in der er erneut die fundamentalen Fragen des Zusammenhangs von Erkennen und Handeln, von Wissendem und reeller Kraft, von theoretischer und praktischer Philosophie aufgreift – nicht etwa im Interesse des Widerrufs des zuvor Gesagten, sondern seiner noch intensiveren Durchdringung und eingängigeren Vermittlung: «das Eine, untheilbare Ich [soll] thätig seyn; und das, was auf das Object wirkt, ist ohne allen Zweifel dies objective in mir, die reelle Kraft.» Ein Objektives folgt aus einem Subjektiven, ein Sein aus einem Begriff, weil ich mich als absolut tätig setzen muß und, «nachdem ich ein subjectives in mir und ein objectives unterschieden habe, diese Thätigkeit nicht anders beschreiben kann, denn als eine Kausalität des Begriffs.» «Das einzige absolute, worauf alles Bewußtseyn, und alles Seyn sich gründet, ist reine Thätigkeit.» (GA I/5, 27, 29)

Die «Vorerinnerung» zur Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit beginnt Fichte mit der Aussage, daß der Mensch eine «moralische oder sittliche Natur» habe; die Philosophie aber bleibe bei dieser Behauptung nicht stehen; sie habe «dasjenige im Gange unsrer Vernunft, was auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseyns uns unbekannt bleibt, zu entdecken». Sie beruhige sich nicht «mit der factischen Erkenntniß, sondern verlangt eine genetische»; eine wissenschaftliche Explikation, wie die moralische Nötigung im Menschen entstehe. Diese Einsicht ändere jedoch die von ihr aufgefundenen Gesetze nicht; mit einer Wendung Hegels könnte man sagen, sie ändere sie ebensowenig wie unser Wissen um die Verdauung den Stoffwechselprozeß. Die Deduktion ziele lediglich auf die «theoretische Erkenntniß»; wie «aus unsrer Vernünftigkeit» – sc. aus der «Ichheit» – «die Moralität unserer Natur nach nothwendigen Gesetzen erfolgt», also zunächst auf eine «*Theorie des Bewußtseyns* unsrer moralischen Natur überhaupt». Unermüdlich unternimmt Fichte hier neue Anläufe, diese notwendigen Gesetze aufzudecken und sie in ihrer Vollständigkeit zu exponieren – und daß sie notwendig sind, deutet schon darauf hin, daß hier nicht von einzelnen, zusammenhanglosen Gesetzen die Rede ist und auch nicht von einem dem Denken vorausliegenden Sein, sondern «von einem ursprünglichen Systeme des Denkens selbst, einer ursprünglichen Verkettung der Vernunftaussprüche unter sich selbst». Es geht ihm darum, den unmittelbaren Zusammenhang, der zwischen dem Bewußtsein des Sittengesetzes und dem Bewußtsein der Freiheit besteht, also das nach Kant nicht weiter analysierbare «Faktum der Vernunft», doch

noch in seine Elemente aufzulösen. Der Endzweck seiner «Deduction» sei es, «den Gedanken, daß wir auf eine gewisse Weise handeln sollen, aus dem System der Vernunft überhaupt, als nothwendig abzuleiten» – und gleichbedeutend damit wäre die Formulierung, daß es gelte, diese, das moralische Selbstbewußtsein konstituierenden notwendigen Handlungen als Bedingung der Ichheit zu explizieren, sie gleichsam in den Fundamenten des Ich zu entdecken, so daß es kein «Ich» geben kann, in dem sie nicht aufzuweisen wären. Und falls dennoch jemand behaupten sollte, daß er das Bewußtsein der Freiheit und der moralischen Nötigung zu Handlungen bzw. zu ihrer Unterlassung nicht in sich finde, so werde er «wenigstens bei Beurtheilung der frei gedachten Handlungen anderer dieses Princip in sich entdecken.» (I/5, 33–36, 61 sq., 70 sq.)

b) Deduktion der Realität und Anwendbarkeit des Begriffs der Sittlichkeit

In seinem «Naturrecht» stellt Fichte das analoge zweite Hauptstück unter den Titel «Deduction der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs»; in der «Ethik» hingegen fügt er dem noch das Wort «Realität» hinzu, und deshalb beginnt er folgerichtig mit einer Erläuterung: Einem Begriff «Realität, und Anwendbarkeit» zuzuschreiben, bedeute, daß er die Welt unseres Bewußtseins in gewisser Rücksicht bestimme. Das Problem der Realität des Prinzips der Sittenlehre, des Begriffs der Sittlichkeit liege darin, daß er nicht aus der Erfahrung geschöpft wird, sondern rein aus der Vernunft hervorgehe. Das Objekt dieses Begriffs, also «was durch das Denken nach ihm uns entsteht», sei deshalb eine Idee, ein Gedanke in uns, aber nicht ein bloßer, leerer Gedanke, sondern eine «Aufgabe des Denkens». In einer «Vorerinnerung» (§ 3) exponiert Fichte zunächst diese «Aufgabe» und bestimmt das Ziel der Deduktion der Realität des Begriffs der Sittlichkeit; die einzelnen Schritte der Deduktion selber vollzieht er in einem sehr ausführlichen, komplexen Gedankengang; den er jedoch in fünf «Lehrsätze», «Vorerinnerungen», «Beweise» und «Corrolarien» untergliedert und hierdurch überschaubar und rezipierbar macht: (1) «Das Vernunftwesen kann sich kein Vermögen zuschreiben, ohne zugleich etwas ausser sich zu denken, worauf dasselbe gerichtet sey»; (2) es kann sich auch kein «Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne eine wirkliche Ausübung dieses Vermögens, oder ein wirkliches freies Wollen, in sich zu finden»; (3) es «kann keine Anwendung seiner Freiheit […] in sich finden, ohne zugleich eine wirkliche Kausalität ausser sich, sich zuzuschreiben»; (4) es «kann sich keine Kausalität zuschreiben, ohne dieselbe auf eine gewisse Weise durch ihren eignen Begriff zu bestimmen»; und schließlich (5): es «kann sich selbst keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne derselben eine gewisse Wirksamkeit der Objecte vorauszusetzen.» (GA I/5, 83–102)

Um aber solche Wirksamkeit entfalten, um auf die Sinnenwelt einwirken

zu können, muß das Vernunftwesen selber etwas Natürliches, eine «Natur» in sich haben. Hier kommt es Fichte entgegen, daß er das Ich nicht als ein «Seyn», sondern als «Thätigkeit» gefaßt hat, und «Thätigkeit, objectiv genommen, ist *Trieb*» – und weiterbestimmt, ein «System der Triebe und Gefühle», das unabhängig von der Freiheit vorhanden ist, also als «Natur». Und da diese «Natur» mit dem freien Denken zusammenbesteht und somit «unsere Natur» ist, gewinnt Fichte einen entscheidenden Satz: «Ich bin selbst in gewisser Rücksicht, unbeschadet der Absolutheit meiner Vernunft und meiner Freiheit, *Natur*; und diese meine Natur ist ein *Trieb*» – und letztlich gelangt er zu der überraschenden Formulierung: «Ich finde mich selbst als ein organisirtes Naturprodukt.» «Natur» aber ist für ihn – mit einer Formulierung, die man eher bei Schelling vermuten würde – «selbst ein organisirtes reelles Ganze».[72]

Fichte treibt somit die «Deduction der Realität, und Anwendbarkeit» des Begriffs des Sittlichen noch ein gutes Stück weiter voran als im «Naturrecht» die «Deduction der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs». Deshalb wird ihm erst hier das Verhältnis der Natürlichkeit und der Geistigkeit des Menschen zum Problem, und er spricht es in kühnen Sätzen aus: «Mein Trieb als Naturwesen» und «meine Tendenz als reiner Geist» seien für den transzendentalen Gesichtspunkt «ein und eben derselbe Urtrieb, der mein Wesen konstituiert: nur wird er angesehen von zwei verschiedenen Seiten». «Lediglich auf der Wechselwirkung dieser beiden Triebe, welche eigentlich nur die Wechselwirkung *eines und eben desselben Triebes mit sich selbst* ist, beruhen alle Phänomene des Ich.» Gleichwohl unterscheidet er die beiden Triebe als höheren, über die Natur erhabenen, und niederen, der Natur angehörigen. Die «reine absolute Thätigkeit […] allein ist das eigentliche wahre Ich: ihr wird der Trieb entgegengesetzt, als etwas fremdes; zwar gehört er zum Ich, aber er *ist* nicht das Ich.» Der sittliche Trieb sei deshalb ein aus dem «reinen» und dem «Naturtrieb» «gemischter Trieb» – aber da er die Form lediglich vom «reinen» Triebe habe, sei der «Endzweck» der Sittlichkeit «absolute Freiheit, absolute Unabhängigkeit von aller Natur. Dieser Zweck sei unerreichbar, doch könne man sich ihm nähern, und die Sittenlehre zeige, «*wie* gehandelt werden müsse, um jenem Endzwecke sich *anzunähern*.» Darin sieht er das Proprium seiner eigenen, als einer «reellen» Sittenlehre – und dies mit einem scharfen Seitenhieb auf Kant: «Sieht man nur auf das höhere Begehrungsvermögen, so erhält man bloß *Metaphysik der Sitten*, welche formal und leer ist.» (GA I/5, 125 sq., 133, 143)

72 GA I/5, 105, 108, 118, 120. – Cf. 123 sq.: «Jedes organisirte Naturprodukt ist *sein eigner Zweck*»; «Es giebt nur eine innere, keineswegs eine *relative* Zweckmäßigkeit in der Natur.»

c) Systematische Anwendung des Prinzips der Sittlichkeit

Fichte legt damit ein sehr anspruchsvolles Konzept einer «Sittenlehre» vor. Die beiden Sätze allerdings, die er schließlich aus der «Form der Sittlichkeit» ableitet, nehmen sich dagegen eher bescheiden aus: «Ich soll *überhaupt* mit Besonnenheit und Bewußtseyn, nicht blind und nach bloßen Antrieben, und *insbesondere* mit dem Bewußtseyn der Pflicht handeln», und: «Ich soll nie gegen meine Überzeugung handeln». Beide Sätze zusammengefaßt ergeben gleichsam Fichtes kategorischen Imperativ: «*Handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht*; oder: *handle nach deinem Gewissen.*» (GA I/5, 146) Doch so eng sich diese Formulierung an die Kantische anlehnt, so weit bleibt sie doch hinter ihr zurück, weil sie nicht die Differenz von Maxime und Gesetz und die Prüfung der Verallgemeinerbarkeit der Maximen in sich aufnimmt. Die bloße Berufung auf die Überzeugung von der Pflicht oder auf das Gewissen sind allzu weitgefaßte und deshalb prekäre Prinzipien sittlicher Bestimmung – zumindest sofern sie nicht weiter präzisiert werden. Dies allerdings sucht Fichte im anschließenden dritten Hauptstück, der «systematischen Anwendung des Princips der Sittlichkeit», nachzutragen.

d) «Die Sittenlehre im engern Sinne»

Unter dem Titel «Von den formalen Bedingungen der Moralität unsrer Handlungen» formuliert Fichte in ausführlicher Auseinandersetzung mit Kant die Bedingungen, unter denen die vorhin aufgestellten Sätze sich – allenfalls – zu Prinzipien sittlichen Handelns eignen: Zum Handeln aus Überzeugung von der Pflicht gehört die Prüfung dieser Überzeugung – und zwar dadurch, daß ich an meine Handlung den Begriff meiner gegenwärtigen Überzeugung, und an sie «den Begriff von meiner ganzen möglichen Überzeugung» halte – und eine so weitgehende Prüfung sei jeweils selbst Pflicht. Das Gewissen aber sei *«das unmittelbare Bewußtseyn unserer bestimmten Pflicht.»* Durch diese Bestimmung aber sieht Fichte die «Ausflucht *eines irrenden Gewissens*» vernichtet: «Das Gewissen irrt nie, und kann nicht irren; denn es ist das unmittelbare Bewußtseyn unsers reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewußtseyn hinausgeht; das nach keinem andern Bewußtseyn geprüft und berichtigt werden kann; das selbst Richter aller Ueberzeugung ist, aber keinen höhern Richter über sich anerkennt. Es entscheidet in der letzten Instanz und ist inappellabel.» (GA I/5, 152 sq., 161 sq.) Obschon auch Kant der Ansicht ist, daß «ein *irrendes* Gewissen ein Unding sei», geht doch der nahezu enthusiastische Tenor von Fichtes Hochschätzung des Gewissens weit über Kant hinaus. Für Kant handelt es sich hier ja nur darum, ob ich die Aussage, daß etwas Pflicht sei, «mit meiner

praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe» (AA VI, 401) – und darin kann man in der Tat nicht irren. Auch sonst sucht Fichte mehrfach die Nähe Kants – bis in die Formulierungen hinein.[73] Zu Gunsten seiner sehr affirmativen Sicht des Gewissens kann Fichte allerdings geltend machen, daß er im fraglichen § 15 nur die «formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen» exponiert, die allerdings mit dem Spruch des Gewissens erfüllt sind. Und zudem führt er an späterer Stelle noch eine Unterscheidung ein: Er bekräftigt zwar, daß das Gewissen zur Orientierung des Handelns ausreiche und sogar der «Volkslehrer» seinen moralischen Unterricht mit der Lehre vom Gewissen beschließen dürfe; «die Wissenschaft» aber müsse anders verfahren: Sie müsse «a priori bestimmen können, was überhaupt das Gewissen billigen werde; oder wir müssen gestehen, daß eine Sittenlehre, als reelle anwendbare Wissenschaft nicht möglich sey» (GA I/5, 190).

Auch im folgenden § 16, insbesondere im «Anhang», blickt Fichte auf Kant: auf den Begriff des Bösen und Kants Lehre vom «radikal Bösen» (AA VI, 19 sqq.). Kant deutet dieses «radikal Böse» als den «Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz andern (nicht moralischen) nachzusetzen», also als eine Umkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfedern (AA VI, 30, 36). Fichte folgt hier Kants Deutung schon deshalb nicht, weil er nicht in dieser Begrifflichkeit denkt, und so kommt er hier zu einer nicht allein abweichenden, sondern auch überraschenden Einschätzung: «*Trägheit* sonach […] ist das wahre, angebohrne, in der menschlichen Natur selbst liegende radicale Uebel: […] Aus dieser Trägheit entspringt zunächst *Feigheit*; das zweite Grundlaster der Menschen», und «das dritte Grundlaster der Menschen, das aus der Feigheit natürlich entsteht, ist die *Falschheit*.» Dieses «Bild des gewöhnlichen, natürlichen Menschen» läßt jedoch die Brisanz vermissen, die Kants Lehre vom radikal Bösen auszeichnet und die ihre lange Wirkungsgeschichte verursacht hat. Fichte sieht auch weniger Hindernisse für eine grundlegende Besserung: Die Menschen müßten und könnten «durch eigne Freiheit sich zur Moralität erheben». Der Anstoß hierzu müsse allerdings von außen kommen. Doch ungeachtet ihrer Trägheit hätten sich einige Menschen zur Moralität emporgehoben und sähen es nun als ihre Aufgabe an, die anderen nach sich zu ziehen – und dies sogar in institutionalisierter Form: «So etwas nun ist die *positive Religion*; Veranstaltungen, die vorzügliche Menschen getroffen haben, um auf andere zur Entwicklung des moralischen Sinnes zu wirken» – und nicht etwa einen «Glauben auf Autorität und blinden Gehorsam» in ihnen zu erzeugen (GA I/5, 185–188).

73 Cf. Kant, AA VI, 30: «Was nicht aus diesem Glauben geschieht, das ist Sünde», mit Fichte, GA I/5, 164: «Was nicht aus dem Glauben, aus Bestätigung an unserm eigenen Gewissen, hervorgeht, ist absolut Sünde.»

e) Das Materiale des Sittengesetzes

In diesem zweiten Abschnitt greift Fichte zurück auf seine Bestimmung des Endzwecks des Sittengesetzes: Er liege in der «absoluten Unabhängigkeit, und Selbstständigkeit». Für die Sittenlehre als eine reelle Wissenschaft stelle sich damit die Frage, welches der Materie nach diejenigen Handlungen seien, «welche in der Reihe der Annäherung zur absoluten Selbstständigkeit liegen?» Zunächst jedoch sind hier nicht einzelne Handlungen aufzuzählen, sondern die Bedingungen nochmals zu präzisieren, unter denen alles Handeln steht: Es erfolgt in der Natur und ist bestimmt durch einen «Naturtrieb», der zwar «mein» Trieb ist und dennoch «in gewisser Rücksicht etwas objectives für *mich das eigentliche freie und selbstständige Ich.*» Und nun geht Fichte einen Schritt weiter: Die Naturtriebe – denn es sind mehrere – bilden unter sich ein System, und «Jenes System unserer Naturtriebe wird ein materieller Leib. […] Ein solcher Leib, bestimmt ein solcher, ist Bedingung der Ichheit», und mein Naturtrieb «wird in der Welt außer mir realisirt lediglich durch die Kausalität meines Leibes. Der Leib ist Instrument aller unserer Wahrnehmungen, mithin, da alle Erkenntniß sich auf Wahrnehmung gründet, aller unserer Erkenntniß; er ist Instrument aller unserer Kausalität. Dieses *Verhältniß* ist Bedingung der Ichheit.» Unsere Natur hat nur sich selbst zum Zweck, und unsere Natur ist in unserem Leibe umfaßt: also hat unsere Natur «nur ihn, den Leib, zum Zwecke.»

Für Kants Ethik hat der Begriff des Leibes zumindest kein systematisches Gewicht; Fichte hingegen greift bereits in seinem «Naturrecht» auf ihn zurück, und in seiner «Sittenlehre» macht er ihn zu einem «Schlüsselbegriff». Es wird selten zur Kenntnis genommen, daß die Einführung dieses Begriffs sich nicht erst der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts oder doch wenigstens Nietzsche verdankt, sondern eben derjenigen Tradition der sogenannten «Subjektivitätsphilosophie», gegen deren vermeintlich nur auf sich selbst bezogenes und deshalb einsames Ich die Philosophie des 20. Jahrhunderts vermeint, den Begriff des Leibes in Stellung bringen zu müssen. Hätte die Transzendentalphilosophie vom Ich nicht (viel) mehr zu sagen als daß es absolut sei und sich selbst setze, so bedürfte es keiner Ethik und schon gar keiner «Sittenlehre» als einer «reellen» Disziplin. Da dieses Ich aber Handeln ist, eine Kausalität in der Sinnenwelt ausübt und sie nicht anders ausüben kann als durch seinen Leib, der zu ihm *gehört*, obschon es nicht dieser Leib *ist*, ist alles Handeln und alle Moralität «bedingt durch die Erhaltung und möglichste Vervollkommenung des Leibes.» Allerdings ist der Leib für Fichte – wie für eine lange, schon puritanische, aber auch bei Rousseau wirksame Tradition – nicht «Endzweck», sondern als Werkzeug nur «erster Zweck» sittlichen Handelns – aber eben als notwendige Bedingung der Moralität auch ein Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit. Diesem Verhältnis

sucht Fichte durch «drei materielle Sittengebote» (ein negatives, ein positives und ein limitatives) gerecht zu werden: der Leib dürfe nicht als letzter Zweck behandelt werden; er müsse möglichst gut «zur Tauglichkeit für alle mögliche Zwecke der Freiheit gebildet werden», und jeder Genuß, der sich nicht auf die Bildung unsers Körpers zur Tauglichkeit beziehen lasse, sei «unerlaubt, und gesetzwidrig.» Diese Einschränkung ist besonders wichtig, weil die Auszeichnung des Leibes als eines «ersten Zwecks» zu seiner Verwechselung mit dem Endzweck führen kann – doch dies sei «schlechthin gegen die moralische Denkungsart». Alle Pflege des Leibes habe ausschließlich seiner Eignung für das pflichtmäßige Handeln zu dienen. Demjenigen aber, dem eine solche «Sittenlehre» zu rigide erscheine, sei «nicht zu helfen, denn es giebt keine andere» (GA I/5, 195–197).

Im Zuge seiner Aufstellung der «Bedingungen der Ichheit» greift Fichte nach seinen Ausführungen zum «Leib» auf das bereits vertraute Problemfeld der interpersonalen Ich-Konstitution zurück, um nun den Beweis hierfür «aus einem höheren Princip» zu führen. Den Angelpunkt dieses Beweises bildet der Gedanke, daß auch meine «Selbstbestimmung» sich einer «Auffoderung» verdanke – einer «Auffoderung zur Selbstthätigkeit», die einem anderen Ich zugeschrieben werden müsse: «Es ist Bedingung des Selbstbewußtseyns, der Ichheit, ein wirkliches vernünftiges Wesen außer sich anzunehmen», dem ich mich und das ich mir als Individuum gegenübersetze. Hieraus folgt für Fichte «eine nähere materiale Bestimmung der Moralität»: «Meine Ichheit, und Selbstständigkeit überhaupt, ist durch die Freiheit des andern bedingt; mein *Trieb nach Selbstständigkeit* kann sonach schlechthin nicht darauf ausgehen, die *Bedingung seiner eignen Möglichkeit* d. i. die Freiheit des andern, zu vernichten.» Meine Freiheit wird weder dadurch eingeschränkt, daß ich von der Natur «auf irgend einen Punkt niedergesetzt werde» (die Formulierung «geworfen werde» drängt sich auf!), noch dadurch, daß ich meine Freiheit erst durch ein vernünftiges Wesen außer mir erhalte – denn ohne dies hätte ich sie ja gar nicht. Beschränkt werde ich aber dadurch, daß alles, was in meine Erfahrung fällt und mich insofern beschränkt, durch freie Wesen außer mir modifiziert ist. Deshalb konstatiert Fichte hier einen «Widerspruch des Triebes nach Selbstständigkeit, mithin des Sittengesetzes, mit sich selbst»: Ich soll alles in der Sinnenwelt meinem absoluten Endzweck unterwerfen, einiges aber nicht unterwerfen. Dieser Widerspruch sei nur zu lösen unter der Annahme, «daß alle freie Wesen denselben Zweck nothwendig hätten; demnach das zweckmäßige Verfahren des einen zugleich zweckmäßig für alle andere, die Befreiung des einen zugleich die Befreiung aller anderen wäre.»

An diesem Gedanken der notwendigen Ausbildung einer übereinstimmenden praktischen Überzeugung und einer aus ihr folgenden Gleichförmigkeit des Handelns setzt Fichtes Lehre von der Ausbildung der beiden sittlichen Gemeinschaften – der Kirche und des Staates – an. Ein ethisches

Gemeinwesen, das auf einer solchen freien Wechselwirkung aller beruht und auf welches «sich einzulassen jeder verbunden ist, heißt eine *Kirche*, […] und das, worüber alle einig sind, heißt ihr *Symbol*» (also ihr Glaubensbekenntnis). «Jeder soll Mitglied der Kirche seyn.» Fichte macht sich hier jedoch nicht einfach zum Apologeten der bestehenden Religionsgemeinschaften; in seinem Nachsatz deutet sich bereits der fast unmittelbar anschließende Atheismusstreit an: «Das *Symbol* aber muß, wenn die Kirchengemeinschaft nicht ganz ohne Frucht ist, stets verändert werden; denn das, worüber alle übereinstimmen, wird doch bei fortgesetzter Wechselwirkung der Geister allmählich sich vermehren. – (Die Symbole gewisser Kirchen, scheinen, statt dessen, worüber alle einig sind, vielmehr dasjenige zu enthalten, worüber alle streiten, und was im Grunde des Herzens kein einziger glaubt, weil es kein einziger auch nur denken kann.)» Die Übereinkunft der Menschen «über *ihre gemeinschaftlichen Rechte* in der Sinnenwelt, heißt der *Staatsvertrag*; […]. Es ist absolute Gewissenspflicht, sich mit andern zu einem Staate zu vereinigen.» Daß es hier allerdings zu einer Kollision der Wirklichkeit des Staates mit der sittlichen Überzeugung einzelner kommen könne, verbirgt Fichte sich nicht. Gleichwohl bekräftigt er, daß ich «in den Angelegenheiten des Ganzen nicht nach meiner Privatüberzeugung» handeln dürfe, sondern nur nach gemeinschaftlicher Überzeugung. Und während Fichte in seinem «Naturrecht» von einer Konstanz der Verfassung ausgegangen ist, da diese ja ohne Zustimmung jedes einzelnen nicht geändert werden dürfe,[74] setzt er für den Übergang vom «Nothstaat» zum «Vernunft- und Rechtsgemäßen Staate» hier – wie bereits in seinem «Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution»[75] – wiederum auf das Prinzip der Perfektibilität, auch wenn dieses durch ein neuerdings erhobenes «Geschrei» als etwas höchst Gefährliches und Vernunftwidriges verteufelt werde. In einer Hinsicht sei dieses «Geschrei» nämlich durchaus verständlich: «Das aber ist wahr, daß nichts der Despoten- und Pfaffen-Tyrannei gefährlicher, und ihr Reich in seinen Grundfesten zerstörender ist, als dieser Glaube» «an eine ungemessene Perfektibilität der Menschheit».

Gleichwohl räumt Fichte hier einen «Widerspruch» ein: Die Mitteilung einer (kritischen) Überzeugung sei einerseits moralisch «geboten»; andererseits sei «verboten», was zur Zerstörung der beiden Gemeinschaftsformen – Staat und Kirche – beitrage. Diesen «Widerspruch» löst Fichte durch eine Einschränkung: Die Mitteilung hat zu erfolgen vor dem «Forum eines gemeinschaftlichen Bewußtseyns, vor welchem mit absoluter unbeschränkter Freiheit alles Mögliche gedacht, und untersucht werden kann» und dessen Mitglieder «die Fesseln des kirchlichen Symbols, und der im Staate sanctionirten rechtlichen Begriffe abgeworfen haben», zumindest formaliter. Dieses

74 Cf. Kap. VI, 2c.
75 Cf. Kap. VI, 1.

«Forum» bildet für Fichte aber nicht etwa eine der damals üblichen Geheimgesellschaften, der Freimaurer oder der Illuminaten, sondern: das «gelehrte Publikum», unter Einschluß der Universitäten, oder die «gelehrte Republik». In ihr gebe es «kein mögliches Symbol, keine Richtschnur, keine Zurückhaltung», nur «absolute Freiheit und Selbständigkeit im Denken»; sie sei eine «absolute Demokratie», in der nichts gelte, «als das Recht des geistig Stärkern» – oder um es in eine neuere Wendung zu kleiden: nichts, als der ‹Zwang des besseren Arguments›. Die Hoffnung, daß diese besseren Überzeugungen letztlich auch über diese Gesellschaft hinaus verbreitet werden, gibt Fichte keineswegs auf: Der Endzweck sei die Übereinstimmung aller in dem rein Vernünftigen – und wenn diese erreicht sei, so falle nicht allein die Unterscheidung zwischen einem gelehrten und einem ungelehrten Publikum weg, sondern auch: «Kirche und Staat». «Dann wird jeder alles thun dürfen, was er will, weil alle dasselbe wollen.» (GA I/5, 199–227)

f) Die eigentliche Pflichtenlehre

An diese Utopie eines Endes von Staat und Kirche schließt Fichte jedoch noch eine ausführliche materiale «eigentliche Pflichtenlehre» an. Sie geht aus von dem (Kantischen) Satz, daß der Mensch «Zweck» sei – und dies heißt für Fichte: Jedem Menschen seien alle anderen außer ihm Zweck, er selber für sich aber nur «als *Mittel*, die Vernunft zu realisiren.» Durch diese Realisierung der Vernunft werde «die Würde der Menschheit nicht herabgesetzt, sondern erhöhet». Diese Aussage stellt Fichte jedoch unvermittelt – und anscheinend ohne eine Spannung zwischen ihnen zu bemerken – neben die andere: Jeder werde «gerade dadurch, daß seine ganze Individualität verschwindet, und vernichtet wird, reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt; eigentliches reines Ich, durch freie Wahl, und Selbstbestimmung.» Fichte wendet sich nur gegen diejenigen, die ihre Individualität in einem «andächtigen Brüten über sich selbst» vernichten und «ihr Zusammenfließen mit der Gottheit erwarten», statt im tätigen Leben in der Sinnenwelt zu Gunsten der Gemeinschaft zu handeln.

Die Auffassung des Individuums als eines Mittels zur Realisierung des allgemeinen Zwecks führt Fichte zunächst zu einer Präzisierung der Rede von einer «Pflicht gegen mich selbst»: Es handle sich hier um «*mittelbare*, und *bedingte* Pflichten», deren Erfüllung mich nur in den Stand versetzen soll, meine «*unmittelbaren* und *unbedingten* Pflichten» gegen die anderen zu erfüllen, ein zur Erreichung des Vernunftzwecks taugliches Mittel zu sein. Damit ist das erste Einteilungsprinzip der Pflichtenlehre gefunden; das zweite liegt für Fichte in der Unterscheidung zwischen allgemeiner und besonderer Pflicht – also solcher Pflichten, die allen gleichermaßen übertragen sind, und solcher, die ihnen je nach ihrem Stand in der (arbeitsteiligen) Gesellschaft

zufallen. Daraus resultiert eine Viergliederung in allgemeine und besondere bedingte, und allgemeine und besondere absolute Pflichten (GA I/5, 229–233).

Die allgemeine bedingte Pflicht läßt sich prägnant in der Forderung formulieren: «thue alles, was deiner besten Überzeugung nach, diese Erhaltung deiner selbst befördere.» Diese sittliche Forderung entspricht zudem «der ganzen Tendenz der Natur, die Maschine zu erhalten». Die wichtigste der «besondern bedingten Pflichten» ist es, «seinen Stand zu wählen», und zwar nicht nach Neigung, sondern nach der Überzeugung, von ihm aus am besten zu Gunsten des Vernunftzwecks handeln zu können. – Weit ausführlicher zählt Fichte die «unmittelbaren Pflichten» auf: zu den «allgemeinen» gehören hier die Pflichten in Beziehung auf die formale Freiheit Anderer sowie die Pflichten beim Widerstreit der formalen Freiheit vernünftiger Wesen und schließlich diejenigen «in Rücksicht der unmittelbaren Verbreitung und Beförderung der Moralität» (§§ 23–25); unter den «besonderen» behandelt er «die Pflichten des Menschen nach seinem besondern natürlichen Stande (als Ehegatten oder als Eltern bzw. Kinder) sowie die unterschiedlichen Berufspflichten: des Gelehrten, «der moralischen Volkslehrer», «des ästhetischen Künstlers», «der Staatsbeamten» und schließlich der niederen Volksklassen (§§ 27–33). Fichte greift hier zumeist auf Material der naturrechtlichen Tradition zurück, doch sowohl die strikte Orientierung an dem «Endzweck aller Sittenlehre», der Verbesserung des menschlichen Geschlechts durch Verbreitung der Vernunft, als auch die Einteilung der unterschiedlichen Pflichten und ihre konkrete Ausarbeitung sind durchaus eigenständig; dies zeigt schon ein Vergleich mit der ebenfalls ausführlichen Pflichtenlehre in Kants «Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre» (AA VI, 417–474). Aber: Alle Pflichten, seien sie allgemeine oder besondere, sind Pflichten gegenüber anderen Menschen – dem Menschen überhaupt oder bestimmten Menschen. Eine in der Tradition stets an herausragender Stelle genannte Art der Pflichten erwähnt Fichte hingegen ebensowenig wie Kant: die «officia erga Deum», «die Pflichten gegen Gott». Und Fichte schließt seine sehr ausführliche Exposition all dieser Pflichten mit einem Ausblick, dessen auf Versöhnung gerichtete Intention an das sogenannte «Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus» (PLS 1/1, 97 sq.) erinnert: «Wenn die niedern Stände in ihrer Bildung gehörig fortschreiten […] so sieht der Staatsmann nicht mehr herab auf den Gelehrten, als auf einen müßigen Träumer, indem er selbst durch den Gang der Zeiten getrieben wird, die Ideen des letztern zu realisiren, und sie in der Erfahrung immer bestätigt findet; und auch er wird nicht mehr von ihm verachtet, als gedankenloser Empiriker. Dann liegen auch der Gelehrte, und der sogenannte Geistliche nicht mehr im Streit in mehrern, oft in einer und derselben Person, weil der gemeine Mann stets fähiger wird, mit der Kunst des Zeitalters fortzugehen.» (GA I/5, 233–317)

VII. Von der moralischen Religion zum Atheismusstreit

Fichtes «Sittenlehre» hat damals keine seinem «Naturrecht» vergleichbare Rezeption gefunden, und so hat sie auch für die weitere Entwicklung der Klassischen Deutschen Philosophie keine seinem «Naturrecht» vergleichbare Bedeutung erlangt. Dies ist zumindest zum guten Teil auf einen äußerlichen Umstand zurückzuführen: Im Jahr ihres Erscheinens – 1798 – beginnt der «Atheismusstreit». Ausgelöst wird er durch eine Abhandlung Fichtes, doch die in ihm verhandelte Problematik ist vorbereitet durch die Ersetzung der vormaligen «theologia naturalis» durch die im vorangegangenen Jahrzehnt entstandene «Religionsphilosophie». Kants «transzendentale Dialektik» hat durch ihre Kritik der Gottesbeweise die «spekulative», also die auf dem Boden der theoretischen Philosophie ausgebildete Theologie definitiv zerstört – allerdings nicht ohne die Rückgewinnung des kritisch Aufgelösten in besserer Gestalt, nämlich auf dem Gebiet der praktischen Philosophie, in Aussicht zu stellen.

1. Ethikotheologie und Religionsphilosophie

Dieses Versprechen löst Kant noch nicht in der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» ein, sondern erst in der «Kritik der praktischen Vernunft» (1788). In ihrem Schlußteil, der «Dialektik der praktischen Vernunft», sucht er auf der Grundlage der Ethik die Lehren von der Unsterblichkeit der Seele und vom Dasein Gottes neu zu begründen. Diese verlieren dadurch den Status eines theoretisch Erkannten, werden jedoch zu «Postulaten der praktischen Vernunft». Die auf die Ethik begründete philosophische Theologie ist nicht mehr «natürliche Theologie» im Sinne der traditionellen «metaphysica specialis», sondern eine neu entworfene «Ethikotheologie».

Die Hinweise, die Kant bereits in der «Kritik der reinen Vernunft» auf eine solche Ethikotheologie gibt, nimmt Reinhold noch vor dem Erscheinen der «Kritik der praktischen Vernunft» in seinen «Briefen über die Kantische Philosophie» auf und bezeichnet sie mit dem Wort «Religionsphilosophie».[76] Streng genommen ist die Bezeichnung von Kants «Ethikotheologie» als «Reli-

76 Cf. Jaeschke: Artikel «Religionsphilosophie» bzw. «Religion (Kant–Hegel)». In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 8, 748–763 bzw. 673–683.

gionsphilosophie» irreführend: Auch die Ethikotheologie ist ja «philosophische *Theo*logie», also Gottes-, und nicht Religionslehre. Das Wort «Religionsphilosophie» ist Reinhold jedoch aus der katholischen Apologetik vertraut, in der es ein Jahrzehnt zuvor bei Sigmund von Storchenau erstmals nachweisbar ist. Diejenigen Zeitgenossen, die ein enges Verhältnis zur Religion im traditionellen Sinne gehabt haben, haben diese neue «Religionsphilosophie» keineswegs begrüßt – im Gegenteil. Johann Friedrich Kleuker und Matthias Claudius etwa haben sie als eine in sich widersprüchliche und zudem überflüssige Modeerscheinung verworfen, ebenso wie Johann Gottfried Herder. Solange «Religion» als ein durch Gottes Offenbarung begründetes Verhältnis des Menschen zu Gott gedacht worden ist, ist sie kein Gegenstand der Philosophie als einer Vernunfterkenntnis gewesen. Im Kanon der philosophischen Disziplinen ist von «Religion» deshalb lediglich knapp und zudem unspezifisch im Rahmen der Pflichtenlehre, nämlich der «Pflichten gegen Gott», die Rede gewesen; auch die «natürliche Religion» der Aufklärung hat sich auf diesen Umkreis beschränkt und ist nicht Gegenstand einer eigenen Disziplin geworden. Das Wort «Religionsphilosophie» geht somit der durch es bezeichneten Sache voran. Erst mit dem Ende der traditionellen «natürlichen Theologie» und der gleichzeitig erfolgenden Erweiterung des Vernunftbegriffs und der entsprechenden Einbeziehung von Geschichte, Kunst und Geschichte der Philosophie in den Kanon der philosophischen Wissenschaften wendet sich die Philosophie seit den 1790er Jahren auch der Religion als einem eigentümlichen Gegenstand zu, und seit dem Jahr 1793 bürgert sich das neue Wort allmählich zur Bezeichnung dieser neuen Disziplin ein. Kants «Religionsschrift» ist zwar in diesem Jahr erschienen, und sie ist fraglos eine der ersten «Religionsphilosophien», doch bedient Kant sich noch nicht dieses neuen Wortes – obschon es in der Auseinandersetzung um seine Philosophie in die philosophische Diskussion eingeführt worden ist. Aber auch ohne die Verwendung des Terminus «Religionsphilosophie» hat Kants Werk die Diskussion des Jahrzehnts zwischen 1789 und 1799 nachhaltig geprägt – durch den Anschluß an ihn ebenso wie durch den Abstoß von ihm.[77]

77 Zum Prozeß der Ersetzung der natürlichen Theologie durch Religionsphilosophie siehe Konrad Feiereis: Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Leipzig 1965; Jaeschke: Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels. Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 18–133; Jaeschke: ‹Um 1800› – Religionsphilosophische Sattelzeit der Moderne. In: Georg Essen und Christian Danz (edd.): Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit. Darmstadt 2012.

2. Kritik aller Offenbarung

In den frühen 1790er Jahren, nach dem Erscheinen von Kants «Kritik der Urteilskraft», erwartet das philosophische Publikum ein ‹religionsphilosophisches› Werk aus der Feder Kants. Als zur Ostermesse 1792 in Königsberg ein auf den Grundlagen der kritischen Philosophie basierender «Versuch einer Critik aller Offenbarung» anonym erscheint, wird er deshalb zunächst für das erwartete Werk Kants gehalten – bis das vom Verleger durch Unterdrückung von Titelblatt und Vorrede geschickt inszenierte Inkognito durch Kant selbst (AA XII, 359 sq.) gelüftet wird: Der bis dahin völlig unbekannte, nun aber durch seinen philosophischen Erstling mit einem Schlage berühmte Verfasser ist Johann Gottlieb Fichte.[78]

Fichte, damals «Candidat der Theologie», hat kurz zuvor die Lektüre von Kants «Kritik der praktischen Vernunft» als geistige Befreiung erfahren und sich zur Zeit der Niederschrift seines Erstlingswerks als einen «Schüler der Critik» (GA III/1, 167, 254) bekannt; Kant seinerseits hat der «Critik aller Offenbarung» (wenn auch nur auf Grund der Lektüre des Anfangs) attestiert, sie sei «gut gearbeitet und der Gegenwärtigen Stimmung zum Untersuchen der Religionssachen wohl angemessen», und er hat sich auch selber um einen Verleger für sie bemüht (AA XI, 284). In der Tat erwächst das in Fichtes Schrift verhandelte Problem konsequent aus einem Kantischen: aus der in Kants Werk unaufgelösten Spannung zwischen der Gesetzgebung der praktischen Vernunft und der Rede von Gott als Gesetzgeber, also aus der Spannung zwischen einer auf die strenge Vernunftforderung begründeten Ethik und dem religiösen Verständnis der sittlichen Gebote als göttlicher Gebote. In der Vernunft selbst, so Fichte, liege keine Verbindlichkeit zur Anerkennung Gottes als moralischen Gesetzgebers und somit zur Religion (GA I/1, 32), und wenn die Gesetzgebungen der Vernunft und Gottes der Materie nach identisch seien, so sei es entscheidend, ob sie der Form nach durch einen Akt der göttlichen Gesetzgebung unterschieden seien und ob das Gesetz durch Gott «und als das seinige promulgirt sey, als wodurch der Begriff der Gesetzgebung vollständig gemacht wird». Für die Rede von Gott als Gesetzgeber sei somit ein «Factum» gefordert, «das sich als eine dergleichen Promulgation bestätigt», also als der zur Gesetzgebung gehörende Akt der öffentlichen Bekanntmachung dieses göttlichen Gesetzes (GA I/1, 35 sq.). Zu beantworten ist also die Frage, «hat sich Gott uns als moralischen Gesetzgeber angekündigt, und WIE hat er's?»

78 [Fichte:] Versuch einer Critik aller Offenbarung. Königsberg 1792. GA I/1, 15–161. – Fichtes «Offenbarungskritik» ist damals nicht das einzige Buch zu dem durch seinen Titel bezeichneten Problem; im gleichen Jahr erschien [Johann Gebhard Ehrenreich Maaß:] Kritische Theorie der Offenbarung. Nebst Berichtigung der Schrift: Christus und die Vernunft. Halle 1792.

(GA I/1, 37) Zwei Antworten auf sie seien möglich: Zum einen kündige sich Gott an durch das «Uebernatürliche in uns», d. h. durch das Bewußtsein des moralischen Gesetzes – allerdings bedarf es, um ihr Schlüssigkeit zu verleihen, der Annahme Gottes als Weltschöpfers (GA I/1, 38) und somit auch Schöpfers sowohl unserer Natur als auch des in ihr wirklichen Übernatürlichen. Zum anderen könne seine Manifestation gedacht werden in einem Übernatürlichen außer uns, in der Sinnenwelt – also durch eine «Offenbarung».

Um den Bedingungen einer philosophischen Erörterung zu genügen, muß Fichte zunächst aufzeigen, daß ein solcher Begriff «a priori MÖGLICH sey; nicht daß jede Vernunft ihn nothwendig a priori haben MÜSSE, sondern daß sie ihn [...] haben KÖNNE.» (GA I/1, 43) Der entscheidende Schritt zur Antwort liegt in dem Gedanken, daß auch Menschen, deren sinnliche Natur dominant sei, «der Moralität nicht gänzlich unfähig werden» sollen, und so müsse ihre sinnliche Natur selbst «durch sinnliche Antriebe bestimmt werden, sich durch das Moralgesetz bestimmen zu lassen»; rein moralische Antriebe und die Idee vom Willen des Heiligsten müßten also mittels «des Vehiculums der Sinne» an den Menschen gebracht werden. Eine solche Ankündigung aber sei in der Natur nicht enthalten; Gott muß sich also «durch eine besondre ausdrücklich dazu und für sie bestimmte Erscheinung in der Sinnenwelt ihnen als Gesetzgeber ankündigen». Diesen Begriff der Offenbarung sieht Fichte «aus lauter Begriffen a priori der reinen practischen Vernunft deducirt» – doch liegt die Basis dieser «Deduction» zum einen in der Überzeugung von der moralischen Schwäche der menschlichen Natur und zum anderen in einer gegenüber Kant überraschenden Wendung: in der Behauptung, daß «Gott selbst durch das Moralgesetz bestimmt ist, die höchstmögliche Moralität in allen vernünftigen Wesen durch alle moralische Mittel zu befördern». Das Sittengesetz, das sich bei Kant als Gesetz nur an diejenigen wendet, die nicht durch reine praktische Vernunft bestimmt werden, erhält hier einen neuen Adressaten zugewiesen: Gott selbst untersteht nun der moralischen Forderung, sich im Interesse der Förderung der Moralität zu offenbaren, und ein Gott, der dies unterließe, wäre ein unmoralischer Gott. Der Vernunft allerdings fällt die Aufgabe zu, die Vielzahl der als Offenbarung bezeichneten Phänomene zu prüfen und jeweils «zu entscheiden, ob diese gegebene Erscheinung mit ihrem Begriffe von derselben übereinkomme, oder nicht» (GA I/1, 47–49, cf. 38).

Hierzu leitet Fichte «Criterien der Göttlichkeit einer Offenbarung» ab, und zwar teils formale, teils inhaltliche (GA I/1, 74–98). Trotz aller Ausführlichkeit dieser Ableitung ist ihr Prinzip stets der Endzweck des Moralgesetzes – doch neben dieser unvermeidlichen Monotonie durchzieht zugleich eine eigentümliche Spannung Fichtes gesamte Offenbarungskritik: Um der Reinheit der Moralität willen darf die Offenbarung materialiter nicht von der bloßen Vernunftforderung differieren; angesichts des «moralischen Verfalls» aber ist eine Wirkung auf die Sinnlichkeit gefordert – und damit liegt die bereits in Kants «Kritik der praktischen Vernunft» lauernde

Gefahr der Heteronomie offen zu Tage. Fichte spricht sie auch selber mehrfach mit beschwörenden Worten an, wenn auch nur, um mit der Zusicherung zu beschwichtigen, daß «durch eine solche Vorstellung, der reinen Moralität einer durch sie bewirkten Handlung kein Abbruch gethan wird» (GA I/1, 68). Doch wenn Religion erst einmal «als Mittel einer stärkern Bestimmung durchs Moralgesetz» in den Dienst einer philosophischen Argumentation gestellt und die geoffenbarte Religion sogar eingesetzt worden ist, um Moralgefühl allererst zu begründen (GA I/1, 58 sq.), dann läßt sich die Heteronomie nicht mehr bannen. Es sind bald nicht allein die ausgemachten Bösewichte, die wegen ihres totalen Moralitätsdefizits der Offenbarung bedürfen, sondern wir alle werden «fast täglich» belehrt, religiöser Vorstellungen zu bedürfen, um unserer schwachen Moralität aufzuhelfen. Dementsprechend weit ist das Spektrum der Mittel, die Fichte zur «Verstärkerung» der Kausalität des moralischen Gesetzes «durch die Vorstellung, es sey Gottes Gesetz», zuläßt (GA I/1, 65): Hierzu gehört auch die Vorstellung, man werde einst «unter gewissen bestimmten Feyerlichkeiten» Gott «Rechenschaft geben» (GA I/1, 68) – «das Bild eines allgemeinen Verhörs und Gerichtstages, und einer Austheilung von Strafen und Belohnungen». Lohnverheißung und Strafandrohung werden damit wieder als effiziente Mittel der Beförderung von Moralität akkreditiert – und als einzige Kautele fordert Fichte, die Religion dürfe «diese Bilder nicht als objective Wahrheiten aufstellen» (GA I/1, 95). Doch wenn sie dies nicht sind, verlieren sie wieder die Kraft, deren sie doch bedürfen, um auf die sinnliche Natur des Menschen zu wirken.

Und auch abgesehen von diesem Oszillieren zwischen der beanspruchten moralischen Autonomie und der faktischen Heteronomie durch die Anerkennung eines moralischen Gesetzgebers schließt Fichtes «Offenbarungskritik» mit einem eher ambivalenten Ergebnis. Ihre Intention gilt der Sicherung der moralischen und physischen Möglichkeit von Offenbarung, nicht aber der Garantie ihrer Wirklichkeit: Wir sind niemals berechtigt, auf das Vorliegen direkter Offenbarung zu erkennen: Der Identifikation «einer gewissen Erscheinung als göttlicher Offenbarung» liege «nichts mehr als ein Wunsch zum Grunde»; «wir sehen am Endpuncte dieser Untersuchung mit völliger Sicherheit, daß über die Wirklichkeit einer Offenbarung schlechterdings kein Beweis weder für sie, noch wider sie stattfinde, noch je stattfinden werde, und daß, wie es mit der Sache sey, nie irgend ein Wesen wissen werde, als Gott allein.» (GA I/1, 105 sq., cf. 112) Die letztere Wendung erinnert vielleicht nicht zufällig an den Befund in Lessings Ringparabel: «der rechte Ring war nicht / Erweislich; – Fast so unerweislich, als / Uns itzt – der rechte Glaube.»[79] Doch Fichte hat es nicht mit dem menschlichen Verhalten ange-

79 Gotthold Ephraim Lessing: Nathan der Weise. In: Lessing: Sämtliche Werke. Edd. Karl Lachmann und Franz Muncker. Bd. 3. Stuttgart 1887, 92–95, Verse 446–448, 500, 515–529.

sichts konkurrierender Offenbarungsansprüche zu tun; er beschränkt sich auf die Rechtfertigung der «Vernunftmäßigkeit» auch des empirisch bedingten Glaubens an Offenbarung, auf die Beilegung des Streits zwischen Vernunft und Offenbarung «auf ewige Zeiten» (GA I/1, 112,115), ohne die Anhänger von «Vernunft» und «Offenbarung» zum Erweis der «Wunderkraft» ihrer Ringe aufzufordern.

Schon zur Zeit der Veröffentlichung seiner «Offenbarungskritik» hat Fichte sich mehrfach kritisch über sie geäußert: Sie erscheine ihm «mittelmäßig», und es habe des Zuredens Kants wie auch seines eigenen Geldmangels bedurft, sie publizieren zu lassen (GA III/2, 181). Dies ist hier nicht bloß der übliche Bescheidenheitsgestus, eher eine noch unbestimmte Ahnung der Argumentationsschwächen dieses Werkes. Schon die Kapitel, die Fichte ein Jahr später der zweiten Auflage einfügt, sind in einem anderen Ton geschrieben, obschon sie noch lange vor seiner «Wissenschaftslehre» verfaßt sind. Und am 4. März 1799 schreibt Fichte an Ludwig Heinrich Jacob, es sei «bei Gelegenheit der Einwirkung des gewaltigen Geistes im Norden – sc. Kants – mannigfaltig gefehlt worden» (GA III/3, 207). Den auch in dieser Wendung Fichtes nicht prägnant bezeichneten Mangel spricht Hegel in seinem Brief an Schelling vom Ende Januar 1795 präzise aus: Dem inzwischen grassierenden Unfug der Instrumentalisierung der Postulatenlehre Kants habe Fichte mit seiner «Offenbarungskritik» «Thür u. Angel geöfnet[80] – er selbst hat mässigen Gebrauch gemacht – aber wenn s[eine] Grundsätze einmal fest angenommen sind, – so ist der theol. Logik kein Ziel u. Damm mehr zu sezen – er räsonnirt [au]s d[er] Heiligkeit G[otte]s was er vermöge s[eine]r mor[alischen] Natur thun müsse u. s. w. – u. hat dadurch d[ie] alte Manier in der Dogmatik zu beweisen wieder eingeführt» (AA III/1, 19).

3. Selbstzerstörung des moralischen Religionsbegriffs

Zur Zeit dieses Briefes wird ein nicht mehr mäßiger, sondern unmäßiger – und deshalb auch nicht folgenloser – Gebrauch von dem Argumentationspotential gemacht, das schon in Kants Postulatenlehre und mehr noch in Fichtes «Offenbarungskritik» liegt. Sie macht der theologischen Logik zunächst so viele Zugeständnisse, daß Fichtes letztliches (und wohlbegründetes) Zurückschrecken vor der Identifizierung unmittelbarer Offenbarung anderen als philosophische Prüderie erscheint. Seine «Offenbarungskritik» ist ein Schulbeispiel dafür, daß das Abweichen von dem rigorosen Gedanken der Sittlichkeit durch die permanente Repetition der Kantischen Argumenta-

80 Ebenso [Maaß:] Kritische Theorie der Offenbarung, 162.

tionsfigur – Aufdecken der Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Gutes – letztlich jede beliebige religiöse Vorstellung, selbst die Annahme von Fabelwesen, als im praktischen Interesse geboten rehabilitieren kann – sei es auch nur um der Widerspruchslosigkeit der Religion willen. Wenn man angesichts der Dichotomie des durch reine praktische Vernunft bestimmten Moralbegriffs und der «Sinnlichkeit» den Rekurs auf Offenbarung als ein Mittel legitimiert, der von der Sinnlichkeit überwucherten Moralität mit ebenfalls sinnlichen Mitteln zu Hilfe zu kommen, und Maßnahmen rechtfertigt, die geeignet erscheinen, der zu Boden geworfenen Moralität aufzuhelfen, so erweist sich bald alles als ein probates Mittel – sei es auch nur darin, daß man ihm eine etwaige wohltätige Wirkung nicht vorweg abstreiten kann. Es bedarf dann nur der ununterbrochenen Iteration dieses Arguments, um den traditionellen Inhalt der Religion in seiner Gesamtheit als ein Postulat der praktischen Vernunft auszuweisen und somit zu restituieren und zu stabilisieren. Die Voraussetzung dieses Arguments bildet die zunehmende Verflachung des Gegensatzes von Legalität und Moralität. Ihre ersten Anzeichen finden sich bei Kant selbst – schon in der Beanspruchung der Postulate zur Verstärkung der moralischen Triebfedern und explizit im Vergeltungsgedanken seiner «Religionsschrift». Sie bleibt bei Kant aber stets eine Ausnahme vom strengen Begriff der Moralität. Fichtes «Offenbarungskritik» hingegen nivelliert – allen verbalen Bekenntnissen und Vorbehalten zum Trotz – die Spannung von Legalität und Moralität bereits im Ansatz. Die Adressaten der Offenbarung sind eben diejenigen, die des Übergewichts, wenn nicht gar der Herrschaft ihrer Sinnlichkeit wegen keiner moralischen Handlungen fähig sind. Die Offenbarung kann dann nicht lediglich auf «Verstärkerung» – sie muß auf Ersetzung der moralischen Triebfedern abzielen, und dies im vermeintlichen Interesse der Beförderung der Moralität. Hierdurch aber läßt sich – von Kant her gesehen – allenfalls Legalität erreichen: Die strenge Forderung der Moralität weicht dem Interesse an der wohltätigen Wirkung auf die Sinnlichkeit – und hierfür ist bald jedes Mittel recht.

Perfektioniert wird dieses Argument in der Tübinger Theologie seit 1793 – also zu der Zeit, zu der Hegel die Tübinger Universität und das Stift bereits verlassen und eine Hofmeisterstelle in Bern angetreten hat (1793–1796), während Schelling diese Phase der Tübinger Theologie am Ort durchleidet und Hegel davon berichtet.[81] Die Tübinger Orthodoxie – vornehmlich Christian Gottlob Storr und Friedrich Gottlieb Süßkind – sind keineswegs im Unrecht mit ihrer Überzeugung, daß die Annahme des Daseins Gottes um der Sicherung der Moralität willen erst inhaltlich konkretisiert wirklich fruchtbar werde, wie Fichtes «Offenbarungskritik» dies weitgehend vorbereitet hat, ohne doch selbst die Konsequenzen mit der theologisch erwünschten Radi-

81 Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Jaeschke: Die Vernunft in der Religion, 102–116.

kalität zu ziehen. Während nach ihm Gott lediglich als Gesetz*geber* vorgestellt werden darf – unabhängig von Lohnverheißung und Strafandrohung –, so enthüllen Storr und Süßkind diese Einschränkung rasch als unberechtigt: Ein Gesetz*geber*, der nicht zugleich für die Einhaltung seines Gesetzes sorgte, ist eine leere Vorstellung.[82] Für Kants und Fichtes Kritiker steht Gott gerade als Exekutor des Sittengesetzes im Mittelpunkt des Interesses – konsequent, weil dieser Gedanke eine noch wirksamere Triebfeder ist als die – wenn auch nur vordergründig – vom Vergeltungsgedanken absehende Vorstellung der bloßen Gesetzgebung Gottes. Wenn es im Interesse der Beförderung der Moral erlaubt und sogar geboten ist, theologische Annahmen zu machen, so auch und vor allem diese. Der gute Zweck rechtfertigt alles, was der so verstandenen, nicht mehr durch den Gegensatz gegen Legalität definierten Moralität dienen könnte. Hierzu zählt bald auch wieder die Offenbarung eines theoretischen Wissens von Gott – verständlich, weil nicht wirklich einsehbar ist, weshalb diese Offenbarung der «Moralität» abträglicher sein sollte als die Vorstellung der göttlichen Gesetzgebung und ein Nichtwissen über Gottes Wesen. Und selbst die Hoffnung zeitlicher Vorteile gilt schließlich als legitimes Mittel zur Förderung solcher «Moral». Diese Postulateninflation bringt die «praktische» Restitution aller kirchlichen Lehren zum Abschluß und vollendet – mit Schellings Wort – den «Triumph dieser philosophischen Helden».[83] Sie führt den Gedanken ad absurdum, man könne zusätzlich zur reinen Moralität theologische Sätze zur Verstärkung der moralischen Triebfedern behaupten; sie reduziert Kants Moralbegriff auf bloße Legalität und ersetzt die Autonomie der reinen praktischen Vernunft durch die gänzliche Heteronomie – und dies, ohne das Bewußtsein eines Verlustes zu haben.

Und doch ist es vor allem ein Kantisches Argument, das diesen Prozeß vorantreibt: Kants Satz, daß, wer den Zweck wolle, auch die Mittel wollen müsse. Für Kant ist dies ein analytischer Satz (AA IV, 417); Schleiermacher notiert sich hierzu bereits Bedenken (KGA I/1, 90), doch Storr und Süßkind nutzen die durch diesen Satz gebotenen Möglichkeiten erschöpfend für ihr Interesse an der Restauration traditioneller theologischer Gehalte: Wer das höchste Gut will, muß auch die einschlägigen Mittel wollen – und die Aufweichung der Abgrenzung der Moralität gegen Legalität erlaubt eine beliebige Ausweitung der Mittel. Wer an der Restitution der religiösen Vorstellungswelt interessiert ist, braucht diese nur als Mittel für den vorgesetzten

82 Gottlob Christian Storr: Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre. Aus dem Lateinischen. Nebst einigen Bemerkungen des Uebersezers über den aus Principien der praktischen Vernunft hergeleiteten Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung in Beziehung auf Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarung. Tübingen 1794, ND Bruxelles 1968.

83 Schelling an Hegel, 6. Januar 1795, AA III/1, 15.

Zweck der Moralität anzupreisen – und dies bietet keinerlei Schwierigkeiten: Es ist leicht, die Fülle der religiösen Vorstellungen uneingeschränkt als zur Moralität dienlich, ja eigentlich unverzichtbar zu erklären und somit um der Moralität willen zu fordern. In Anbetracht der stets schwachen moralischen Konstitution des Menschen lassen sich sämtliche dogmatische Inhalte als Instrument der Niederwerfung der Sinnlichkeit deklarieren – sei es letztlich nur um der Einheit und Widerspruchslosigkeit der religiösen Lehren willen. Und wenn die Annahme der Existenz Gottes geeignet ist, die Sinnlichkeit niederzuhalten, so ist – entgegen Kant – auch anzunehmen, daß diese Funktion in dem Maße verstärkt werde, in dem das Wissen von Gott erweitert wird. Um der Moralität willen ist der Mensch dann genötigt, all das zu akzeptieren, was sich zur Schwächung des Widerstands der Sinnlichkeit irgend förderlich erweisen könnte. Wenn erst der Begriff der Moralität dergestalt verflacht und durch Fichte die Parole des Nachlassens der strengen Forderung um der wohltätigen Wirkung willen ausgegeben ist, lassen sich der schrankenlosen Ausweitung des – vielleicht – die Moralität Fördernden schwerlich Grenzen setzen. Auch die nicht im engeren Sinne zum Sittengesetz gehörenden göttlichen Gebote sind ja schon durch die Annahme Gottes als des Gesetzgebers legitimiert. Wenn man Gott als sittlichen Gesetzgeber anerkennt – argumentieren Storr und Süßkind –, so ist zwingend gefordert, auch seine anderen Gesetze einzuhalten. So werden schließlich auch die Lehrinhalte, die Sakramente und die Wunder als der Moral förderlich gerechtfertigt. Der Tenor dieses Tübingischen Dogmatizismus ist dabei sehr siegessicher: Wenn schon dieses als Postulat zugegeben ist, warum nicht auch noch jenes, da es doch ebenfalls der Moralität dienlich sein könnte.[84] Auf diese Weise läßt sich auch der – inzwischen durch die beginnende kritische Forschung bedrohte – historische Aspekt der neutestamentlichen Berichte wieder – moralisch – befestigen. Denn es ist ja nicht schlechthin auszuschließen, daß nicht auch das Historische auf diesen oder jenen Menschen wohltätig wirken könne. Die schrankenlose Ausweitung des moralischen Ansatzes enthält bei Storr und Süßkind manchmal einen geradezu höhnischen Unterton: Sie verwundern sich gleichsam darüber, daß einige noch so spröde tun, wo doch die Unschuld der rigorosen Forderung der autonomen praktischen Vernunft längst preisgegeben ist.

---

84 Storr: Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre, 232.

4. Religion zwischen Sinnlichkeit und Moral

Die pauschale Vereinnahmung Kants – und Fichtes – für die Zwecke der Orthodoxie hat eine empörte Reaktion ausgelöst und dadurch mehr als anderes den raschen Niedergang des praktischen Religions- und Gottesgedankens bewirkt. Die Auflehnung gegen eine derartige Verquickung der kritischen Philosophie mit der Orthodoxie findet nirgends schärferen Ausdruck als in dem schon erwähnten Brief Schellings an Hegel vom Dreikönigstag 1795. Der erste der im selben Jahr veröffentlichten «Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus»[85] ist ebenfalls ganz von diesem Affekt gezeichnet, und auch später noch, in der kleinen Schrift «Ueber Offenbarung und VolksUnterricht» – einer Rezension zu einer Schrift Immanuel Niethammers –, polemisiert Schelling mit ungeminderter Emphase gegen den «Schleichhandel» der Tübinger Theologie, «daß, was zur VorderThüre aus der Philosophie hinausgeschafft worden ist, zur HinterThüre (der praktischen Postulate) wiedereingeführet werde. Solche hinterrücks wiedereingeführte Contrebande ist nun diesen Philosophastern auch der Begriff der Offenbarung» (AA I/4, 250 sq.).

Die Tübinger Auseinandersetzungen sind auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel[86] vom Ende seines Studiums der Philosophie und der Theologie an der Universität und im «Tübinger Stift» (1788–1793) vertraut gewesen, vor allem aber durch Schellings briefliche Nachrichten. Es ist oft darauf hingewiesen worden, daß Hegel erst erheblich später als seine Studienfreunde Hölderlin oder gar Schelling die damals aktuelle Grundlagendiskussion um den transzendentalen Idealismus rezipiert und mit eigenen Ansätzen in sie eingreift. Dies betrifft vor allem seine verzögerte Rezeption von Fichtes «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre» während seiner Hauslehrerzeit in Bern; über sein Studium der Philosophie Kants sind die Quellen uneinheitlich, wie überhaupt die gesicherten Nachrichten aus dieser Zeit dürftig und weitgehend durch biographische Mythen ersetzt sind.[87]

Während Schelling bereits in seinen Briefen an Hegel nicht allein den Mißbrauch von Kants Postulatenlehre, sondern diese selbst ablehnt, richtet Hegels erste Kritik sich ausschließlich gegen ihre orthodoxe Überdehnung. In der Mitte seiner Berner Hauslehrerjahre – im Januar 1795 – stellt er sich selber auf den Standpunkt der Ethikotheologie Kants. Er teilt sogar die Annahme, das Dasein eines persönlichen Gottes lasse sich moralisch postulieren, und berichtet dem Freund, er würde gerne näher «bestimmen, wie weit

85 AA I/3, 50 sqq. – Cf. Kap. IV, 3.
86 Zur Biographie siehe Jaeschke: Hegel-Handbuch, 1–57.
87 Ibid., 6–9.

wir – nach Bevestigung des moral[ischen] Glaubens d[ie] legitimirte Idee v[on] Gott izt rükwarts brauchen z. B. in Erklärung der Zwekbeziehung, u. s. w. – sie von der Ethikotheologie her izt zur Phys[iko]theol[ogie] mitnehmen, u. da izt mit ihr walten dürften» (AA III/1, 19). Und an Schelling, der ihm geklagt hatte, daß die Tübinger Theologen «den moralischen Beweiß an der Schnur zu ziehen wißen – eh' man sich's versieht, springt der Deus ex machina hervor – das persön[lich]e, individuelle Wesen das da oben im Himmel sizt!», richtet er die verwunderte Frage: «glaubst du wir reichen eigent[lich] nicht so weit?» (AA III/1, 16, 20)

Daß wir so weit nicht reichen, ist Hegel aber etwa zu dieser Zeit, vielleicht durch Schellings Anstoß und vermutlich im gedanklichen Umkreis seines «Leben Jesu» (GW 1, 207–278), deutlich geworden, das er wenig später, vom Mai bis Juli 1795, verfaßt.[88] Die neue Einsicht findet aber keinen ausdrücklichen Niederschlag in den Fragmenten, die aus diesen Jahren allein überliefert sind – und dies nicht zufällig. Denn Hegels Intention ist in ihnen von Beginn an – also seit dem Sommer 1793 – nicht auf eine philosophische Theologie gerichtet, sondern auf ein Verstehen des Phänomens «Religion»: auf das für sie konstitutive Verhältnis von Einbildungskraft und Moralität sowie von «Positivität» und Vernunft, auf ihre Geschichte und auf ihre gesellschaftliche Funktion – und dies übrigens im Einklang mit den damaligen Debatten im revolutionären Frankreich. Philosophisch-theologische Fragen sind hierfür belanglos. Sie spielen allein insofern hinein, als die Beziehung auf «die Gottheit» stets zur Religion gehört – aber damit ist über das Dasein eines solchen göttlichen Wesens weder etwas vorausgesetzt noch gar etwas ausgemacht. Auch ohne philosophisch-theologische Grundlegung bleibt Religion «eine der wichtigsten Angelegenheiten unsers Lebens» (GW 1, 83).

Auf dem Weg von der Ethikotheologie zum Atheismusstreit legt Hegel damit einen wichtigen Schritt zurück: Er ersetzt die traditionelle «natürliche Theologie» wie auch die Kantische Ethikotheologie durch die neue Disziplin «Religionsphilosophie». Für diese Religionsphilosophie sind «Gott» und «Unsterblichkeit» weder als Gegenstände theoretischer Erkenntnis noch als praktische Postulate vorausgesetzt. Und von ihr aus ist nur ein kleiner Schritt zur Kritik der Religion, zum Aufweis der ihr immanenten theogonischen Potenz. Hegel geht ihn am Ende der Berner Zeit (1796): «Die Objektivität der Gottheit ist mit der Verdorbenheit und Sklaverei des Menschen in gleichem Schritte gegangen, und jene ist eigentlich nur eine Offenbahrung, nur eine Erscheinung dieses Geists der Zeiten.» Es kommt somit nicht auf eine verbesserte philosophisch-theologische Grundlegung an, sondern vielmehr darauf, «die Schäze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigenthum der Menschen wenigstens in der Theorie zu vindiciren» (GW 1, 375, 372).

88 Zur Interpretation dieser Fragmente siehe Jaeschke: Hegel-Handbuch, 59–100.

Die religionsphilosophischen Fragmente aus Hegels Frankfurter Jahren (GW 2) weisen gegenüber den Berner einen veränderten Charakter auf – wohl nicht zuletzt durch die Erneuerung der Freundschaft mit Hölderlin und dessen Freundeskreis. Sie interpretieren die Religion nun in der Perspektive der Entgegensetzung von «Vereinigung» und Entgegensetzung, und sie fragen nach den Bedingungen, unter denen solche «Vereinigung» – von Natur und Freiheit, von Subjekt und Objekt – möglich sei. Diese Veränderung des theoretischen Umfelds und Instrumentariums bleibt aber zunächst philosophisch-theologisch folgenlos. Erst die letzten Texte der Frankfurter Jahre tendieren mit ihrem Begriff des «unendlichen Lebens» in Richtung einer philosophischen Theologie – freilich einer philosophischen Theologie, die nicht am Gedanken eines persönlichen Gottes orientiert ist, sondern an dem Gedanken Spinozas, den Jacobi aus seinem Gespräch mit Lessing berichtet: daß vom Unendlichen zum Endlichen kein *«Uebergang»* zu machen sei (JWA 1, 18). Deshalb verwirft Hegel nun die Ansicht, daß «die menschliche Natur absolut geschieden wird von dem Göttlichen» und «keine Vermittlung derselben – außer nur in Einem Individuum – zugelassen» wird. Der Versuch jedoch, eine solche Vermittlung zu denken, müsse «am Ende in eine metaphysische Betrachtung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen übergehen» (GW 2, N 146) – also weder in eine «natürliche Theologie» noch in eine Ethikotheologie, sondern in eine Betrachtung der Art, wie Hegel sie in der «Logik und Metaphysik» seines «Systems» ausführt, zu dessen Ausarbeitung er von diesen Betrachtungen übergeht. In dessen Kontext erhält Religionsphilosophie später eine neue begriffliche Basis.[89]

5. Atheismusstreit

Wegen ihres dezidiert religionsphilosophischen Charakters bilden Hegels frühe Fragmente nur indirekt eine Station auf dem Weg von der Ethikotheologie zum Atheismusstreit. Indem sie die philosophisch-theologische Frage ignorieren, ob und gegebenenfalls wie der Gedanke eines persönlichen Gottes unter den neuen Bedingungen einer moralischen Grundlegung zu denken und zu sichern sei, deuten sie zwar an, daß sich die Problemlage durch und seit Kants Kritiken erheblich verschoben hat. Sie leisten aber keinen expliziten Beitrag zur damals intensiv geführten Diskussion um eine ethikotheologische Neubegründung des Gottesgedankens.

89 Cf. 6. Teil, Kap. IV, 5b.

a) Rehabilitierung der theoretischen Gotteserkenntnis

In der philosophisch-theologischen Diskussion zeichnet sich bis zur Mitte der 1790er Jahre eine Differenz in der Stellung zu Kants Postulatenlehre ab: Wo sie nicht im Interesse einer Restitution traditioneller religiöser Vorstellungen akzeptiert und zugleich überdehnt und gesprengt wird, wie in der Tübinger Theologie, dominieren die Zweifel an ihrer Tragfähigkeit – bis hin zur vehementen Kritik an ihr, wie in Schellings «Philosophischen Briefen».[90] Auch Jacobi formuliert drastisch, er habe nie begriffen, wie man es unternehmen konnte, «die *Lückenbüßer* der theoretischen Vernunft zu Bedingungen der *Realität* der Gesetze der practischen zu machen. In keiner Philosophie habe ich für mich ein größeres Aergerniß als dieses angetroffen.» (JWA 2, 214) Solche Zweifel werden – wenngleich moderater – auch schon erheblich früher artikuliert. Bereits im Jahr nach dem Erscheinen der «Kritik der praktischen Vernunft» notiert Schleiermacher seine Bedenken in einer ausführlichen kritischen Analyse: Wir könnten uns die Postulate der praktischen Vernunft wohl gefallen lassen, «wenn wir nur einsähen, daß so unsere Begriffe von Gott und Unsterblichkeit auf einem etwas festeren Grund ruhten als auf der natürlichen Illusion der spekulativen Vernunft. Aber das ist es woran wir noch zweifeln müßen.» (KGA I/1, 99) Schleiermacher publiziert seine Abhandlung «Über das höchste Gut» damals nicht; einen wichtigen Einfluß auf die damalige Diskussion gewinnen hingegen Ernst Platners 24 Fragen an Kants Moraltheologie.[91] Unbefriedigend an ihnen ist nicht so sehr, daß Platner den Beweisanspruch des sogenannten moralischen Beweises dem eines theoretischen gleichsetzt und entsprechend kritisiert, sondern daß er die unterschiedenen Stadien der Kantischen Argumentation nicht trennt. Aber auch, wo man auf dem Kantischen Standpunkt zu verbleiben meint, zeigt sich früh ein Interesse an der Rückgewinnung eines gegenüber der Ethikotheologie breiteren und deshalb tragfähigeren Fundaments – etwa durch Verbindung der Ethikotheologie mit Themen der theoretischen Vernunft.

Paradigmatisch hierfür sind Karl Heinrich Heydenreichs «Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion.»[92] Über die Ethikotheologie hinaus nehmen sie einen kontemplativen Glaubensgrund an: Die theoretische Vernunft führe zur Idee eines notwendigen und allerrealsten Wesens und identifiziere diese mit dem Urgrund der moralischen Vernunft und dem Schöpfer des künftig existierenden Weltsystems. Das Interesse an einer maß-

90 Cf. Kap. IV, 3.
91 Ernst Platner: Philosophische Aphorismen. Nebst einigen Erläuterungen zur philosophischen Geschichte. Leipzig [3]1793, § 941.
92 Karl Heinrich Heydenreich: Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion. 2 Bde. Leipzig 1790–1791.

vollen Revision des rigorosen Ausschlusses aller theoretischen, «spekulativen» Momente richtet sich jedoch nicht auf die Kosmologie oder gar auf die Ontotheologie; es gilt insbesondere der Physikotheologie. Ein Recht zur Revision des Verdikts über die Physikotheologie liegt fraglos darin, daß der physikotheologische Beweis zwar – mit Kant – nicht schlüssig ist, jedoch – entgegen Kant – an Beweiskraft dem moralischen keineswegs unterlegen ist. Auch ist das Interesse an der Physikotheologie damals noch so stark, daß manche Arbeiten weniger eine Neubelebung als eine naiv-bruchlose Fortsetzung der Physikotheologie beabsichtigen – ohne Kants Kritik zur Kenntnis zu nehmen. Die Skala der Optionen reicht damals von einem unreflektierten Nebeneinander von theoretischer und praktischer Beweisführung bis zu ihrer bewußten Verbindung. Ludwig Heinrich Jakob etwa greift zwar die Resultate der Ethikotheologie auf, aber doch mit einer gegenüber Kant deutlich herabgestuften Erwartung, wie schon aus dem Umfang des physikotheologischen Teils seiner Schrift erhellt; zudem legt er noch einen starken Akzent auf psychologische und anthropologische Faktoren und veranschaulicht hierdurch die Erosion des rigoristisch-moralischen Religionsverständnisses.[93] Auch Maaß begründet in seiner «Offenbarungskritik» ethikotheologisch einen Begriff der mittelbaren Offenbarung und setzt dafür die Physikotheologie ein,[94] und selbst Hegel berichtet Schelling Ende Januar von seinem Plan, aufzuzeigen, «wie weit wir – nach Bevestigung des mor[alischen] Glaubens d[ie] legitimirte Idee v[on] Gott izt rükwarts brauchen z. B. in Erklärung der Zwekbeziehung, u. s. w. – sie von der Ethikotheologie her izt zur Phys[iko]theol[ogie] mitnehmen, u. da izt mit ihr walten dürften» (AA III/1, 19).

In diesen Ansätzen deuten sich ein Ungenügen an der ethikotheologischen Reduktion und ein erneutes Interesse an einer theoretischen Gotteserkenntnis an. Von ihnen ist aber keine grundsätzlich neue Einsicht zu erwarten, da sie an der Begründungsfunktion der Ethikotheologie letztlich festhalten. Die Frage einer größeren oder geringeren Ausweitung der Physikotheologie ist demgegenüber sekundär. Deren Repristination als Grundlegungsdisziplin ist durch die «Kritik der reinen Vernunft» ohnehin zum Scheitern verurteilt. Vom erneuerten Interesse an der Physikotheologie her sind deshalb keine Umwälzungen und auch keine Kritik der Ethikotheologie zu erwarten. Sofern dieses Interesse überhaupt philosophisch seriös auftritt, muß und kann es sich allein unter der Dominanz der letzteren entfalten. Mit deren Zerstörung hingegen ist auch der Versuch einer physikotheologischen Ergänzung zum Scheitern verurteilt.

93 Ludwig Heinrich Jakob: Die allgemeine Religion. Ein Buch für gebildete Leser. Halle 1797; cf. ferner seine «Philosophische Abhandlung: Ueber die Religion». In: Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelehrter Männer. 2. Jahrgang. Leipzig 1796.

94 [Maaß:] Kritische Theorie der Offenbarung, 170.

b) Atheismus der moralischen Vernunft

Seit der Mitte der 1790er Jahre wird aber auch eine Kritik an der Ethikotheologie ausgearbeitet, die über bloße Zweifel an ihrer Begründungsleistung prinzipiell hinausgeht – mit unterschiedlichem Temperament und Tonfall, von Schelling bis zu Heydenreich. In ihrer entfalteten Form umfaßt sie eine Sequenz von Einwänden: (1) Auch wenn die praktische Vernunft ohne Annahme Gottes in Widerspruch mit sich geriete, bewiese dies nicht das Dasein von etwas, mit dessen Annahme man einen solchen Widerspruch vermeiden könnte. Dieses Argument bildet gleichsam eine erste Angriffslinie. Entscheidend ist das zweite: (2) Die sittliche Vernunft gerät ohnehin nicht in Widerspruch mit sich, da die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit kein uns aufgegebener Zweck ist. Deshalb bliebe ein Auseinanderfallen von Tugend und Glückseligkeit ohne Rückwirkung auf das sittliche Handeln. Dann aber entfällt die Berechtigung, das Dasein Gottes zu postulieren. Es bleibt allenfalls der bloße Wunsch, daß Tugend und Glückseligkeit miteinander harmonieren mögen. Doch auch wenn dies nicht der Fall sein sollte, bliebe sittliches Handeln schlechthin gefordert. Seine einzige Voraussetzung liegt im Faktum der Freiheit. Die mangelnde Aussicht auf Glück entbindet nicht von der Verpflichtung, dem Anspruch des Sittengesetzes zu entsprechen. – Die Argumentation wird aber noch einen Schritt weiter getrieben: (3) Das Dasein Gottes ist für sittliches Handeln nicht nur nicht vorausgesetzt. Es behindert vielmehr die wahrhafte Sittlichkeit, wenn es sie nicht sogar unmöglich macht. Dieses Argument entspricht den Einwänden der Verfechter der Ethikotheologie gegen die theoretische Gotteserkenntnis. Es läßt sich mit besserem Recht gegen die praktische Grundlegung wenden. Denn die Annahme Gottes als des sittlichen Gesetzgebers oder des Richters über die proportionale Glückseligkeit schließt seine Tätigkeit als Exekutor des Sittengesetzes ein, und damit die Vorstellungen der belohnenden oder bestrafenden Vergeltung. Die hieraus unvermeidlich entspringenden Triebfedern verstärken aber nicht die rein moralischen Antriebe – die bloße Achtung vor dem Sittengesetz –, sondern sie unterlaufen sie. Die Annahme Gottes ist dann nicht nur nicht konstitutiv für moralisches Handeln; sie ist ihm vielmehr abträglich.

Diese drei Stufen sind hier im Anschluß an die Position des «M.» in Heydenreichs «Atheismusbriefen» dargestellt. Sie finden sich aber ähnlich in einer Vielzahl kleinerer Aufsätze und Werke.[95] Theologisch sind diese Arbeiten bedenklich, da sie nicht allein die Autarkie der Ethik unterstreichen, sondern auch das Resultat der ersten «Kritik» teilen: den Atheismus der

95 Karl Heinrich Heydenreich: Briefe über den Atheismus. Leipzig 1796. – Die beiden ersten Stufen des Arguments finden sich ähnlich u. a. bereits in Schleiermachers Abhandlung «Über das höchste Gut». KGA I/1, 81 sqq.

theoretischen Vernunft. Die für sich genommen noch nicht so anstößige Behauptung, daß die praktische Vernunft nicht von sich aus und mit Notwendigkeit zum Gottesgedanken fortschreite, also der Atheismus der praktischen Vernunft, führt dadurch zum Atheismus der Vernunft schlechthin, da sich jenseits der theoretischen und der praktischen ja keine andere Vernunft zeigt. Daß die Ethikotheologie als einzig verbliebener Weg zu einem philosophischen Gottesgedanken gilt, ist lange die wichtigste Stütze ihrer Überzeugungskraft. Deren Destruktion spielt nun, in ungewollter Konsequenz, dem philosophischen Atheismus in die Hände.

Ein zusätzliches Indiz für die Berechtigung der Zweifel an der Verknüpfung von Ethik und Gottesgedanken liegt in dem damaligen Stil, Einwände zu entkräften: Zur Diskreditierung des Opponenten genügt es, ihn nicht allein des moralischen, sondern des gänzlichen Atheismus zu bezichtigen. Dies erspart eine ins einzelne gehende Auseinandersetzung: Wer solchen Ungeheuerlichkeiten das Wort redet, dem gegenüber ist nicht Argumentation, sondern Mitleid vonnöten. Eine Alternative hierzu liegt allenfalls in der Entrüstung über das Ausmaß des begangenen Frevels. Religiös motiviertes Mitleid und sittliche Entrüstung bleiben denn auch die beiden stärksten Erwiderungen auf den moralischen Atheismus. Die anderen etwa von «M.s» Briefpartner «R.» vorgetragenen Argumente bleiben hingegen so schwach, daß man geargwöhnt hat, es habe in der Absicht des Autors gelegen, sie als derart fadenscheinig darzustellen. Ihre Unbeholfenheit sticht allzusehr gegen die Finesse und Wärme ab, mit der die Position des moralischen Atheisten darstellt ist.

Die Versuche einer Widerlegung beschränken sich im wesentlichen auf drei Argumente: Eine gängige Duplik ist das Argument, der moralische Atheist verkenne das Wesen des moralischen Beweises. Doch widerlegt diese Antwort nicht wirklich den Atheismus der moralischen Vernunft; vielmehr gesteht sie die Schwäche des moralischen Beweises ein. Dessen Überzeugungskraft ist ja nicht dadurch zu retten, daß man seine Beweiskraft nach Möglichkeit herabstimmt. Zudem unterstellt der Einwand des moralischen Atheisten keine syllogistische Formulierung des moralischen Beweises. Entweder bildet der Gottesgedanke die Bedingung der Widerspruchsfreiheit der sittlichen Forderungen. Dann ist deren Überzeugungskraft von einer außerhalb der Ethik liegenden Bedingung abhängig. Oder die Klarheit und Verbindlichkeit des Sittengesetzes sind auch ohne den Gottesgedanken gegeben, und der kategorische Imperativ gilt wirklich kategorisch und nicht allein unter der Bedingung des Daseins Gottes und der Hoffnung auf eine wohlproportionierte Glückseligkeit. Dann bedarf die sittliche Vernunft aber nicht der Theologie, um mit sich zur Einstimmigkeit zu kommen. Daß sie sich gern durch Hoffnungen erweitert, bleibt ihr ja unbenommen.

Eine zweite Duplik bedient sich des Gedankens einer Harmonie von Natur und Sittlichkeit. Sie wirft dem moralischen Atheismus vor, er sei nicht in

der Lage, diese Harmonie zu denken. Dies trifft sicherlich zu, ist aber kein schlüssiger Einwand. Es könnte zum Wesen der Sittlichkeit gehören – und ihr Profil schärfen –, daß sie einer derartigen Absicherung entbehre. Wer die Harmonie von Natur und Sittengesetz zum Kriterium erhebt, gefährdet dessen Verbindlichkeit und setzt überdies den Gottesgedanken nur voraus, statt ihn von der Sittlichkeit her zu begründen.

Am wenigsten befriedigt jedoch die Antwort auf den dritten Einwand des moralischen Atheisten: Der Gottesgedanke behindere keineswegs die Reinheit der moralischen Triebfeder – er erhöhe den Wert des sittlichen Handelns noch. Denn die Ausübung der Pflicht sei schwieriger, wenn die Hoffnung auf Lohn und die Furcht vor Strafe naheliegen. Gerade deshalb sei Moralität unter diesen Bedingungen noch um vieles erhabener als ohne sie. Diese Duplik entkräftet zwar formal den vorgebrachten Einwand. Sie mißbraucht aber den Gottesgedanken, indem sie ihn zu einer nur noch artifiziellen Hürde für die Überhöhung sittlichen Handelns umfunktioniert. Der Sinn seiner Einführung in die Ethik läge dann darin, ihn mittels methodischer Abstraktion wieder aus ihr zu verbannen – in einer Art religiöser Askese sub specie Dei. Eine derart unwürdige Fassung des Verhältnisses von Gottesgedanken und Sittlichkeit verrät, daß auf das Problem der Reinheit der moralischen Triebfeder keine wirkliche Antwort gewußt wird. Diese Auflösung des befürchteten Konflikts zwischen Moralität und Gottesgedanken ist eher geeignet, dem Atheisten Vorschub zu leisten.

c) Handeln als ob

Am Ende der 1790er Jahre spricht Friedrich Karl Forberg in seiner Abhandlung «Entwicklung des Begriffs der Religion»[96] die inzwischen sichtbaren Konsequenzen dieser Misere der Ethikotheologie freimütig aus, statt sie bloß Briefpartnern in den Mund zu legen – und damit gibt er den ersten Anstoß zum Atheismusstreit: Kant habe in seiner Postulatenlehre die Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit im Begriff des «höchsten Gutes» als einen Begriff der praktischen Vernunft gedacht und aus der Behauptung, daß uns die Verwirklichung des höchsten Gutes aufgegeben sei, die beiden Postulate der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes abgeleitet. Angesichts der mangelnden Stringenz dieser Ableitung gilt Forberg diese Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit nur noch als der Wunsch eines guten Herzens, das Gute möge in der Welt die Oberhand gewinnen – freilich nicht als ein bloß müßiger, sondern als ein Wunsch, der mit ernsthaftem sittlichen Trachten nach Realisierung dieses Ideals verbunden sei. Für diese Konzep-

96 Friedrich Karl Forberg: «Entwicklung des Begriffs der Religion». In: Philosophisches Journal 8/1. Jena und Leipzig 1798, 21–46.

tion aber ist die Annahme des Daseins Gottes nicht erforderlich; sie berechtigt deshalb nicht dazu, es zu postulieren. Vielmehr gilt es lediglich zu handeln, «als ob» man das Dasein Gottes voraussetzen dürfe – «als ob» man an seine Wirklichkeit glaube. Forberg bedient sich somit einer Wendung aus der «Kritik der Urteilskraft», die ja auch noch ein Jahrhundert später in der Geschichte des Kantianismus eine Rolle spielt: in Vaihingers «Philosophie des Als-ob».[97] In diesem vom Als-ob geleiteten Handeln bestehe eben die Religion: in der Annahme der Maximen zur größtmöglichen Beförderung des Guten – der Unsterblichkeit und der Möglichkeit des Gottesreiches auf Erden –, obgleich man über die mögliche Realisierung eines solchen Reiches wie auch über das Dasein Gottes selbst im Zweifel bleibe. Die darüber hinausgehende Frage nach dem Dasein Gottes wird als Ausgeburt einer auf dem Boden des Praktischen gleichwohl bloß theoretischen Neugier entlarvt, auf die die Antwort zudem ungewiß bleiben müsse und auch könne. Da die geforderte Praxis aber allein durch die Religion – das Handeln unter der genannten Annahme des «Als-ob» – ermöglicht werde, sei es geboten, atheistisch Religion zu haben. Der über die sittlichen Maximen hinausgehende Glaube sei jedoch Aberglaube. Damit ist gegenüber Heydenreichs «Atheismusbriefen» eine neue Variante des Atheismus der moralischen Vernunft etabliert. Heydenreichs Atheist «M.» gibt den Religionsbegriff auf; durch Forberg macht sich der moralische Atheismus den Religionsbegriff zu eigen, während er die Berechtigung einer Ethikotheologie bestreitet. Religion könne ebensogut mit dem Polytheismus als mit dem Monotheismus, mit dem Anthropomorphismus als mit dem Spiritualismus bestehen. Während zuvor die Religion durch den Gottesgedanken begründet und gesichert wird, gilt sie nun als eine für sich bestehende und berechtigte Institution, und ihr gegenüber kommt es auf den Gottesgedanken nicht mehr an – ähnlich wie bereits in Hegels frühen Schriften und ein Jahr später auch in Schleiermachers Reden «Ueber die Religion»: Als «Anschauung des Universums» ist die Religion eine eigene Gestalt der Wirklichkeit, deren Verständnis nicht vom Gottesgedanken abhängt.[98]

d) Gott als moralische Weltordnung

Forbergs Abhandlung erscheint Anfang November 1798 in Fichtes und Niethammers «Philosophischem Journal». Als Herausgeber mit der Funktion eines Zensors für seine Zeitschrift sieht sich Fichte durch sie veranlaßt,

97 Hans Vaihinger: Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. Berlin 1911.

98 Cf. 2. Teil, Kap. III, 3.

ihr eine eigene Abhandlung «Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung» (1798, GA I/5, 347–357) voranzustellen, um dadurch etwaigen öffentlichen Auseinandersetzungen zuvorzukommen. Trotz gegenteiliger öffentlicher Beteuerungen (um Forberg nicht «bürgerlich zu schaden») ist er der Ansicht, daß «in dem Forbergischen Aufsatze der Kantische wahre skeptische Atheismus durchsehe» (GA III/3, 330) – und diesem Eindruck möchte er entgegenwirken. Doch obwohl das Dresdner Oberkonsistorium zunächst nur Forbergs Aufsatz als atheistisch denunziert und die Konfiskation des betreffenden Heftes des «Philosophischen Journals» beantragt, wird die Konfiskation sowohl gegen Fichtes als auch Forbergs Aufsatz verfügt – und damit beginnt der «Atheismusstreit» der Jahre 1798/99.[99]

In der Folge erregen Fichtes Argumente noch mehr Anstoß als Forbergs Abhandlung. Denn der Weg, den er einschlägt, ist demjenigen Forbergs nicht allein gleichsam spiegelbildlich entgegengesetzt; er birgt – damals – ein noch größeres Provokationspotential als Forbergs Zurückhaltung in der Gottesfrage und seine Aufforderung zum sittlichen Handeln «als ob». Anders als Forberg hält Fichte zwar am Gottesgedanken fest. Doch um dies auf dem Boden des transzendentalen Idealismus tun zu können, muß er den Gottesgedanken in einer Weise umdenken und neu bestimmen, die vielen seiner Zeitgenossen mehr Anstoß gibt als die methodische Enthaltung von philosophisch-theologischen Aussagen.

Schon Fichtes «Offenbarungskritik» ist die Druckerlaubnis zunächst von der Theologischen Fakultät Halle verweigert worden (GA I/1, 8), aber wohl wegen ihrer Gesamtkonzeption und nicht wegen des einen provokanten Satzes, der in ihr versteckt ist: «Die Idee von Gott, als Gesetzgeber durch's Moralgesetz in uns, gründet sich also auf eine Entäußerung des unsrigen, auf Uebertragung eines Subjectiven in ein Wesen außer uns, und diese Entäußerung ist das eigentliche Princip der Religion, insofern sie zur Willensbestimmung gebraucht werden soll.» (GA I/1, 33) Von diesem Satz aus läßt sich eine Brücke zur späteren Abhandlung schlagen. Hier beginnt Fichte zunächst, weit ausgreifend, mit der Unterscheidung zwischen «dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns, den man auch den der NaturWissenschaft nennen kann», und dem «transcendentalen Gesichtspunkt». Sofern auf dem ersten Standpunkte «nur wirklich *die Welt und ihre Formen* erklärt werden sollen», sei eine Erklärung «aus Zwecken einer Intelligenz» «totaler Unsinn. Ueberdies hilft uns der Satz: eine Intelligenz ist Urheber der SinnenWelt, nicht das geringste, und bringt uns um keine Linie weiter; denn er hat nicht die mindeste Verständlichkeit». Wie die Bestimmungen einer Intelligenz sich in Materie verwandeln mögen, etwa «in dem ungeheuern Systeme einer Schöpfung

99 Zum Verlauf siehe die Einleitung der Herausgeber von Fichtes Abhandlung. GA I/5, 331–345, sowie: Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren. Edd. Klaus-M. Kodalle und Martin Ohst. Würzburg 1999.

aus Nichts, […] darüber ist noch immer das erste verständliche Wort hervorzubringen.» (GA I/5, 349) Von der Sinnenwelt aus gebe es somit keinen Aufstieg zu einer «moralischen WeltOrdnung»; hingegen sei er mit dem «Begriff einer übersinnlichen Welt» gegeben, mit der Erfahrung meiner Freiheit: «Ich selbst und mein nothwendiger Zweck sind das Uebersinnliche». Für den transzendentalen Gesichtspunkt aber erhalte die Welt «eine völlig veränderte Ansicht». Sie sei «nichts weiter, als die nach begreiflichen VernunftGesetzen versinnlichte Ansicht unsers eignen innern Handelns, als bloßer Intelligenz», oder «das versinnlichte Materiale unsrer Pflicht», und von hier aus könne man «das Princip dieses Glaubens an die Realität der SinnenWelt gar wohl Offenbarung nennen» – nämlich Offenbarung unserer Pflicht (GA I/5, 351, 353 sq.).

Auf diese Vorbereitung läßt Fichte seine provokanten und inkriminierten Sätze folgen: «Dies ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das *Göttliche*, das wir annehmen. Er wird construirt durch das Rechtthun. Dieses ist das einzig mögliche GlaubensBekenntniß», und weiter: «Der eben abgeleitete Glaube ist aber auch der Glaube ganz und vollständig. Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes, und können keinen andern fassen.» (GA I/5, 356) Dieser Satz enthält eine philosophische Theologie *in nuce*. Anders als Forberg läßt er den systematischen Ort für den Gottesbegriff nicht unbesetzt, doch besetzt er ihn mit einem nicht-personalen Gottesgedanken. Um dies auch für jeden Leser unübersehbar zu machen, schließt Fichte unmittelbar an: «Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen WeltOrdnung herauszugehen, und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben, anzunehmen». Und selbst wenn man einen solchen «Schluß» erlaubte, so würde er doch nicht schließen. Ein solches besonderes Wesen solle ja nach Begriffen handeln, also Persönlichkeit und Bewußtsein haben – doch: «Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewusstseyn? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden» habt, was sich aber «ohne Beschränkung und Endlichkeit» schlechterdings nicht denken lasse. Und so hätte der «Schluß» ein gedanklich und religiös gleichermaßen verfehltes Resultat: «ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt.» Der Begriff von Gott «als einer besondern Substanz» hingegen sei «unmöglich, und widersprechend» (GA I/5, 355 sq.).

Damit ist, nach dem gut ein Jahrzehnt zurückliegenden «Pantheismusstreit»,[100] das Problem brisant zugespitzt: Der Theismus – im Sinne der Annahme Gottes als eines persönlichen, nach Begriffen handelnden Wesens – führt in einen Selbstwiderspruch, sofern er, statt Gott zu denken, nur den Menschen dupliziert. Dasjenige also, was den Gottesgedanken in den Augen

100 Cf. Kap. I, 1.

seiner Bekenner auszeichnet, seine Persönlichkeit, sei eben dasjenige, was ihn verendlicht und aufhebt. Wenn Gott gedacht und gut gedacht werden soll, muß er – so ist zu folgern – unpersönlich und ohne Bewußtsein gedacht werden. Eben dies hat der Spinozismus gefordert, und daß Fichte dieses Argument vorbringt, ist ohne diesen Hintergrund nicht begreiflich. Gleichwohl schlägt Fichte nicht den Weg Spinozas ein; er bleibt transzendentaler Idealist und löst auch die Verbindung nicht auf, die Kant zwischen dem Gottesgedanken und der Ethik hergestellt hat. Wenn sich diese Verbindung aber nicht mehr durch einen (praktischen) Schluß von der Ethik auf den Gedanken Gottes als eines «besonderen» Wesens herstellen läßt, so bleibt allein die Identität von Gottesgedanken und moralischer Weltordnung: Von der moralischen Weltordnung ist auf das Dasein Gottes nicht erst zu schließen, sondern Gott *ist* die moralische Weltordnung. Demgegenüber erscheint der Glaube an den traditionellen Gottesgedanken als der eigentliche Atheismus – eine Umkehrung, die Fichte wenig später in seiner «Appellation an das Publikum» ausführt.

e) Gott oder Götze?

Das Konfiskationsreskript für Fichtes und Forbergs Abhandlungen trägt das Datum 19. November 1798; Anfang Dezember wird es Fichte bekannt, und in der Weihnachtszeit arbeitet er eine Schrift zu seiner Verteidigung und auch zur Vorbeugung gegen weitere Verfolgung aus: die «Appellation an das Publikum».[101] Ihr Appell, gelehrte Streitigkeiten seien nur von Gelehrten zu diskutieren und entscheiden, mag zu einer Solidarisierung der gelehrten Welt geführt und somit dazu beigetragen haben, daß nach den sächsischen Höfen und dem Hannoverschen kein weiterer Hof die inkriminierten Abhandlungen hat konfiszieren lassen; andererseits aber wird sie – ebenso wie die gerichtlichen Verantwortungsschriften Fichtes und Niethammers[102] – durch ihre Kompromißlosigkeit und polemische Schärfe eher zur Verschärfung der Auseinandersetzungen beigetragen haben, so daß eine Beilegung des Streites mit den «Nutritoren», den vier Erhaltern der Universität Jena, unmöglich geworden ist.

Von den einleitenden Ausführungen abgesehen zerfällt Fichtes «Appellation» in einen moralphilosophischen und einen polemischen Teil. Im ersten

101 Fichte: Appellation an das Publikum über die durch ein Kurf. Sächs. Confiscationsrecript ihm beigemessenen atheistischen Aeußerungen. Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt. Jena und Leipzig, zugleich Tübingen 1799. GA I/5, 415–453.

102 Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus. Herausgegeben von J. G. Fichte. Jena 1799. GA I/6, 25–144.

wiederholt er seine Identifikation von Moralität und Religion: Beide seien «absolut Eins; beides ein Ergreifen des Uebersinnlichen, das Erste durch Thun, das Zweite durch Glauben.» Auch solche Moralität, die sich nicht als religiös verstehe, dränge doch von selbst zur Religion; denn wenn man sich durch das Wollen der Pflicht, «also durch seine Denkart sich selbst in eine andere Welt versetzt; dringt sich uns sogleich unwiderstehlich der Geist und die Gewißheit dieser andern Welt auf». Der Glaube an Gott und Unsterblichkeit gründe sich auf die «pflichtmäßige Gesinnung» – jedoch nicht mehr im Kantischen Sinne, daß auf sie gestützt das Dasein Gottes postuliert würde. Das Moralprinzip wird hier so stark, daß es die traditionelle Gottesvorstellung in sich aufsaugt und die Momente, die sich nicht anverwandeln lassen, abstößt. Die Welt ist nicht von Gott geschaffen, sondern sie gilt als «das versinnlichte Materiale unsrer Pflicht», und der Charakter des wahren Religiösen spreche sich in seinem Gebet aus: «Dein Reich komme» (GA I/5, 428–431). Dieses «Reich» aber ist für Fichte ausschließlich ein Reich des Sittlichen, des «pflichtmäßigen Wirkens», und nicht das «Reich», um dessen Kommen die christliche Religion betet.

Dies erhellt aus dem polemischen Teil. Für Fichte «ist die *Beziehung* der Gottheit auf uns, als sittliche Wesen das unmittelbar gegebene; ein besonderes Seyn dieser Gottheit wird gedacht lediglich zufolge unsers endlichen Vorstellens»; seine Gegner hingegen beanspruchten eine gesonderte «Erkenntniß des Wesens Gottes an und für sich». Sie schlössen «aus der Existenz und Beschaffenheit einer Sinnenwelt [...] auf das Daseyn und die Eigenschaften Gottes» und bewunderten «die Weisheit Gottes, daß er alles gerade so eingerichtet hat, wie sie selbst es auch gemacht hätten». Und so erneuert Fichte seinen «Wunsch» an seine Gegner, das «erste *verständliche* Wort darüber vorzubringen, was das doch eigentlich heißen möge: Gott habe die Welt erschaffen, und *wie* man sich eine solche Schöpfung zu denken habe [...]; möchten sie auf dieses erste verständliche Wort Preise aussetzen, doppelte, zehnfache Preise! So lange aber dieses einige Wort nicht vorgebracht wird, habe ich das Recht, dafür zu halten, daß man seinen gesundern Verstand verlieren müsse, um wie sie an Gott zu glauben; und daß mein Atheismus lediglich darin besteht, daß ich meinen Verstand gern behalten möchte.»

Der letzte Grund seines Dissenses mit seinen Gegnern liegt aber nicht in solchen kosmologischen, sondern in ethischen Fragen: Fichte wirft ihnen vor, Gott zum Handlanger ihrer Glückseligkeit herabzuwürdigen – und so kulminiert seine Anklage in den Worten: «*Sie* sind die wahren Atheisten, sie sind gänzlich ohne Gott, und haben sich einen heillosen Götzen geschaffen. Daß ich diesen ihren Götzen nicht statt des wahren Gottes will gelten lassen, dies ist, was sie Atheismus nennen, dies ist, dem sie Verfolgung geschworen haben. [...] Was *sie* Gott nennen ist *mir* ein Götze. [...] Ihren Gott läugne ich und warne vor ihm, als vor einer Ausgeburt des menschlichen Verderbens, und werde dadurch keineswegs zum Gottesläugner, sondern zum Vertheidi-

ger der Religion.» (GA I/5, 437) Diese Gegenklage vertieft die ohnehin bestehende Kluft zwischen Fichte und seinen Gegnern. «Atheismus» bleibt hier nicht ein bloßer Vorwurf, der von der in sich gefestigten Position des Theismus gegen einen diesen Leugnenden erhoben wird; «Atheismus» wird vielmehr zum Gegenstand des Streites, und dieser Streit um den Atheismus wird in einer bis dahin ungekannten Schärfe geführt.

6. Nachgeschichte des Atheismusstreits

Fichtes «Appellation an das Publikum» erscheint im Januar 1799; er sendet sie mit einem persönlich gehaltenen gedruckten Begleitschreiben (GA III/3, 174 sq.) an etwa 150–200 Freunde und Gelehrte, von denen er sich in seiner bedrängten Lage Unterstützung erwartet – auch an Friedrich Heinrich Jacobi und Carl Leonhard Reinhold. Mit beiden steht er schon zuvor in regem, sehr freundlichem Briefwechsel. Reinhold bekennt sich 1797 öffentlich zur Philosophie Fichtes,[103] und Jacobi fühlt er sich nicht allein durch dessen Romane «Allwill» und «Woldemar» sehr verbunden, sondern zunächst schon durch Jacobis Kritik an Kants ambivalentem «Idealismus» in der «Beilage» zum «David Hume» (JWA 2, 103–112). Auf sie greift Fichte ja in seinem «Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre» mehrfach mit sehr anerkennenden Worten zurück.[104] Selbst in der umstrittenen Abhandlung über die «göttliche WeltRegierung» zitiert er Jacobi: «das Element aller Gewissheit ist Glaube»[105] – hier noch, ohne ihn namentlich zu nennen. Doch in der «Appellation» wendet Fichte sich insbesondere an ihn: «unter den Philosophen du, edler *Jacobi*, dessen Hand ich zutrauungsvoller fasse; so verschieden wir auch über die bloße Theorie denken mögen, das, worauf es hier ankommt, hast du längst, gerade so, wie ich es denke, gesagt, mit einer Kraft und Wärme gesagt, mit welcher ich es nie sagen kann, hast es zur Seele deines Philosophirens gemacht: ‹*durch ein göttliches Leben wird man Gottes inne.*›»[106] Dem gedruckten Begleitbrief fügt Fichte noch einen handschriftlichen Zusatz für Jacobi an: «Habe ich bei Abfassung dieser Schrift an irgend-

---

103 Cf. Reinholds umfassende Rezension mehrerer Schriften Fichtes in: Allgemeine Literaturzeitung. Nr 5–9 vom 4, 5, 6, nochmals 6. und 8. Januar 1798, Sp. 33–39, 41–47, 49–56, 57–63 und 65–69.

104 Cf. Kap. V.

105 GA I/5, 351, cf. JWA 1, 125.

106 GA I/5, 447 sq. Die Herausgeber weisen an dieser Stelle ein Zitat falsch nach; siehe vielmehr JWA 1, 117. – Jacobi zitiert diesen Satz – in der Form an Fichte angenähert – nochmals im «Vorbericht» zu Bd. IV seiner Werke (1819); cf. JWA 1, 342.

einen Mann oft und lebhaft gedacht, habe ich gewünscht, daß sie Einem gefallen möchte, so waren Sie es, Verehrungswürdiger. Bei Ihnen suche ich nicht Theilnahme, Verwendung oder deß Etwas, sondern mehr, ich suche Freundschaft.» (GA I/5, 380, 385) Diese doppelte sehr persönliche Anrede macht Fichtes Schrift zu einer Appellation insbesondere an Jacobi, der sich deshalb zu einer Stellungnahme gedrängt sieht; er schreibt im März/April 1799 einen langen Brief an Fichte und veröffentlicht ihn auf Reinholds Wunsch und mit Fichtes Zustimmung wahrscheinlich im Oktober dieses Jahres als Sendschreiben «Jacobi an Fichte», allerdings mit einem Vorbericht, Beilagen und einem Anhang, über die Fichte sehr verärgert gewesen ist – vor allem aber wohl über den längeren neu geschriebenen Schlußteil.[107]

a) Transzendentalphilosophie und Atheismus

Zunächst jedoch dankt Fichte Jacobi am 22. April 1799 «für das trefliche Schreiben, das Sie die Güte hatten, *für* mich zu schreiben»; er habe es aber noch nicht genug studiert «um zu finden, wie jenes Schreiben *gegen* mich seyn könne.» Obschon sich hierin bereits die Ahnung einer möglichen Ambivalenz andeutet, gibt Fichte Reinhold seine Zustimmung zur Publikation «ohne Bedenken» – «besonders wenn einige grelle Stellen, insonderheit die, wo er [sc. Jacobi] meine Philosophie allerdings atheistisch nennt, (was in gewisser Weise wahr, u. zuzugeben ist, aber wohl die wenigsten Leser so verstehen dürfen, wie wir es verstehen) weggelassen» würden. Diesem Wunsch gemäß tilgt Jacobi diese «grelle» Passage für die Publikation und unterscheidet an ihrer Stelle – wie früher im Blick auf Spinoza – die irrende Philosophie des «Grüblers» von dem «Menschen» Fichte.[108]

Diese – vermeintlich konziliante, philosophisch aber desaströse – Strategie ähnelt derjenigen Reinholds, der in seinem Jacobi wohlbekannten Sendschreiben an Fichte[109] behauptet, der Philosoph, «wenn er nichts *weiter* als Philosoph seyn könnte», «würde nothwendig *Atheist* seyn müssen» (PLS 2/1, 51). Allerdings scheint Jacobi zunächst, in seinem nachträglichen «Vorbericht», über diese Unterscheidung noch hinausgehen zu wollen – mit seiner plakativen Behauptung, daß «Transscendentalphilosophie, als solche, so wenig *atheistisch* sein kann, als es Geometrie und Arithmetik sein können» (JWA 2, 192). Wenn dies zutrifft, ist der Atheismusvorwurf auch gegen die Philosophie, nicht bloß gegen den Menschen, unbegründet. Doch so völlig

107 Jacobi an Fichte. Hamburg 1799. JWA 2, 187–258. Zur Entstehungsgeschichte cf. JWA 2, 471–480.
108 Cf. JWA 2, 216, die im Variantenapparat mitgeteilte ursprüngliche Fassung mit der publizierten.
109 27. März/6. April 1799, PLS 2/1, 47–56; cf. Reinhold: Sendschreiben an J. C. Lavater und J. G. Fichte über den Glauben an Gott. Hamburg 1799, 76–113.

will Jacobi Fichte auch nicht exkulpieren, und so wirft er dem Menschen Fichte vor, er habe sich nicht vor dem «*Anschein*» gehütet, «als sollte durch Transscendentalphilosophie ein neuer *einziger* Theismus eingeführt [...] werden.» «Ganz ohne Noth» habe *Fichte* «sich und seine Philosophie dadurch in ein übles Gerücht gebracht» – ohne Not, denn es sei allgemein anerkannt: «Gott könne nicht *gewußt*, sondern nur *geglaubt* werden. Ein Gott, der *gewußt* werden könnte, wäre gar kein Gott.» (JWA 2, 193)

Was hier zunächst als Folge einer Sorglosigkeit Fichtes erscheint, folgt aber vielmehr aus dem ihm eigenen, in Jacobis Augen ebenso signifikanten wie hypertrophen Philosophiebegriff. Jacobi sieht in Fichte ja den «Messias der speculativen Vernunft», weil er eine «Philosophie aus *Einem* Stück; ein wahrhaftes Vernunft-*System*» entworfen hat und, anders als Kant, vor den Konsequenzen dieses hybriden Projekts «einer *durchaus* reinen, *in* und *durch* sich selbst bestehenden Philosophie» nicht zurückgeschreckt ist.[110] Für eine solche – einzig konsequente, aber eben deshalb verfehlte – Philosophie ist der «Ort des *Wahren*», den Jacobi als einen «der Wißenschaft unzugänglichen Ort» sieht, notwendig in die Wissenschaft eingeschlossen – sonst wäre ja «der höchste Standpunct der Speculation» nicht «der Standpunkt der *Wahrheit* (JWA 2, 192, 205). Eine in sich stimmige, «*durchaus* immanente» Philosophie *muß* den Standpunkt der Wahrheit mit dem der Spekulation identifizieren – und deshalb *muß* sie Gott zum Gegenstand des Wissens machen, mit allen verderblichen Folgen. Denn: Um etwas zu begreifen, «müßen wir es *objectiv – als für sich bestehend* – in Gedanken aufheben, vernichten, um es durchaus *subjectiv*, unser eigenes Geschöpf – *ein bloßes Schema* – werden zu laßen.» (JWA 2, 201 sq.) Der gewußte Gott also wird notwendig «unser eigenes Geschöpf». Jacobi argumentiert hier nicht wie im Pantheismusstreit, in Beilage VII zu den «Spinoza-Briefen», Begreifen bedeute, die Bedingungen von etwas aufzustellen: «Wir begreifen nur, was wir in Gedanken konstruieren.» Demnach bedeute, Gott zu begreifen, «Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem absolut *Nothwendigen* eine Möglichkeit *erfinden*, und es *construiren* zu wollen, um es *begreifen* zu können» (JWA 1, 249, 258, 260). Dem Konstruktionsbegriff des Wissens ist jedoch der Produktionsbegriff benachbart, und nun, im Atheismusstreit, hebt Jacobi auf diesen Produktionscharakter des Wissens ab: Alles Wissen ist ein – vom Subjekt – Produziertes, und ein gewußter Gott ist ein vom Wissen produzierter Gott – und somit eben nicht Gott. Dieses «Produzieren» der reinen Vernunft beschreibt Jacobi auch als einen «chemischen Proceß», «wodurch alles außer ihr in Nichts verwandelt wird». Was vollständig begriffen werden solle, müsse – als für sich bestehend – in Gedanken aufgehoben und vernichtet, zu einem «unendlichen Nichts» gemacht werden – und deshalb charakterisiert Jacobi den transzen-

110 JWA 2, 194, 200 sq.; cf. Jaeschke: «Der Messias der speculativen Vernunft». In: Fichtes Entlassung, 143–157.

dentalen Idealismus Fichtes als «Nihilismus» (JWA 2, 215). Für eine reine, durchaus immanente Philosophie ist der Atheismus deshalb kein vermeidbarer «Anschein», sondern das unausweichliche Resultat ihres hybriden Ansatzes: «Die philosophische Darstellung Gottes ist nothwendig objective Gottesvernichtung.»[111] Wie der Pantheismusstreit mit dem persönlichen Problem einsetzt, ob Lessing sich wirklich zu Spinoza bekannt habe, aber in einer These über den Zusammenhang von Vernunftphilosophie und Atheismus sowie Fatalismus kulminiert, so setzt auch der Atheismusstreit mit der Anklage individueller Abhandlungen Fichtes und Forbergs ein, doch kulminiert er in der These, eine auf dem Boden der Vernunfterkenntnis erbaute philosophische Theologie sei ein Widerspruch in sich.

b) Transzendentalphilosophie und Wissenschaft

Jacobis Verteidigung Fichtes gegen den Vorwurf des Atheismus hat somit einen doppelten Boden: Vordergründig nimmt sie ihn in Schutz, um ihm dann kompromißlos seinen verfehlten Philosophiebegriff vorzuhalten: das Programm einer reinen, durchaus immanenten Philosophie, eines wahrhaften Vernunftsystems aus *einem* Stück. Damit geht die Bedeutung seiner ambivalenten Apologie weit über den Atheismusstreit hinaus; und wie sein Beitrag zum Pantheismusstreit eine generelle Kritik der Philosophie Spinozas (und der auf ihn folgenden Philosophien) gewesen ist, so wird sein Beitrag zum Atheismusstreit zu einer generellen Kritik der Transzendentalphilosophie.

Dies ist für Jacobi keine zufällige Analogie; er entdeckt vielmehr einen unterschwelligen Zusammenhang zwischen Spinozismus und Idealismus, oder Dogmatismus und Kritizismus, also zwischen den beiden in den 1790er Jahren dominierenden, aber als gegensätzlich erscheinenden Gedankengebäuden. Die spekulative Philosophie habe stets versucht, «die dem natürlichen Menschen *gleiche* Gewißheit dieser zwey Sätze: Ich bin, und es sind Dinge außer mir, *ungleich* zu machen», einen aus dem anderen abzuleiten: der «Materialismus» (oder Spinozismus) aus der Materie, der transzendentale Idealismus aus dem Ich. Beide versuchten in je unterschiedlicher Richtung eine «Vereinigung des Materialismus und Idealismus zu Einem untheilbaren Wesen». Dieser übereinstimmenden Absicht wegen bezeichnet Jacobi den Fichteanismus als einen «umgekehrten Spinozismus». Er unterstreicht diese Nähe zu Spinoza noch dadurch, daß er Fichte «den echten Sohn der Verheißung einer *durchaus* reinen, *in* und *durch* sich selbst bestehenden Philosophie» nennt – in Anspielung auf Spinozas Definition der Substanz als das, «quod in se est, & per se concipitur».[112] Doch obschon Jacobi insofern eine

111 Jacobi an Reinhold, 13. Mai 1799, JWA 2, 474.
112 Spinoza: Ethica. Definitio III.

Symmetrie und Äquivalenz von spinozistischem Materialismus und Fichteschem Idealismus zu behaupten scheint, erkennt er diesem doch eine überlegene Rolle zu: Die Verständigung über diese beiden Ansätze kann ja nur im Denken erfolgen; der spekulative Materialismus müsse sich deshalb zuletzt «von selbst in Idealismus verklären». Von einer vergleichbaren «Verklärung» des Idealismus in Materialismus kann hingegen nicht die Rede sein.

Doch ungeachtet dieser begrifflichen Überlegenheit des transzendentalen Idealismus bleiben die Einwände gegen ihn bestehen: Jacobi begrüßt Fichte nun als den konsequenten Idealisten, dessen Kommen er in seiner Kant-Kritik in der «Beilage» zum «David Hume» bereits verkündet hat: als den Lehrer des «kräftigsten Idealismus», der sich auch «vor dem Vorwurfe des spekulativen Egoismus» nicht fürchte (JWA 2, 112). Gleichwohl ist die «Alleinphilosophie» (JWA 2, 197), die der «Meßias der speculativen Vernunft» verkündet, ein falsches Evangelium, und deshalb wird er in Jacobis Sicht zu Recht ans Kreuz des Atheismusvorwurfs geschlagen. Gegen die Konsequenz der Vernunftphilosophie, die Fichtes Denken auszeichnet, stellt Jacobi seine Gegenkonzeption programmatisch unter die Bezeichnung «Philosophie des Nicht-Wißens» (JWA 2, 215). Er markiert präzise den Punkt, an dem sein Weg sich von Fichtes Konzeption einer reinen, konsequenten, immanenten Vernunftwissenschaft trennt und trennen muß, um nicht mit ihr im «Nihilismus» zu enden: Fichte wolle, daß «sich der Grund aller Wahrheit, als in der Wißenschaft des Wißens liegend zeige; *ich*, damit offenbar werde, dieser Grund: das *Wahre selbst*, sey nothwendig außer ihr vorhanden» (JWA 2, 199).

Diese Unterscheidung des Wissens vom Wahren erfordert aber eine nicht nur terminologische Korrektur: Die reine, immanente Vernunftwissenschaft des transzendentalen Idealismus ist für Jacobi etwas zuhöchst Unvernünftiges; sie erhebt zu Unrecht Anspruch auf den Ehrentitel «Vernunft». Wird das Wahre dem Wissen vorausgesetzt, dann muß eine Vernunft, die diesen Namen zu Recht trägt, ebenfalls das Wahre voraussetzen. In Wahrheit also ist Vernunft «das Vermögen der Voraussetzung des Wahren. Eine das Wahre nicht voraussetzende Vernunft ist ein Unding.» (JWA 2, 208) «Voraussetzen» ist hier kein bloß logischer Actus; Vernunft muß auf das vorausgesetzte Wahre weisen, sie muß es «vernehmen», und was sie vernimmt, bezeichnet Jacobi zunächst als das «Seyn», das durch die Erscheinungen hindurchscheint, dann aber und vor allem als die eine «nicht bloß wahr-*nehmende*, sondern alle Wahrheit aus sich allein hervorbringende Vernunft; eine Vernunft, welche *das Wesen selbst der Wahrheit ist*». Wie dies zu denken sei, läßt Jacobi nicht lange unbestimmt: Mit der Gewißheit, daß die menschliche Vernunft «*nicht* die Fülle des Guten und Wahren» sei, sei zugleich die ihr korrespondierende Gewißheit gegeben: «es ist ein *höheres* Wesen, und ich habe in ihm meinen Ursprung.» «Mit unwiderstehlicher Gewalt weiset das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes über und außer mir» – aber dieses Allerhöchste ist «das Unbegreifliche – ja das im Begriff *Unmögliche*». An die Stelle des von

der philosophischen Theologie prätendierten «Wissens» tritt somit die Behauptung eines unmittelbaren «Gewißseins» und der «instinktmäßigen» Weisung meiner Vernunft auf ein «Glauben» dieses Allerhöchsten – ein «Glauben», von dem Jacobi anscheinend um seiner Unmittelbarkeit willen nicht befürchtet, daß es ebenfalls dem Produktionscharakter des Wissens unterliege (JWA 2, 208–210).

c) Die Bestimmung des Menschen

«Wissen» und «Glaube» – in dieser Abstufung – sind auch die beiden Schlüsselbegriffe in Fichtes «Die Bestimmung des Menschen».[113] Fichte hat diese «populär» sein sollende, «nicht für Philosophen von Profession» bestimmte Schrift bereits seit längerem geplant, doch in der Gestalt, in der er sie im Herbst 1799 niederschreibt, bildet sie – zwar nur implizit, aber dennoch überdeutlich – eine Replik auf Jacobis «Sendschreiben» – und das Projekt einer weiteren, expliziten Antwort beschäftigt ihn ein weiteres Jahrzehnt (GA II/11, 43, 51–59, 63 sq.). Diese Schrift nimmt eine Sonderstellung in Fichtes Werk ein – durch ihren Inhalt wie auch durch ihre Form, die zudem autobiographische Anklänge aufweist. Ein erstes «Buch», der Form nach ein Monolog, ist überschrieben «Zweifel». Hier exponiert Fichte die Probleme einer deterministischen Weltauffassung, die dem späten 18. Jahrhundert nahegelegen hat und deshalb ja auch von Jacobi in seinen «Spinoza-Briefen» bekämpft worden ist. Auch Fichte hat ihr in einer sehr frühen Phase seines Denkens zugeneigt – vor seiner Begegnung mit Kants Kritiken. Es ist ein sehr plausibel erscheinendes und doch «falsches Wissen», das hier zunächst ausgebreitet wird. Am Schluß dieses ersten Teils wird es aber nicht eigentlich als falsch erwiesen, sondern als eine Lehre erkannt, die zwar «meinen Verstand befriedigt» (GA I/6, 210), jedoch den «tiefsten innersten Ahndungen, Wünschen, Foderungen», ja «die der innigsten Wurzel meines Daseyns, die dem Zwecke, um dessen willen ich allein seyn mag, und ohne welchen ich mein Daseyn verwünsche, so entscheidend widerstreitet».[114]

Aus diesem «unerträglichen Zustand der Ungewißheit», aus der Kluft zwischen dem Wissen des Verstandes und dem Freiheitswillen – oder pointierter: zwischen der «Erkenntniß» und der «Liebe» (GA I/6, 214) – befreit das zweite Buch, ein unter dem Titel «Wissen» stehender Dialog zwischen

113 Fichte: Die Bestimmung des Menschen. Berlin 1800. GA I/6, 189–309.

114 GA I/6, 207, cf. 212. – Diese letzte Wendung findet sich auch in Jacobis «Sendschreiben», JWA 2, 213, doch ist sie hier gegen Fichtes transzendentalen Idealismus gerichtet: «Ist das höchste, worauf ich mich besinnen, was ich anschauen kann, mein leer und reines, nakt und bloßes Ich, mit seiner Selbstständigkeit und Freyheit: so ist besonnene Selbstanschauung, so ist Vernünftigkeit mir ein Fluch – Ich verwünsche mein Daseyn.»

dem «Geist» und einem «Ich». Es ist eine idealistische Erkenntnistheorie, auf die der «Geist» das «Ich» vor dem Hintergrund von Kants «Kritik der reinen Vernunft» und der «Wissenschaftslehre» Fichtes in bewährter sokratischer Manier hinführt. So hat das «Ich» schließlich keine Einwände mehr gegen den Satz, «daß wir bei dem, was wir Erkenntniß und Betrachtung der Dinge nennen, immer und ewig nur uns selbst erkennen, und betrachten, und in allem unserm Bewußtseyn schlechterdings von nichts wissen, als von uns selbst, und unsern eignen Bestimmungen» – und nachdem das «Ich» nochmals zugestimmt hat, spricht der «Geist» feierlich: «mit dieser Einsicht, Sterblicher, sey frei, und auf ewig erlöset von der Furcht, die dich erniedrigte und quälte» (GA I/6, 246 sq.). Der transzendentale Idealismus löst die Aporie des ersten Buches auf. Dennoch will sich die vom «Geist» verheißene Befreiung von Furcht nicht recht einstellen, denn das Ich – offensichtlich inzwischen durch Jacobi belehrt – ahnt, daß solche Erlösung dem Nihilismus benachbart ist: «Du sprichst mich von aller Abhängigkeit los; indem du mich selbst in Nichts, und alles um mich herum, wovon ich abhängen könnte, in Nichts verwandelst. Du hebst die Nothwendigkeit auf, dadurch, daß du alles Seyn aufhebest, und rein vertilgst.» Und so bezeichnet dieses idealismuskritisch gewordene Ich den befreienden Geist als einen nicht allein «betrüglichen», sondern «ruchlosen Geist», dessen Lehre alle Realität «in einen wunderbaren Traum» verwandle, und zudem «in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt» (GA I/6, 247, 251). Diese wenig schmeichelhafte Anrede allerdings nötigt den «Geist» dazu, das «Ich» über seine Kurzsichtigkeit aufzuklären – und zwar gestützt auf Jacobis Einwände: Es habe «wissen» wollen, und: «Was durch das Wissen, und aus dem Wissen entsteht, ist nur ein Wissen.» Solches Wissen habe zwar das Verdienst, den Irrtum eines falschen Systems zu zerstören und zu vernichten, aber: «Wahrheit geben kann es nicht; denn es ist in sich selbst absolut leer» – «ein System bloßer Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck» (GA I/6, 252). Wer hingegen Realität suche, benötige ein anderes «Organ» als bloß das Wissen.

Dieses «Organ» wird nun im dritten, wiederum monologischen, wenn auch von einer «Stimme» geleiteten Buch gefunden. Diese «Stimme», so ist bemerkt worden, ist zwar die Stimme des Gewissens, doch spricht sie Jacobis Sprache.[115] Zunächst stellt sie dem bloßen «Wissen» etwas anderes gegenüber: das «Handeln»: «zum Handeln bist du da; dein Handeln und allein dein Handeln bestimmt deinen Werth». Das Wissen ohne Handeln hingegen erweist sich als «ein bloßes Spiel, das von nichts ausgeht und auf nichts

115 Hansjürgen Verweyen: Einleitung zu Fichte: Die Bestimmung des Menschen. Hamburg 2000, XXIV. – Siehe etwa Jacobis Auskunft angesichts der Verlegenheit im Gebrauch der Kategorien «Ursache» und «Wirkung»: «In die Sprache von Wesen, *die nur anschauen und urtheilen* könnten, würden sie auch nicht gekommen seyn. Sind wir aber solche Wesen? Lieber, wir können ja auch *handeln!*» In: Jacobi: David Hume. JWA 2, 53.

hinausläuft»(GA I/6, 253, – und hier sieht man sich wiederum an Jacobis «Nürrenberger Grillenspiel» erinnert (JWA 2, 206). So entschließt sich das (hier nicht mehr so bezeichnete) Ich, der «innern Stimme» zu folgen, und auf diesem Wege findet es das gesuchte «Organ», mit dem alle Realität ergriffen wird: «Nicht das Wissen ist dieses Organ; kein Wissen kann sich selbst begründen und beweisen; jedes Wissen setzt ein noch Höheres voraus, als seinen Grund, und dieses Aufsteigen hat kein Ende. Der Glaube ist es; dieses freiwillige Beruhen bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht, weil wir nur bei dieser Ansicht unsere Bestimmung erfüllen können; er ist es, der dem Wissen erst Beifall giebt, und das, was ohne ihn bloße Täuschung seyn könnte, zur Gewißheit, und Ueberzeugung erhebt. Er ist kein Wissen, sondern ein Entschluß des Willens, das Wissen gelten zu lassen.» (GA I/6, 257)

Mit dem Stichwort «Glaube» schließt Fichte sich wiederum und so ausdrücklich an Jacobi an, daß es sich nicht lohnt, die impliziten Zitate aufzulisten. «Glaube» ist auch der Titel dieses dritten Buches, obschon vom «Glauben» – nach der eben zitierten Einführung des Begriffs – nicht mehr viel die Rede ist – um so mehr teils vom Handeln, teils von verbreiteten Themen der späten Aufklärung, bis hin zum tröstlichen Ausblick, daß mit der zunehmenden Versittlichung auch die «Ausbrüche der rohen Gewalt» der Natur «allmählich schwächer, und endlich erschöpft werden» – zu Fortschrittsvorstellungen also, über die wenig später Hegel seinen Spott ergießt (GW 4, 406). Die privilegierte Stellung des «Glaubens» als des gesuchten «Organs» hat allerdings häufig übersehen lassen, daß dieser «Glaube» keineswegs mit dem religiösen Glauben in eins fällt. Vor allem Fichtes unverhüllter Anschluß an Jacobi hat hierzu beigetragen; die im Blick auf Jacobis Rede vom Glauben anscheinend unausrottbaren Mißverständnisse sind gleichsam auf Fichte übertragen worden.

Auch noch in anderer Hinsicht verfehlt Fichte sein Ziel: die öffentliche Wirkung von Jacobis «Sendschreiben» dadurch zu unterlaufen, daß er den Standpunkt, auf dem Jacobi ihn sieht, als einen längst überwundenen präsentiert. Im Brief an Jean Paul vom 13. Februar 1800 äußert Jacobi seinen Abscheu vor dem «unsäglichen Gewäsche», und am 16. März stimmt er zu, daß Partien der Rede des «erhabenen Geistes» aus seinem «Sendschreiben» abgeschrieben seien – und er bekräftigt: «ich muß bekennen, es hat mich verdroßen, weil er vorher das Ich auch beständig meine Worte und Redensarten brauchen läßt. Um mich zurecht zu weisen, hätte er mich nicht bestehlen sollen, und das sehr undankbar» (PLS 2/1, 74, 79). Hierdurch hat Fichte die Zäsur zu verwischen gesucht, die Jacobis «Sendschreiben» für sein Werk – und für das Schicksal des transzendentalen Idealismus insgesamt – bedeutet. Es ist ja bezeichnend – und keineswegs bloß den veränderten Lebensumständen Fichtes geschuldet –, daß er zu dieser Zeit nicht, wie mehrfach angekündigt, seine neue Fassung der Wissenschaftslehre in Druck gibt. Einen – wichtigen – Grund nennt Jean Paul in einem Schreiben an Jacobi: «Fichte […]

sagte mir, er nehme über und außer dem absoluten Ich, worin ich bisher seinen Gott fand, in seiner neuesten Darstellung noch etwas an, Gott. ‹Aber so philosophieren Sie sich zuletzt aus der Philosophie heraus›, sagt' ich zu ihm. Du hast ihn wahrscheinlich *da hinauf* gepeinigt. Aber dann zerbricht das Gebäude und das Deduzieren und Philosophieren höret bei dem auf, was er nicht geschaffen, und nur ein Dualismus anderer Art tritt ein.»[116]

116 Jean Paul an Jacobi, 9. April 1801. In: Jean Paul's Briefe an Friedrich Heinrich Jacobi. Berlin 1828, 85.

VIII. Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie

Naturforscher und Transscendental-Philosophen
Feindschaft sey zwischen euch, noch kommt das Bündniß zu frühe,
Wenn ihr im Suchen euch trennt, wird erst die Wahrheit erkannt.[117]

1. Naturphilosophie

Unter der Flut von zeitgenössischen Publikationen, die der ‹Atheismusstreit› ausgelöst hat, nehmen die beiden genannten Sendschreiben Jacobis und Reinholds eine herausragende Stellung ein. Einer jedoch hat trotz seiner engen persönlichen Verbindung mit Fichte nicht in ihn eingegriffen, obschon – oder weil? – die Thematik dieses Streites ihn ebenfalls unmittelbar betroffen hat: Schelling. Er ist damals allerdings intensiv mit anderen Arbeiten befaßt: In rascher Folge läßt er mehrere naturphilosophische Werke erscheinen – die «Ideen zu einer Philosophie der Natur» (1797) sowie «Von der Weltseele» (1798); und nach seiner Berufung nach Jena führt Schelling seinen Ansatz in zwei Werken (und mehreren Abhandlungen) weiter aus: im «Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie» und in der «Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie» (1799) (AA I/5–8).

a) «Ideen zu einer Philosophie der Natur»

In dieser Sequenz von Schriften bildet Schelling eine Seite der Philosophie aus, der auch für die zeitgenössische Frühromantik – insbesondere für Novalis – große Bedeutung zukommt. «Ideen zu einer Philosophie der Natur»[118] nennt Schelling die erste Schrift fraglos in Anlehnung an Herders «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit». In wissenschaftslogischer Hinsicht deutet er durch die Rede von «Ideen» an, «daß diese Schrift kein wissenschaftliches System, sondern nur *Ideen* zu einer Philosophie der Natur enthält. Man kann sie als eine Reihe einzelner Abhandlungen über diesen Gegenstand betrachten.» Unterstrichen wird diese Analogie zwischen den

117 Musen-Almanach 1797. Schiller: Werke. Nationalausgabe. Bd 1, 331 (Nr 181).
118 Schelling: Ideen zu einer Philosophie der Natur. Erstes, zweytes Buch. Leipzig 1797. AA I/5.

geschichts- und den naturphilosophischen «Ideen» noch durch den systematischen Ort, den Schelling der Naturphilosophie hier zunächst zuweist: Er bezeichnet sie als angewandte theoretische Philosophie, und als solche bildet sie ein Gegenstück zur «Geschichte»: «Was für die *theoretische* Philosophie die *Physik* ist, ist für die *praktische* die *Geschichte*». «Physik» (also Naturphilosophie) und «Geschichte» bilden somit «die beyden Hauptzweige unsers empirischen Wissens.»[119] Doch korrigiert Schelling seine Rede von «angewandter» Philosophie am Schluß der «Vorrede»: Sein Zweck sei nicht, «Philosophie auf Naturlehre *anzuwenden*. Ich kann mir kein betrübteres Tagelöhnergeschäft denken, als eine solche Anwendung abstrakter Principien auf eine bereits vorhandene empirische Wissenschaft. Mein Zweck ist vielmehr: die Naturwissenschaft selbst erst philosophisch *entstehen* zu lassen, und meine Philosophie ist selbst nichts anders, als Naturwissenschaft» (AA I/5, 62, 64, 69).

Während die Frühromantik Schellings Interesse an ‹Natur› teilt, auch wenn sie mit seinen «Ideen» nicht harmoniert (NS 4, 243), liegt für Fichte eine solche Philosophie, die zwar ein «Werk der Freyheit» (AA I/5, 69), aber zugleich «Naturwissenschaft» sein soll, nicht allein am Rande des Interesses; er gesteht ihr auch keine systematische Eigenständigkeit neben der Wissenschaftslehre zu. Gleichwohl nimmt er Anteil an Schellings «Ideen» – wohl schon deshalb, weil Schelling in diesem frühesten naturphilosophischen Werk der Wissenschaftslehre noch am nächsten steht (obgleich er auch hier den Namen Fichtes verschweigt). Und auch die Zielsetzung der «Ideen» scheint der nachträglich geschriebenen «Einleitung» zu Folge nicht so sehr spezifisch naturphilosophisch als vielmehr allgemein transzendentalphilosophisch zu sein: Sie soll «die Möglichkeit einer Natur, d. h. der gesammten Erfahrungswelt, aus Principien ableiten.» Hierbei geht sie aus von der Frage: «Wie entstehen Vorstellungen äußerer Dinge in uns?» – und somit von der Frage, die Schelling hier als Grundfrage der Philosophie einführt, weil sie, mit Freiheit ausgesprochen, die naive Weltsicht unterbricht. Denn diese spricht sich angesichts der für die menschliche Erkenntnis konstitutiven «Unfähigkeit, den Gegenstand während der Vorstellung selbst von der Vorstellung zu unterscheiden», in der gemeinen Überzeugung von der Realität äußerer Dinge aus. Die philosophische Frage nach dem Verhältnis von «Vorstellung» und «Ding» hingegen setze einerseits die Dinge als unabhängig von den Vorstellungen außer uns; andererseits stelle sie einen Zusammenhang zwischen beiden her, den sie zunächst als eine Kausalrelation deute, in der die Vorstellungen als Wirkungen der Dinge verstanden werden. Durch diese Deutung sei jedoch die durch die Freiheit philosophischen Fragens aufgehobene ursprüngliche Einheit von Gegenstand und Vorstellung keineswegs

119 Zu Schellings damaliger Ablehnung einer «Philosophie der Geschichte» cf. seine Allgemeine Uebersicht. AA I/4, 183–190.

durch Freiheit wiederhergestellt, da sie dem Gegenstand ja eine unabhängige Existenz und somit einen Primat zuspricht, obschon wir von Dingen, die unserer Vorstellung vorangehen, «gar keinen Begriff» haben. Der Philosoph erhebe sich jedoch über diesen notwendigen Konnex von Dingen und Vorstellungen durch seine Frage, «wie Vorstellungen in uns möglich sind?» Schelling durchmustert nun mehrere Versuche, in Überwindung des Cartesianischen Dualismus die Einheit von «Geist» und «Materie» zu fassen – und dies in der Erwartung, «daß […] einst ein umfassender Geist den Mittelpunkt finden wird, um den sich das *Universum* unsers *Wissens* – die beyden Welten bewegen, zwischen welchen jetzt noch unser Wissen geteilt ist.» Seine Ausführungen erlauben keinen Zweifel, daß er selber diese philosophie- und wissenschaftsgeschichtlich gleichermaßen herausragende Rolle dessen anstrebt, der den Mittelpunkt zwischen Leibniz' «System der Geisterwelt» und Newtons «System einer materiellen Welt» findet und beide Systeme in ihm vereinigt (AA I/5, 80).

In Verfolgung dieses Zieles macht Schelling noch vom Boden der Wissenschaftslehre aus deutlich, daß solche Vereinigung nicht eine äußerliche Synthese zweier Differenter sein könne. Er markiert auch sehr prägnant, wie die Frage richtig zu stellen sei: nämlich nicht als Frage, «ob und wie jener Zusammenhang der Erscheinungen und die Reihe von Ursachen und Wirkungen, die wir Naturlauf nennen, *außer uns*, sondern wie sie *für uns* wirklich geworden, wie jenes System und jener Zusammenhang der Erscheinungen, den Weg zu unserm Geiste gefunden, und wie sie in unserer Vorstellung die Nothwendigkeit erlangt haben, mit welcher sie zu denken wir schlechthin genöthigt sind?» Als besonders aufschlußreich für die Klärung dieser Frage erweist sich das Problem der «Succession». Es sei ja «das Hauptproblem aller Philosophie», die Tatsache zu erklären, «daß die Vorstellung einer Succession von Ursachen und Wirkungen außer uns, unserm Geiste so nothwendig ist, als ob sie zu seinem Seyn und Wesen selbst gehörte.» Sukzession und Erscheinung könnten nicht von einander getrennt werden; sie entstünden somit «beyde zugleich und ungetrennt *außer* uns» oder aber «*in uns*». Die erste Antwort, «die des gemeinen Menschenverstandes», könne nicht erklären, wie diese äußerliche «Succession, da sie ganz unabhängig von uns erfolgt, doch *als* solche, und insofern mit absoluter Nothwendigkeit von uns vorgestellt werde» – und deshalb sei sie «keiner philosophischen Kritik fähig». Eine Sukzession der Dinge an sich selbst – unabhängig von unseren Vorstellungen – sei «ganz unverständlich». Als nicht minder unverständlich und keiner Widerlegung bedürftig bezeichnet Schelling aber auch die gegenteilige «abentheuerliche Erklärung» Kants, die den Dingen an sich ein Gemüt gegenüberstelle, ihm apriorische Formen – Raum und Zeit sowie Kategorien – zuschreibe und schließlich die durch deren Anwendung auf die Dinge «selbstgemachte» Sukzession gar als «nothwendige Succession» behaupte. Humes Antwort sei ihr weit über-

legen, aber auch sie sei teils zirkelhaft, teils unbefriedigend, da sie die gestellte Frage letztlich abweise.

Nach dem Scheitern all dieser Versuche sieht Schelling deshalb keinen anderen Weg, als die Sukzession der Vorstellungen aus der Natur des endlichen Geistes selber abzuleiten, aber, «damit diese Succession wahrhaft *objektiv* seye, die Dinge selbst zugleich mit dieser Aufeinanderfolge in ihm werden und entstehen zu lassen.» Diesen Gedanken der Einheit des Idealen und Realen schreibt er bereits Spinoza zu – doch habe dieser versäumt, «in die Tiefen seines Selbstbewußtseyns hinabzusteigen, und von dort aus dem Entstehen zweyer Welten in uns – der idealen und der realen – zuzusehen»; er habe das Problem durch die Annahme eines Unendlichen außer uns zu lösen gesucht, und so sei sein System «das unverständlichste, das je existirt hat». Wenn man es jedoch in sich aufgenommen habe, so sehe man, «daß Unendliches und Endliches nicht *außer uns*, sondern *in uns* – nicht *entstehen*, sondern – ursprünglich zugleich und ungetrennt *da sind*, und daß eben auf dieser ursprünglichen Vereinigung die Natur unseres Geistes, und unser ganzes geistiges Daseyn beruht.» Nirgends anders als in unserem Geiste liege die gesuchte notwendige Vereinigung des Idealen und Realen. Leibniz sei diesem Gedanken nahegekommen; er habe ihn zwar durch das System der prästabilierten Harmonie wieder verstellt, doch habe er den Gedanken gefaßt, daß Endliches und Unendliches «durch eine und dieselbe Handlungsweise des Geistes» wirklich gemacht würden. Daß er sich hierbei eines Fichteschen Begriffs bedient und daß es Fichtes «Wissenschaftslehre» ist, die Spinozas grundloses Hinausgehen über das Ich kritisiert und den Gedanken einer Vereinigung des Idealen und Realen vom Ich her faßt, erwähnt Schelling hier nicht – und so scheint sein Resultat sich seiner Weiterbildung von Leibniz' Ansatz zu verdanken: «Philosophie also ist nichts anders, als eine *Naturlehre unsers Geistes.* [...] Das System der Natur ist zugleich das System unsers Geistes». Mit einem Stichwort aber geht er über Fichte und zugleich über seinen damaligen Ansatz hinaus: mit der programmatischen Formel: «Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. *Hier* also, in der absoluten Identität des Geistes *in* uns und der Natur *außer* uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich seye, auflösen.» (AA I/5, 89–93, 107)

Diese Ausführungen sind nicht charakteristisch für Schellings «Ideen» überhaupt; sie leiten lediglich in die «Hauptprobleme» dieser Schrift ein. Auf sie folgt ein erstes, «empirisches» Buch, das den Reichtum zeitgenössischer Untersuchungen von Einzelthemen ausbreitet – zum «Verbrennen der Körper», zum Licht, zur Luft und den Luftarten, zur Elektrizität und zum Magneten. Aus diesen empirischen Materialien zieht er schließlich «Resultate», und er vertieft sie im zweiten, «philosophischen» Buch, in dem er «von Erfahrungen und empirischen Gesetzen allmählig zu reinen, aller Erfahrung vorangehenden Principien» emporsteigt – jedoch ebenfalls in einer lockeren,

rhapsodischen Themenfolge.[120] Die Bedeutung der «Einleitung» für die damaligen erkenntnistheoretischen Auseinandersetzungen um Idealismus und Realismus unterstreicht und akzentuiert Schelling jedoch nochmals in dem «Zusatz zur Einleitung», den er 1803 der zweiten Auflage seiner Schrift beigibt (SW 2, 57–73).

b) «Von der Weltseele»[121]

Bereits am Ende der Einleitung in die «Ideen» schlägt Schelling noch ein weiteres Thema an. Gegenüber der mit dem «Dogmatismus» verbundenen mechanistischen Naturauffassung seiner Zeit betont er: «Nun ist aber Mechanismus allein bey weitem nicht das, was die Natur ausmacht.» Der Kausalzusammenhang von Ursache und Wirkung sei nicht geeignet, «Organisation» – als ein Sichselbstproduzieren und zu sich Zurückkehren – zu erfassen. Organische Produkte seien durch eine «Einheit des Begriffs» bestimmt – durch Zweckmäßigkeit. Zweckmäßigkeit sei einerseits nur in Bezug auf einen Verstand zu denken; andererseits sei (entgegen Kants «Kritik der Urteilskraft») «einzuräumen, daß die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte *in ihnen selbst* wohnt, daß sie *objektiv* und *real*» sei. Gegen die Rückführung dieser Zweckmäßigkeit auf einen Schöpfer betont Schelling mit Emphase: «ihr *zerstört* aber alle Idee von *Natur* von Grund aus, sobald ihr die Zweckmäßigkeit von außen durch einen Uebergang aus dem Verstande irgend eines Wesens in sie kommen laßt.» Hierdurch sei der menschliche Geist darauf geführt worden, «eine ursprüngliche Vereinigung des Geistes und der Materie» anzunehmen – und dieser Gedanke sei in den ältesten Zeiten unter dem Namen einer «Weltseele» vorgestellt worden (AA I/5, 93–99).

Unter diesen Titel stellt Schelling schon im Folgejahr sein zweites großes naturphilosophisches Werk. In seiner rhapsodischen Behandlung einer Vielfalt von Themen, die um den allgemeinen Dualismus der Natur und seine Erscheinung in der Polarität kreisen (AA I/6, 151, 179), erinnert es zunächst methodisch an die «Ideen», obschon Schelling betont, daß es nicht als deren «Fortsetzung» anzusehen sei und er sie erst fortsetzen werde, wenn er im Stande sei, «das Ganze mit einer *wissenschaftlichen Physiologie* zu beschließen» (AA I/6, 70). Sein neues Werk über die «Weltseele» enthält gleichsam

120 Zur Interpretation des naturphilosophischen Details cf. Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797–1800. Darin: Theorien der Chemie: Manfred Durner; Magnetismus, Elektrizität, Galvanismus: Francesco Moiso; Physiologische Theorien: Jörg Jantzen. Stuttgart 1994. AA I, Ergänzungsband zu Werke Band 5 bis 9.

121 Schelling: Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Hamburg 1798. AA I/6. – 2. Auflage Hamburg 1806, 3. Auflage Hamburg 1809.

Prolegomena zu einer solchen Physiologie. Diese spezifische Stoßrichtung zeigt sich jedoch erst im zweiten Teil, «Ueber den Ursprung des allgemeinen Organismus» (AA I/6, 181–257). Es geht Schelling hier darum, den «Grund des Lebens» aufzufinden. Hierzu sieht er eine «totale *Revolution* der philosophischen Denkungsart» gefordert: die Überwindung der «todten Physik» mit ihrem atomistischen Ansatz wie auch der ebenso «todten Chemie» (AA I/6, 211, 214). Wissenschaftsgeschichtlich geht es Schelling darum, die in der Diskussion seiner Zeit dominierenden einseitigen Annahmen einer «besonderen *Lebenskraft*» und *«todter chemischer Kräfte»* zu vereinigen (AA I/6, 215, 193). Er flüchtet sich keineswegs aus den Naturwissenschaften in die luftige Annahme einer «Lebenskraft», ja er räumt durchaus ein, «daß die *Bildung thierischer Materie* nur nach chemischen Analogien erklärbar ist». Doch setze solche Bildung das Leben stets schon voraus; dessen Ursprung sei deshalb nicht durch den leeren Wortapparat der chemischen Physiologie erklärbar, sondern umgekehrt: «die *Materie* ist *Product des Lebens.*» Für diese Einsicht beruft Schelling sich auch auf Jacobi, und er zitiert dessen «David Hume»: «Ich weiß nichts Verkehrters, als das Leben zu einer Beschaffenheit der Dinge zu machen, da im Gegentheil die Dinge nur *Beschaffenheiten des Lebens*, nur *verschiedne Ausdrücke* desselben sind» (cf. JWA 2, 84). Den «Grund des Lebens» sieht Schelling in entgegengesetzten Prinzipien, *«davon das Eine (positive) außer dem lebenden Individuum, das Andre (negative) im Individuum selbst zu suchen ist.»* Er handelt deshalb zunächst ausführlich «Von den negativen Bedingungen des Lebensprocesses» und schließlich «Von der positiven Ursache des Lebens». Das Eine Naturprinzip, das «Ursache des Lebens» sei, könne nicht erst von außen in die organische Materie eingedrungen sein und auch nicht als Bestandteil in den Lebensprozeß eingehen; als Prinzip des Lebens könne es aber auch nicht erst dessen Produkt sein. Es sei deshalb in jenem Wesen wiederzuerkennen, «das die älteste Philosophie als die *gemeinschaftliche Seele der Natur* ahnend begrüßte» – also als Weltseele. Eines naheliegenden Argumentes bedient Schelling sich hier erstaunlicher Weise nicht: die Einheit von Ursache und Produkt des Lebens mit Hilfe von Spinozas Begriff der «causa sui» zu denken. Erst im folgenden Werk gewinnt Spinozas Denken eine zentrale Bedeutung nun auch für Schellings Naturphilosophie (AA I/6, 192–257).

c) «Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie» und «Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie»[122]

Schon die beiden genannten Titel der Schriften des Jahres 1799 deuten die Differenz gegenüber den «Ideen», aber auch gegenüber der «Weltseele» an: Schelling trägt nun nicht mehr eine rhapsodische Folge von «Ideen» vor, sondern ein «System der Naturphilosophie»– und der Zusatz, daß es sich um einen «Ersten Entwurf» handle, ist nicht als Bitte um Nachsicht angesichts etwaiger Defizienzen zu verstehen; er dient vielmehr der Erinnerung des Publikums, daß dieser Entwurf ein philosophiegeschichtliches Novum sei.

Gleich mit dem ersten Satz der «Einleitung» vollzieht Schelling im Blick auf die philosophiegeschichtliche Orientierung wie auch auf die Systemarchitektur eine entscheidende Wendung: «Die Intelligenz ist auf doppelte Art, entweder blind und bewußtlos, oder frey und mit Bewußtseyn productiv; bewußtlos productiv in der Weltanschauung, mit Bewußtseyn in dem Erschaffen einer ideellen Welt.» Hinter der hier vorausgesetzten Identität steht fraglos Spinozas Satz, daß die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe sei wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge,[123] doch setzt Schelling den Grund der Übereinstimmung beider Seiten – Fichteanisch – in ein (wenn auch zum Teil bewußtloses) Handeln, Produzieren der «Intelligenz». Die – im Grunde einzige – Aufgabe der Philosophie sei es, diese Übereinstimmung des Reellen und des Ideellen an beiden Seiten zu erweisen: Die Transzendentalphilosophie ordne das Reelle dem Ideellen unter; für sie sei die Natur nichts als der sichtbare Organismus des Verstandes; Aufgabe der Naturphilosophie hingegen sei es, «das Ideelle aus dem Reellen zu erklären» (AA I/8, 30).

Dieser durch Spinozas Identitätstheorem strukturierte Neuansatz erfordert unausweichlich Veränderungen der Systemarchitektur gegenüber den «Ideen»: Die Naturphilosophie bildet nun nicht mehr den angewandten Teil der theoretischen Philosophie (in Analogie zur Gliederung in reine und angewandte praktische Philosophie). An die Stelle dieser traditionellen – und auch von Fichte bereits preisgegebenen – Dualität des Theoretischen und Praktischen tritt nun die komplexe Dualität der beiden «Systeme» der Natur- und der Transzendentalphilosophie: Einerseits bilden sie eine Einheit, denn sie zielen von entgegensetzter Seite auf dasselbe, auf die Identität des Reellen und des Ideellen; methodisch aber sind sie für Schelling gänzlich unterschieden. Die

122 Schelling: Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Zum Behuf seiner Vorlesungen. Jena und Leipzig 1799. AA I/7, 64–357; Schelling: Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder: Ueber den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft. Jena und Leipzig 1799. AA I/8, 23–86.

123 Spinoza: Ethica. II, 7.

«idealistische Erklärungsart» der Transzendentalphilosophie in die Naturphilosophie hinüberzuziehen, arte «in den abentheuerlichsten Unsinn aus». Die gewollte Schärfe dieser Formulierung verrät ein starkes Bedürfnis der Abgrenzung gegenüber Fichtes Konzeption einer die Differenzen übergreifenden Wissenschaftslehre. Durch die Etablierung der Naturphilosophie als einer von der Transzendentalphilosophie verschiedenen, im System des Wissens eigenständigen Wissenschaft vollzieht Schelling implizit den Bruch mit Fichte, für den es keine der Transzendentalphilosophie = Wissenschaftslehre entgegengesetzte Wissenschaft geben kann. Und Schelling verleiht seiner Abwendung von Fichtes Systemkonzeption noch zusätzliche Schärfe, indem er die Naturphilosophie nicht allein als «speculative Physik» bezeichnet, sondern als *«Spinozismus der Physik»* (AA I/8, 37, 30 sq.).

Diese Formel drückt aber nicht allein die zunehmende Distanz zu Fichte aus, sondern zugleich eine gegenüber dem Schluß der «Weltseele» erneute Orientierung an Spinozas Naturbegriff. «Spinozismus der Physik» ist die Naturphilosophie, weil sie die Natur als Produktivität und zugleich als Produkt faßt – als Subjekt, als «natura naturans», und als Objekt, als «natura naturata». Beide Seiten – Produktivität *und* Produkt – gilt es im Naturbegriff festzuhalten, wie Schelling besonders gegenüber einer empirischen Naturwissenschaft betont, die Natur allein als Produkt thematisiert, als «Sammlung von Thatsachen» (und somit letztlich als Historie und nicht als Wissenschaft verfährt), also nicht als Einheit des sich selbst Produzierens und des Produktes, nicht als «absolute Productivität». Erst mit diesem Gedanken der *«Identität des Products und der Productivität»* sieht er den Naturbegriff im eigentlichen Sinne erreicht (AA I/8, 34, 40 sq.), und aus ihm zieht er nun weitreichende Folgerungen: Weil diese, die Natur konstituierende Identität von Produktivität und Produkt im Ganzen der Natur gleichwohl niemals zur «absoluten Identität» kommen könne (denn diese wäre bloßes Produzieren oder bloßes Produkt), sei Natur als unendliche, beständige Tätigkeit zu fassen, als unendliche Evolution: «Jeder Mineralkörper ist ein Fragment der Geschichtsbücher der Erde. Aber was ist die Erde? – Ihre Geschichte ist verflochten in die Geschichte der ganzen Natur, und so geht vom Fossil durch die ganze anorgische und organische Natur herauf bis zur Geschichte des Universums – Eine Kette.» (AA I/8, 34, 47) Und daraus ergibt sich für Schelling die «allgemeinste Aufgabe der speculativen Physik»: diese Kette des Anorganischen und Organischen zu begreifen oder *«die Construction organischer und anorgischer Producte auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck zu bringen»* (AA I/8, 60) – eine Aufgabe, die Schelling im Resultat dahingehend modifiziert, daß dieser «Unterschied zwischen organischer und anorgischer Natur nur in der Natur als Object seye, und daß die Natur als ursprünglich-*productiv* über beiden schwebe.» (AA I/8, 75)

Als «Construktion der Natur» bezeichnet Schelling die neue Methode, durch die seine Naturphilosophie eine «Wissenschaft der Natur a priori»

oder «rein speculative Physik» wird. Solche – provokanten – Formulierungen haben schon zu Schellings Zeit Anstoß erregt, und so sieht er sich genötigt, ihren Sinn zu präzisieren. Das Programm einer apriorischen Naturwissenschaft sei keineswegs so aufzufassen, als müsse diese «der Erfahrung ganz und gar entbehren und ohne alle Vermittelung der Erfahrung ihre Sätze aus sich selbst herausspinnen können». Ein derartiges Programm hält auch Schelling für «so ungereimt [...], daß selbst Einwürfe dagegen Mitleid verdienen» – denn unser gesamtes Wissen bestehe aus Erfahrungssätzen. Sie würden jedoch zu Sätzen a priori, sofern sie als notwendige erkannt würden – und daß dies möglich sei, beruhe auf einer «absoluten Voraussetzung», die aber selbst notwendig sei und deren Notwendigkeit erwiesen werden müsse, und letztlich auf der Notwendigkeit der Natur selber. In ihr sei kein Zufall; sie sei ein «System», ein organisches Ganzes, und so «muß es für alles, was in ihr geschiehet, oder zu Stande kommt, einen nothwendigen Zusammenhang in irgend einem die ganze Natur zusammenhaltenden Princip geben.» Als etwas Notwendiges aber sei die Natur selber a priori – und «so muß es auch möglich seyn, sie *als* etwas, das a priori ist, zu *erkennen*, und dies eigentlich ist der Sinn unserer Behauptung» (AA I/8, 35 sq.).

2. System des transzendentalen Idealismus

In der «Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie» hat Schelling bereits die Architektur des übergreifenden Systems angedeutet, in dessen größeren Rahmen er seine Naturphilosophie stellt: Die Naturphilosophie erkläre das Reelle aus dem Ideellen; ihr Gegenstück hingegen, die Transzendentalphilosophie, ordne das Reelle dem Ideellen unter (AA I/8, 30). Dieses «nothwendige Gegenstück zu seinen Schriften über die Natur-Philosophie» (AA I/9, 25) arbeitet er wohl noch parallel zur Vollendung dieser «Einleitung» aus, zunächst in seinen Jenaer Vorlesungen. Doch bereits zu Beginn des Jahres 1800 erscheint sein «System des transzendentalen Idealismus».

a) Dualität von Natur- und Transzendentalphilosophie

Schelling bearbeitet hier erstmals ausführlich und in systematischer Form ein ähnliches Feld wie Fichte in seiner «Wissenschaftslehre»; deshalb wird seine Differenz zu Fichte hier deutlicher als auf dem Gebiet der Naturphilosophie. Während man diese als Ergänzung eines von Fichte vernachlässigten Gebiets der Philosophie betrachten konnte, steht das «System» in der direk-

ten Nachfolge, aber auch wenig verschleierten Konkurrenz zu Fichte – auch wenn Fichte sogar als erster von seiner Wissenschaftslehre als einem «System des transsсendentalen Idealismus» spricht (GA I/4, 263). Schelling betont zwar – in ähnlichen Wendungen wie Fichte gegenüber Kant –, daß in seinem «System» «nichts vorkommen kann, was nicht entweder in den Schriften des Erfinders der Wissenschaftslehre, oder in denen des Verfassers schon längst gesagt wäre» – doch damit nennt er neben Fichte ja auch sich selber. Zudem beschränkt er diese Übereinstimmung mit dem Früheren auf die «ersten Untersuchungen» innerhalb des Systems, und insgesamt beansprucht er «in Ansehung einiger Puncte eine größere Deutlichkeit» (AA I/9, 24).

Mit seiner dualen Konzeption von Natur- und Transzendentalphilosophie weicht Schelling augenfällig von Fichtes Wissenschaftslehre ab. Er betont, es gebe «einen in der Sache selbst, ziemlich tief, liegenden Grund», weshalb er die Naturphilosophie «der Transscendental-Philosophie entgegengesetzt, und von ihr völlig abgesondert hat» (AA I/9, 25 sq.). Diese Absonderung und Entgegensetzung ist eine methodische Operation im Interesse der Etablierung eines «Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten»; die Wissenschaften der Natur und des Intelligenten verliefen aber nicht einfach parallel, sondern im gegenläufigen Sinne: Die Naturphilosophie mache das Objektive zum Ersten und frage, wie das Subjektive zu ihm hinzukomme; umgekehrt mache die Transzendentalphilosophie das Subjektive zum Ersten und frage, wie zu ihm ein Objektives hinzukomme. Damit sind aber nicht zwei unterschiedliche Wege genannt, deren einen man sich nach Gutdünken auswählen könnte; sie ergänzten sich wechselseitig; die eine bilde das notwendige Komplement der anderen, und erst beide «Grundwissenschaften» zusammen erschöpften das System der Philosophie in seinem gesamten Umfang. Eine derart innige Verschränkung der beiden entgegengesetzten «Grundwissenschaften» verweist jedoch auf einen Einheitspunkt. Daß sie nicht nur komplementäre Wege – oder besser: den einen Weg in umgekehrter Richtung – beschreiten, setzt voraus, daß das Objektive und das Subjektive «ursprünglich Eins» sind (AA I/9, 264). Dieses Prinzip der Einheit entfaltet Schelling im «System des transzendentalen Idealismus» jedoch noch nicht systematisch; er kommt aber mehrfach, und zunehmend in den Schlußpartien, darauf zu sprechen: als auf den «Grund der Identität zwischen dem absolut Subjectiven, und dem absolut Objectiven» oder der «absoluten Identität […], in welcher gar keine Duplicität ist» (AA I/9, 299) – und von hier ist es nur noch ein kleiner Schritt zum Identitätssystem.

Mit diesem Entwurf eines dual strukturierten, durch die wechselseitige Beziehung des Systems der Natur und des «Systems des transzendentalen Idealismus» gebildeten Systems der Philosophie knüpft Schelling an Überlegungen seiner «Philosophischen Briefe» zu einer dualen Verfassung der Philosophie an,[124] doch setzt er sich in kaum verhüllten Gegensatz zu Fich-

124 Cf. Kap. IV, 3.

tes Konzeption der Wissenschaftslehre. Für Fichte ist die Wissenschaftslehre die eine, durch ihre Prinzipien alle anderen Disziplinen begründende Disziplin, und methodisch ist sie Transzendentalphilosophie oder transzendentaler Idealismus, ja sie ist – wenn man sie ihrem Begriff nach nimmt – das «System des transsсendentalen Idealismus» (GA I/4, 263). Indem Schelling seinem «System» diesen Titel gibt, vollzieht er eine Bedeutungsverschiebung im Begriff der Transzendentalphilosophie. Für ihn meint «System des transzendentalen Idealismus» einerseits weniger, andererseits mehr als «Wissenschaftslehre»: mehr, denn es gehe in ihm «nicht um Wissenschaftslehre, sondern um das System des Wissens selbst nach Grundsätzen des transsсendentalen Idealismus» (AA I/9, 68); weniger, da dieses «System» nun nicht mehr das Ganze ist, sondern nur noch die eine von zwei «nothwendigen Grundwissenschaften», nämlich diejenige, die vom Subjektiven als dem Absoluten ausgeht und das Objektive aus ihm entstehen läßt oder «aus der Intelligenz eine Natur» macht (AA I/9, 31 sq.). Sie behält somit ihren Anspruch, das Wissen zu begründen, aber sie teilt ihn fortan mit der Naturphilosophie. Ihr «Geschäft» ist der Nachweis, daß die Gewißheit vom Dasein der Außendinge letztlich identisch sei mit dem «unmittelbar Gewissen», dem Satz «Ich bin».

b) Begriff der Transzendentalphilosophie

Als Proprium des – keineswegs natürlichen, sondern künstlichen – transzendentalen Wissens hebt Schelling hervor, «daß es die beiden Sätze: *Ich bin*, und: *es sind Dinge außer mir*, die im gemeinen Bewußtseyn zusammenfließen, trennt, […] eben um ihre Identität zu beweisen» (AA I/9, 34). Damit wiederholt er aber nur die Formulierung, die Jacobi ein Jahr zuvor an den Beginn seines Sendschreibens «An Fichte» gestellt hat: Es sei der Geist der spekulativen Philosophie, «die dem natürlichen Menschen *gleiche* Gewißheit dieser zwey Sätze: Ich bin, und es sind Dinge außer mir, *ungleich* zu machen. Sie mußte suchen den Einen dieser Sätze dem andern zu unterwerfen; jenen aus diesem oder diesen aus jenem – zuletzt *vollständig* – herzuleiten, damit nur Ein Wesen und nur Eine Wahrheit werde […]. Gelang es der Speculation diese Einheit hervorzubringen, indem sie das Ungleichmachen so lange fortsezte, bis aus der Zerstörung jener *natürlichen* eine andere *künstliche* Gleichheit deßelben im gewißen Wißen einmal offenbar vorhandenen *Ich* und *Nicht-Ich* entsprang – *eine ganz neue Creatur*, die ihr durchaus angehörte! – Gelang ihr dieses: so konnte es ihr alsdann auch wohl gelingen, eine vollständige *Wißenschaft* des Wahren alleinthätig aus sich hervorzubringen.» (JWA 2, 194) Damit hat Jacobi – wenn auch im Blick noch auf Fichte – aus der Konsequenz des Denkens heraus bereits Schellings Programm vorgezeichnet. Es verwundert deshalb nicht, daß er sich wenig später in ironischen Wendungen

eine prognostische Kraft zuschreibt: «ehe denn Schelling war, erblickte ihn mein begeistertes Auge.» (JWA 2, 365)

Die Aufgabe der Transzendentalphilosophie als der «Wissenschaft alles Wissens» sei es, «das absolut-Gewiße zu finden, durch welches alle andere Gewißheit vermittelt ist», und ihre «höchste Aufgabe» bestehe in der Beantwortung der Frage, wie die Vorstellungen als sich nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich nach den Vorstellungen richtend gedacht werden können (AA I/9, 44, 36, 38). Schelling löst sie, indem er im Wissen selbst ein «absolutes Princip» aufweist,[125] nämlich die unvermittelte Einheit des Subjekts und des Objekts: im «absoluten Act» des Selbstbewußtseins, im Satz «Ich=Ich», der einerseits ein identischer Satz sei, andererseits aber ein synthetischer: Denn in ihm sei das «Ich» sowohl Produzierendes als auch Produziertes, produziert nämlich von einem *«Wissen, das zugleich ein Produciren seines Objects ist»* – in «intellectueller Anschauung». Durch das Wissen des (subjektiven) Ich von sich selbst entstehe erst das (objektive) Ich.

Der Satz «Ich = Ich» ist für Schelling das Prinzip nicht allein des Wissens, sondern zugleich der Transzendentalphilosophie – und damit sieht er auch die Entscheidung für den «Idealismus» getroffen: Alles, was ist, ist für das Ich, alles Wissen muß aus dem Ich abgeleitet werden, alle Realität ist im Ich gegeben. Um diesen Satz aber zur Evidenz zu bringen, sei es erforderlich, den «Mechanismus» dieser Ableitung, der Entstehung der «objectiven Welt» aus dem reinen Selbstbewußtsein darzulegen. Schelling beginnt diesen Beweis im zweiten Hauptabschnitt, in der «Allgemeinen Deduction des transscendentalen Idealismus», und zwar durch die Unterscheidung zweier sich gegenseitig voraussetzender Tätigkeiten im Ich, die seine Begrenztheit und zugleich seine Unbegrenztheit erklären sollen: einer ins Unendliche strebenden objektiven, begrenzbaren, reellen, und einer subjektiven, unbegrenzbaren, ideellen. Doch statt den Beweis zu vollenden, verweist er auf die nachfolgende theoretische und praktische Philosophie: «Aus dieser wechselseitigen Voraussetzung beyder Thätigkeiten zum Behuf des Selbstbewußtseyns wird der ganze Mechanismus des Ich abzuleiten sein.» (AA I/9, 77) Zunächst aber zieht er die beiden Tätigkeiten nur heran, um Idealismus und Realismus als gleichberechtigte Optionen aus dem Ich zu erklären: «So wie sich beyde Thätigkeiten wechselseitig voraussetzen, so auch *Idealismus* und *Realismus*.» Aus der bloßen Reflexion auf die ideelle Tätigkeit entstehe Idealismus, und umgekehrt Realismus. Dies aber bedeutet für Schelling keineswegs, daß der transzendentale Idealismus dem Realismus als etwas Einseitiges gegenüberstehe. Denn erst aus der Reflexion auf beide Tätigkeiten entstehe, «was man *Ideal-Realismus* nennen kann, oder was wir bisher durch den Namen trans-

125 Schellings Ausführungen über das erste Prinzip oder den Grundsatz der Philosophie sind noch deutlich von der Auseinandersetzung um Reinholds Elementarphilosophie geprägt, cf. bes. AA I/9, 61 sowie Kap. II.

scendentaler Idealismus bezeichnet haben.» (AA I/9, 77 sq.) Der einschränkenden Partikel ist eigentlich zu entnehmen, daß Schelling nun «Ideal-Realismus» als adäquaten Ausdruck für das «bisher» «transscendentaler Idealismus» Genannte versteht – und diese terminologische Konsequenz wäre durchaus naheliegend.

c) Epochen der Geschichte des Selbstbewußtseins

Die Erklärung des «Mechanismus des Ich» fällt speziell in den dritten und vierten Hauptabschnitt, in die Abhandlung der theoretischen und der praktischen Philosophie.[126] Diese Differenz aber wird übergriffen durch die Aufgabe des «Systems» überhaupt. An etwas späterer Stelle faßt Schelling sie in den Satz: «Der ganze Gegenstand unserer Untersuchung ist nur die Erklärung des Selbstbewußtseyns.» (AA I/9, 152) Und diese Erklärung des Selbstbewußtseins ist nicht eine Erklärung eines fixen Objekts von einem äußerlichen Standpunkt aus; sie ist die Beschreibung tendenziell einer «Unendlichkeit von Handlungen» des Selbstbewußtseins und insofern eine «Geschichte des Selbstbewußtseyns». Alle diese Handlungen zu beschreiben wäre allerdings nur einer unendlichen «Geschichte des Selbstbewußtseyns» möglich. Deshalb sieht Schelling sich zu einer Verkürzung genötigt: «Die Philosophie kann also nur diejenigen Handlungen, die in der Geschichte des Selbstbewußtseyns gleichsam Epoche machen, aufzählen, und in ihrem Zusammenhang miteinander aufstellen. […] Die Philosophie ist also eine Geschichte des Selbstbewußtseyns, die verschiedene Epochen hat, und durch welche jene Eine absolute Synthesis successiv zusammengesetzt wird.» (AA I/9, 91) Und auch in dieser sehr pointierten Wendung kommt ein entscheidendes Characteristicum noch nicht zum Ausdruck: Die «Geschichte des Selbstbewußtseyns», die hier erzählt wird, ist zwar die Geschichte von «Handlungen» – aber nicht von ‹Taten› oder gar ‹Erlebnissen des Selbstbewußtseins›, sondern die transzendentalphilosophische Geschichte seiner Genese, also der Bedingungen, unter denen es allererst zur Selbstanschauung des Ich kommt: die Geschichte des Fortschritts der Selbstanschauung des Ich.

Die neue, griffige Wendung verdankt sich fraglos dem stärkeren Hervortreten des Begriffs des Selbstbewußtseins in Schellings Philosophie – im Vergleich mit den bei Kant und Fichte dominierenden Begriffen der Vernunft oder des Ich. Unter dieser Bedingung wird aus Fichtes pragmatischer Geschichtsschreibung des menschlichen Geistes oder der Vernunft eine «Ge-

126 Fichte hat dieser Unterscheidung in seinem «Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre» keine systemkonstitutive Funktion mehr zugebilligt; Schelling hält an ihr wohl deshalb fest, weil die beiden im Ich unterschiedenen Tätigkeiten, die ideelle und reelle, in ihnen in einem grundlegend anderen Verhältnis stehen.

schichte des Selbstbewußtseyns». ‹Geschichte› wird hierbei übrigens noch im subjektiven Sinne von ‹Bericht›, ‹Erzählung› verwendet, nicht im objektiven eines Verlaufs: «die gesammte Philosophie» ist eine auf Denkmale und Dokumente gestützte «fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseyns» (AA I/9, 25) – nicht der Prozeß, sondern die sukzessive Darstellung des Aktes des Selbstbewußtseins als einer absoluten Synthesis. Auf Grund seiner methodischen Beschränkung auf «diejenigen Handlungen, die in der Geschichte des Selbstbewußtseyns gleichsam Epoche machen», gliedert Schelling seine Darstellung der theoretischen Philosophie in drei Epochen. Demnach scheint es, als seien unter «Geschichte des Selbstbewußtseyns» nur diese Epochen zu begreifen, und er verwendet diesen Ausdruck auch nur in diesem dritten Hauptabschnitt, bei der Abhandlung der theoretischen Philosophie, nicht im vierten, fünften oder sechsten. Sowohl die eben zitierte Wendung, «die gesammte Philosophie» sei eine «Geschichte des Selbstbewußtseyns», als auch der Schlußabschnitt des «Systems» legen hingegen die Lesart nahe, daß diese «Geschichte» die gesamte Entwicklung des Selbstbewußtseins bis hin zur Kunst umgreife – obschon Schelling von der praktischen Philosophie ab keine «Epochen» mehr abgrenzt.

Dies zeichnet die drei durch ihre Bezeichnung herausgehobenen «Epochen» im Rahmen der gesamten «Geschichte des Selbstbewußtseyns», der Entstehung der Intelligenz fraglos aus. Die erste Epoche läßt Schelling «von der ursprünglichen Empfindung bis zur productiven Anschauung» reichen (AA I/9, 92–150). Er behandelt hier zunächst die beiden Aufgaben «zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich als begräntzt anzuschauen», und «wie das Ich sich selbst als empfindend anschaue». Gelöst werden sie durch die Deduktion der produktiven Anschauung aus dem «Mechanismus des Ich», aus der Interaktion von reeller und ideeller Tätigkeit, von Ding und Ich an sich. Vom «Ding-an-sich» ist hier, anders als in Fichtes «Versuch einer neuen Darstellung», viel die Rede – aber keineswegs im Kantischen Sinn. Für Schelling ist ein «Ding-an-sich» ein «blos ideeller Erklärungsgrund des Bewußtseyns», der für die Intelligenz jenseits des Bewußtseins liegt – «unsere eigene ideelle, zum Ding an sich nur hypostasierte Thätigkeit».[127] Beide werden als Produkt des Ich erkannt, und indem dieses beide umfaßt, ist es zugleich reell und ideell und hierin zur «Intelligenz» erhoben. Ein System aber, das «den Ursprung der Dinge in einer Thätigkeit des Geistes sucht, welche ideell und reell zugleich ist», ist damit «vollkommenster Idealismus» und «vollkommenster Realismus» zugleich – anders als der dogmatische transzendente Idealismus, der aber ohnehin in keines Menschen Kopf gekommen sei. Die entscheidende Differenz zwischen beiden liegt in der Frage, wie die ursprüngliche Begrenztheit des Ich erklärt wird – ob sie «frey und mit Bewußtseyn» hervorgebracht oder durch die unbewußte ideelle Tätigkeit

127 Cf. bes. AA I/9, 159 sq.; hier geht Schelling auch auf das Verhältnis zu Kant ein.

gesetzt werde, so daß wir aber die «durch die ideelle Thätigkeit gesetzte Beschränktheit als etwas dem Ich völlig fremdes anschauen.» Fichtes ursprüngliche Rede von einem «Anstoß» verwirft Schelling hingegen implizit als untaugliche «Hypothese» aus dem Umkreis des «Dogmatismus» (AA I/9, 123 sq., 101).

Überraschend erscheint zunächst, daß Schelling in diese erste «Epoche» nach der «Deduction der productiven Anschauung» eine «Deduction der Materie» einschiebt – doch der systematische Sinn dieses Einschubs liegt im Nachweis, «daß die drey Momente in der Construction der Materie den drey Acten in der Intelligenz wirklich entsprechen», somit «Momente in der Geschichte des Selbstbewußtseyns sind», und «daß wirklich alle Kräfte des Universums zuletzt auf vorstellende Kräfte zurückkommen». Im ersten, selbst noch unbewußten Akt des Selbstbewußtseins seien die ursprünglich begrenzte und die ursprünglich unbegrenzte Tätigkeit noch nicht geschieden; im zweiten, dem Akt der Empfindung, trennen sich die im Ich vereinigten Tätigkeiten in verschiedene und verteilen sich auf unterschiedliche Subjekte, auf das Ich und das Ding, so daß das Ich sich in seiner Selbstanschauung als ein von Anderem Begrenztes anschaut; im dritten Akt werden die beiden getrennten Tätigkeiten «in einem und demselben identischen Product dargestellt» – und dieser Akt sei identisch «mit dem dritten Moment in der Construction der Materie»: «Es ist also offenbar, daß das Ich, indem es die Materie construirt, eigentlich sich selbst construirt» und darin zum «Subject-Object» wird. Dies sei aber zunächst nicht für das Ich, sondern nur für den erkennenden Philosophen. Die Transzendentalphilosophie sei aber erst dann vollendet, «wenn das Ich sich selbst ebenso zum Object wird, wie es dem Philosophen wird» – was erst am Ende der «Geschichte des Selbstbewußtseyns» der Fall sei (AA I/9, 149).

In dieser Wendung spricht Schelling auch die «bekannte Methode» an, die er in seinem «System» erstmals befolgt. Er bezeichnet sie zwar einerseits mehrfach – mit Fichte – als «synthetisch»: Der Gegensatz von a und b wird vereinigt durch die Handlung x, in ihr tritt ein neuer Gegensatz c und d auf, der wiederum durch die Handlung z vereinigt wird usf. (AA I/9, 106 u. ö.). Das Spezifikum seiner Methode ist damit aber noch nicht ausgesprochen; Schelling beschreibt es an anderer Stelle so: «Die Transscendental-Philosophie ist nichts anders, als ein beständiges Potenziren des Ichs, ihre ganze Methode besteht darinn, das Ich von einer Stuffe der Selbstanschauung zur andern bis dahin zu führen, wo es mit allen den Bestimmungen gesetzt wird, die im freyen und bewußten Akt des Selbstbewußtseyns enthalten sind.» (AA I/9, 146) Diese ‹Führung› des Ich setzt jedoch eine Differenz voraus: zwischen dem beschränkten Wissen, über das jeweils das ‹geführte› Ich, und dem überlegenen Wissen, über das der ‹führende› Philosoph verfügt. Diese Differenz zwischen dem, was für das Ich, und dem, was für den das Ich thematisierenden Philosophen ist, spricht Schelling zwar nicht stets, aber doch

häufig aus,[128] und sie bestimmt schließlich auch den Aufriß seines Werkes: Die Transzendentalphilosophie ist erst dann vollendet, wenn die «Geschichte des Selbstbewußtseyns» vollendet ist, also «wenn das Ich sich selbst ebenso zum Object wird, wie es dem Philosophen wird.» (AA I/9, 149) Eine Transzendentalphilosophie, die diese «Geschichte» schreibt und darin das Werden der Intelligenz erfaßt, impliziert stets diese Differenz des betrachteten und des betrachtenden Wissens. In seinem «System» aber artikuliert Schelling diese Differenz und stellt sie ausdrücklich in den Dienst seiner Methode – und damit präformiert er zugleich die Methode von Hegels «Phänomenologie des Geistes».

Die zweite Epoche (AA I/9, 151–202) läßt Schelling «von der productiven Anschauung bis zur Reflexion» reichen. Ihre Aufgabe wird durch das Resultat der ersten Epoche, den Begriff der produktiven Anschauung, vorgegeben. Die produktive Anschauung ist aber keine Selbstanschauung, und eben um diese Selbstanschauung ist es dem Ich zu tun. Deshalb ist nun zu erklären, «wie das Ich dazu komme, sich selbst als productiv anzuschauen». Hierfür ist zunächst eine weitere und zwar «einfache», «ideelle» Tätigkeit anzunehmen, die mit der «productiven» wiederum in einer dritten vereinigt werden muß, so daß eine «einfache Thätigkeit», die nur auf das Ich gerichtet ist, als «innere Anschauung», und eine «zusammengesetzte Thätigkeit», die sowohl auf das Ich als auf das Ding-an-sich gerichtet ist, als «äußere Anschauung» zu unterscheiden sind. Das Objekt ist nichts «als die äußere oder productive Anschauung selbst», und das Ich setzt «das Object als das blos Angeschaute, mithin Bewußtlose, sich selbst als dem Bewußten» entgegen; hierfür aber muß das Objekt auch dem inneren Sinn entgegengesetzt sein (AA I/9, 154–160).

Da es Schelling aber nicht bloß um die Einführung von innerer und äußerer Anschauung bzw. «Sinn» zu tun ist, sondern um die Selbstanschauung des Ich, fragt er weiter, wie das Ich als äußerer bzw. innerer Sinn sich zum Objekt werde – und als die «Anschauung, durch welche der innere Sinn sich zum Object wird», bestimmt er die Zeit; analog sei «die Anschauung, wodurch der äußere Sinn sich zum Object wird, der *Raum*.» Das «Object» entsteht somit durch die Vereinigung von innerem und äußerem Sinn. Schelling bestimmt es weiter durch das Begriffspaar «Intensität» und «Extensität», sodann durch «Substanz» und «Accidens», und dieser Unterscheidung im Objekt läßt er die Unterscheidung von Raum und Zeit im Ich korrespondieren. Damit hat er bereits die ersten Relationskategorien abgeleitet; es folgt die «Deduction des Causalitätsverhältnißes» einschließlich der Kategorie der «Wechselwirkung», in der die beiden vorangehenden erst ihre Realität haben, und somit die «vollständige Deduction der Categorien der Relation, und da es ursprünglich keine andern, wie diese giebt, die Deduction aller Catego-

128 Cf. u. a. AA I/9, 119, 147 sq., 167 sq., 175.

rien». Der Wechselwirkung schreibt Schelling die Verbindung der im Kausalverhältnis getrennten Substanzen zu – «und so geht diese Synthesis fort bis zur Idee der Natur, in welcher zuletzt alle Substanzen zu Einer verbunden werden, die nur mit sich selbst in Wechselwirkung ist», also zu einer «absoluten Synthesis», die den Gedanken einer allgemeinen Wechselwirkung der Substanzen, eines Universums, zum Komplement hat. Eine derartige «absolute Synthesis» erforderte jedoch ein «absolutes Handeln» außer aller Zeit, während die Produktionen der Intelligenz stets an einen bestimmten Punkt der Sukzession gebunden bleiben. Deshalb hat die Intelligenz «keine Anschauung der absoluten Synthesis, d. h. des Universums», und somit treten die relativen Synthesen und die zeitliche Sukzession – als «Evolutionen der absoluten Synthesis» – an deren Stelle (AA I/9, 164–187).

Ähnlich wie in der ersten Epoche ist Schelling genötigt, zur vollständigen Ableitung der Produktion des Ich ein naturphilosophisch anmutendes Thema einzuführen, die «Deduction der organischen Natur»: «die organische Natur führe den sichtbarsten Beweis für den transscendentalen Idealismus, denn jede Pflanze ist ein Symbol der Intelligenz», die Intelligenz hingegen das «absolut Organische». Es geht hier aber nicht bloß um einen Parallelismus oder ein Symbolisieren: Die Intelligenz erkennt einen Organismus als identisch mit sich selbst, er ist beständiger Abdruck des blinden Produzierens der Intelligenz. Das Verhältnis von Organismus und Intelligenz ist jedoch nicht so zu denken, als ob eine Affektion seitens des Organismus eine Vorstellung in der Intelligenz bewirkte, sondern allein «das Bewußtseyn derselben ist durch die Affection des Organismus bedingt.» Die Intelligenz wird sich im Organismus zum Objekt, der Organismus ist absolut identisch mit ihr – und deshalb fühlen *wir* uns krank, wenn *er* krank ist: Das Krankheitsgefühl entsteht durch die partielle «Aufhebung der Identität zwischen der Intelligenz und ihrem Organismus», und ihre absolute Aufhebung ist der Tod. Die Intelligenz muß sich jedoch, um zu ihrer Selbstanschauung zu gelangen, auf andere Weise von ihrem Produzieren (das zur absoluten Identität mit dem Organismus führt) befreien: in einer «freyen Reflexion» (AA I/9, 187–199).

Als «dritte Epoche» bezeichnet Schelling den Weg «von der Reflexion bis zum absoluten Willensact» (AA I/9, 203–229). Sie bildet zugleich den Abschluß der theoretischen Philosophie. Von den beiden vorhergehenden ist sie deutlich unterschieden: Die Handlungen, die in ihr thematisch sind, sind den vorhergehenden insofern entgegengesetzt, als zuvor die Intelligenz als anschauend und somit produzierend thematisch und somit mit dem Akt der Produktion identisch war, während sie nun ihre Selbstanschauung dadurch gewinnt, daß sie ihr Handeln von dem Produzierten unterscheidet. Im Akt der Abstraktion wird somit das Objekt vom Handeln getrennt, oder, weil Schelling dieses vom Entstandenen abgesonderte Handeln «Begriff» nennt, es wird die ursprüngliche Identität von «Begriff» und «Object» getrennt.

Diese Trennung werde «durch das Wort *Urtheil* sehr expressiv bezeichnet». Obschon hierin das Moment der ‹Trennung› betont wird, werden im Urteil die beiden Getrennten – Begriff und Objekt – ebenso «auf einander bezogen, und als einander gleich gesetzt». Dabei aber werde eine Anschauung einem Begriff gleichgesetzt, und dies sei die Leistung einer neuen, noch «unbekannten Anschauungsart» – des «Schematismus». Von «Schema» und «Schematismus» spricht Schelling hier aber in doppeltem Sinn. Zunächst geht es um das empirische Schema: «die sinnlich angeschaute Regel der Hervorbringung eines empirischen Gegenstandes». Dadurch aber würden die durch die empirische Abstraction Getrennten, Begriff und Objekt, wieder vereinigt, und so bedürfe es einer höheren, der transzendentalen Abstraction, durch die «nicht nur die Handlungsweise, wodurch das bestimmte Object, sondern die Handlungsweise, wodurch das Object überhaupt entsteht, vom Object selbst unterschieden wird.» Hierdurch werde das Anschauen völlig von der Bestimmtheit durch Begriff bzw. Objekt getrennt; es bleibe von ihm nur «das allgemeine Anschauen selbst, welches, wenn es selbst wieder angeschaut wird, der *Raum* ist. Als Komplement zu dieser «begrifflosen Anschauung» aber entstehe durch die transzendentale Abstraktion der «anschauungslose Begriff», und hierdurch bleibe von den Kategorien als den «bestimmten Anschauungsarten der Intelligenz» nur die bloße Bestimmtheit zurück: der logische Begriff (AA I/9, 203–211).

Auf diese Weise leitet Schelling zu einem Kernthema der «dritten Epoche», zur Neufassung des «Mechanismus der Categorieen» über. Die mathematischen Kategorien seien den dynamischen untergeordnet, aber auch von diesen seien nur die bereits behandelten Relationskategorien ursprünglich, weil sie noch dem «Mechanismus des Anschauens» angehören, der «Synthesis der productiven Anschauung». Die Modalkategorien hingegen entstünden erst durch den «höchsten Reflexionsact»; sie bildeten den Schlußstein des Gewölbes der theoretischen Philosophie. Zunächst aber sucht Schelling zu zeigen, wie nun auch die beiden Resultate der transzendentalen Abstraktion, der anschauungslose Begriff und die begrifflose Anschauung, wieder mit einander verbunden werden – nämlich durch das «transscendentale Schema», als die Vermittlung von äußerem und innerem Sinn. Diese Vermittlung werde durch die «Zeit» geleistet, da sie «dem äussern und dem innern Sinn zugleich» angehöre; sie also sei das «transscendentale Schema», und aus ihrem Verhältnis zu den reinen Begriffen und der reinen Anschauung lasse sich nun «der ganze Mechanismus der Categorieen» ableiten (AA I/9, 211–221, 225).

Den Abschluß der dritten Epoche und zugleich den Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie vollzieht Schelling durch den Gedanken, daß das Ich erst dadurch, daß es sich der transzendentalen Abstraktion bewußt werde, sich über alles Objekt erhebe und erst so sich selbst als Intelligenz erkennen könne. Die transzendentale sei eine absolute Abstrak-

tion, die eben, als absolut, «aus keiner andern in der Intelligenz mehr erklärbar ist». Somit reiße hier die Kette der theoretischen Philosophie ab, und es bleibe lediglich «die absolute Forderung übrig: es *soll* eine solche Handlung in der Intelligenz vorkommen» – und damit sei man bereits ins Gebiet des Praktischen, der kategorischen Forderungen getreten (AA I/9, 221 sq.).

d) Praktische Philosophie

Der anspruchsvolle Titel des vierten Hauptabschnitts, «System der practischen Philosophie nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus», erweckt hohe Erwartungen – allerdings auch die unzutreffende, als ob es hier um eine «Moral-Philosophie» zu tun sei. Demgegenüber präzisiert Schelling die eigentümliche und fundamentale Aufgabe dieses Systemteils: Es gehe um «die transscendentale Deduction der Denkbarkeit und der Erklärung der moralischen Begriffe überhaupt», und dies weiterhin im Kontext einer «Geschichte des Selbstbewußtseyns», auch wenn die für die theoretische Philosophie charakteristische Untergliederung in «Epochen» hier nicht fortgeführt wird. Der Beginn der «practischen Philosophie» bildet sogar eine herausgehobene Etappe in dieser «Geschichte»: Die «absolute Abstraction» ist ja ein Handeln der Intelligenz auf sich selbst und somit ein unmittelbares, freies Selbstbestimmen, ein Willensakt, und hiermit vollzieht sie nicht allein den Übergang zum Praktischen: Sie ist zugleich diejenige Handlung, durch welche «die Intelligenz über das Objective absolut sich erhebt». Damit aber wird das Ich als ganzes und als Produzierendes sich zum Objekt, und indem die Intelligenz sich als produzierend anschaut, kommt sie zu «Bewußtseyn»; der freie, in die Zeit fallende Akt des Selbstbestimmens macht also «den empirischen Anfang des Bewußtseyns». Weil die Intelligenz sich aber nur als bewußt produzierend anschaut, erscheint ihr das Resultat ihres unbewußten Produzierens als eine objektiv wirkliche Welt (AA I/9, 230–235).

Aber auch der freie Akt der Selbstbestimmung bedarf einer Erklärung, die jedoch keine Ableitung sein darf, wenn nicht die Freiheit aufgehoben werden soll. Schelling löst diese Schwierigkeit durch die Annahme einer weiteren Intelligenz: «Der Act der Selbstbestimmung, oder das freye Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz ausser ihr.» Zu dieser Lösung findet er sicherlich nicht ohne Rückblick auf Fichtes «Grundlage des Naturrechts»,[129] doch dies schmälert nicht die Bedeutung dieses Gedankens; es unterstreicht vielmehr die Einsicht, daß gerade die sogenannte ‹Philosophie des absoluten Subjekts› philosophiegeschichtlich erstmals dem Wirken der «anderen Intelligenz» – auch wenn diese nicht als «Du» bezeichnet wird – eine (zudem komplexe) konsti-

129 Cf. Kap. VI, 2.

tutive Rolle zuschreibt. Schelling hält auch sehr bestimmt fest, wie man diese «andere Intelligenz» zu denken habe: nämlich nicht als «absolutes Princip», nicht «als Schöpfer und gleichförmigen Einrichter» der Intelligenzen «(welches für uns völlig unverständliche Begriffe sind)». Und positiv formuliert: «so gewiß als eine einzelne Intelligenz ist, mit allen den Bestimmungen ihres Bewußtseyns, die wir abgeleitet haben, so gewiß sind auch andere Intelligenzen mit den gleichen Bestimmungen, denn sie sind Bedingungen des Bewußtseyns der ersten, und umgekehrt.» (AA I/9, 238–243)

Konstitutive Bedeutung spricht Schelling der «anderen Intelligenz» in doppelter Hinsicht zu: Die freien Handlungen von Intelligenzen außer mir sind (negative) Bedingungen meiner Freiheit; die Selbstanschauung meiner freien Tätigkeit steht unter der Bedingung der Einschränkung dieser Tätigkeit durch Intelligenzen außer mir, in der ich die ursprüngliche Schranke meiner eigenen Individualität erblicke. Kein Vernunftwesen kann sich als solches ohne die «Anerkennung» anderer bewähren. Deren Bedeutung erstreckt sich aber nicht allein auf das Gebiet des Praktischen, sondern auf die Weltkonstitution überhaupt: Die Welt ist zwar «nur eine Modification des Ich's» (AA I/9, 261), doch ein isoliertes Vernunftwesen kann «nicht nur nicht zum Bewußtseyn der Freyheit, sondern auch nicht zu dem Bewußtseyn der objectiven Welt als solcher gelangen». Diese objektivitätskonstitutive Rolle der «anderen Intelligenzen» hebt Schelling in einer Sequenz überaus eindringlicher Formulierungen hervor, die diese Passagen zu einem Kulminationspunkt seines «Systems» werden lassen: «Nur dadurch, daß Intelligenzen außer mir sind, wird mir die Welt überhaupt objectiv.» Die Vorstellung von Objekten außer mir könne gar nicht anders entstehen als durch Intelligenzen außer mir – denn das «einzige ursprüngliche *Außer mir* ist eine *Anschauung* außer mir, und hier ist der Punct, wo zuerst der ursprüngliche Idealismus sich in Realismus verwandelt.» «Die einzige Objectivität, welche die Welt für das Individuum haben kann, ist die, daß sie von Intelligenzen außer ihm angeschaut worden ist. […] Für das Individuum sind die andern Intelligenzen gleichsam die ewigen Träger des Universums, und soviel Intelligenzen, soviel unzerstörbare Spiegel der objectiven Welt.» (AA I/9, 243–248, 252–254)

e) Zusätze zur praktischen Philosophie

Auch für die abschließenden Partien der «practischen Philosophie» hält Schelling an dem transzendentalphilosophischen Programm fest, die Handlungen des Ichs als Bedingungen des Selbstbewußtseins zu deduzieren (AA I/9, 258). Dennoch gleitet er hier sukzessiv über die diesem Hauptabschnitt vorangestellte Absicht hinaus, «die transscendentale Deduction der Denkbarkeit und der Erklärung der moralischen Begriffe überhaupt» zu lei-

sten (AA I/9, 230). Die Passagen, die der Ethik gewidmet sind, halten sich noch im Rahmen des transzendentalphilosophischen Programms: Die objektive Tätigkeit im Wollen sei «nichts als *Selbstbestimmung überhaupt*», das «Object der ideellen Thätigkeit im Wollen ist daher nichts anders, als das *reine Selbstbestimmen selbst*, oder das Ich selbst.» Daraus erwächst die Forderung an das Ich, es «*soll* nichts anders wollen, als das reine Selbstbestimmen selbst» – und diese Forderung sei nichts als Kants an alle Intelligenzen gerichteter kategorischer Imperativ, nur das zu wollen, was alle Intelligenzen wollen können: eben die Selbstbestimmung. Schelling bekräftigt hier nochmals, daß er das Sittengesetz nicht im moralphilosophischen Interesse deduziere, sondern nur als «die Bedingung, unter welcher die Intelligenz sich ihres Bewußtseyns bewußt wird», und er bietet auch eine Lösung für das von Kant gestellte Problem der transzendentalen Freiheit an: daß nämlich «der Wille gerade nur insofern, als er *empirisch* ist, oder *erscheint, frey*, im transscendentalen Sinne genannt werden könne.» (AA I/9, 272 sq., 276)

Doch mit den hier angefügten «Zusätzen» verläßt Schelling die transzendentalphilosophische Untersuchung. Er streift die Thematik der «transzendentalen Dialektik» der «Kritik der praktischen Vernunft», die Lehre vom ‹höchsten Gut›; er geht auch über zu Skizzen des Rechtsbegriffs und auch des Geschichtsbegriffs, und hierdurch zeichnet er den Aufbau einiger Partien der späteren «Geistesphilosophie» Hegels vor. Er leitet «eine zweyte, und höhere Natur gleichsam über der ersten» ab, die «Rechts-Verfaßung», in der «ein Naturgesetz zum Behuf der Freyheit» herrscht, und zwar mit der eisernen Notwendigkeit des Zwangs: als «Rechtsgesetz». Auch für die «Rechts-Verfaßung» nimmt Schelling noch in Anspruch, daß er sie «als Bedingung des fortdaurenden Bewußtseyns deducirt» habe. Doch dann geht er über zu allgemeinen Erörterungen der Rechtslehre als einer nicht praktischen, sondern «rein theoretischen Wissenschaft», einer Deduktion des Naturmechanismus, unter dem freie Wesen leben können. Der Materie nach übe sie dasselbe aus wie die «Vorsehung», und sie sei auch «die beste Theodicee [...], welche der Mensch führen kann», doch wirke sie blindlings wie eine Maschine, wenn auch hier «ehrwürdiger» und dort auf das «unwürdigste und empörendste» (AA I/9, 279–282).

Im Folgenden entfernt Schelling sich immer weiter von seinem transzendentalphilosophischen Programm. Er handelt über das Entstehen der rechtlichen Ordnung, über die «Verschiedenheit des Grads der Cultur, des Characters der Nation» und über die Gewaltenteilung: Auch wenn die Sicherheit des einzelnen Staates «das entschiedenste Uebergewicht der executiven Gewalt über die andern, besonders die legislative, die retardirende Kraft der Staatsmaschine, schlechthin unvermeidlich macht, so wird doch zuletzt das Bestehen des Staates nicht auf der Eifersucht der entgegengesetzten Gewalten, diesem höchst oberflächlich ausgedachten Sicherungsmittel, sondern allein auf dem guten Willen derjenigen beruhen, welche die höchste Gewalt

in Händen haben.» Schließlich kommt er, entlang den von Kant und Fichte gezogenen Linien, noch auf das gegenseitige Verhältnis der Staaten zu sprechen: Die Sicherheit selbst einer vollkommenen Staatsverfassung sei undenkbar «ohne eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organisation, eine Föderation aller Staaten, die sich wechselseitig unter einander ihre Verfassung garantiren». Hierbei findet er jedoch ebensowenig wie Kant in der Schrift «Zum ewigen Frieden» aus dem Zwiespalt zwischen den konkurrierenden Konzeptionen einer föderativen Verfassung und einer civitas maxima heraus, ja er verschärft dessen Problem noch, indem er den «Staat der Staaten» sogar zur Garantiebedingung der «Föderation aller Staaten» macht – was in sich widersprüchlich ist (AA I/9, 284 sq.).

f) Geschichte

Die Entstehung einer allgemeinen Rechtsverfassung sieht Schelling als unbegreiflich an, «wenn nicht in eben jenem Spiel der Freyheit, dessen ganzer Verlauf die Geschichte ist, wiederum eine blinde Nothwendigkeit herrscht», die die Freiheit ergänzt. In dieser – Kantischen – Perspektive stellt sich ihm zunächst das Problem der Geschichte, aber anders als Kant reduziert Schelling Geschichte auf den verfassungsgeschichtlichen Aspekt. Denn während für Kant die «weltbürgerliche Verfassung» stets bloß die notwendige Voraussetzung für die vollständige Ausbildung der Vernunftanlagen ist,[130] bekräftigt Schelling, «daß das einzig wahre Object der Historie nur das allmählige Entstehen der weltbürgerlichen Verfassung seyn kann, denn eben diese ist der einzige Grund einer Geschichte.» Anderes schließt er aus: «Fortgang der Künste, der Wissenschaften u. s. w. gehört eigentlich gar nicht in die Historie», sondern sei allenfalls «Document» oder «Mittelglied». Und weil «das einzige Object der Geschichte das allmähliche Realisiren der Rechts-Verfassung ist», bleibe nur die «allmählige Annäherung zu diesem Ziel als Maßstab des Fortschritts übrig»; das Erreichen dieses Ziels hingegen sei «nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen» (AA I/9, 290 sq.).

Schellings Reduktion der «Geschichte» auf die Verwirklichung der Rechtsverfassung steht jedoch im Dienst seiner transzendentalphilosophischen Frage nach dem Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit. Er formuliert sie zunächst als «Frage, ob eine Reihe von Begebenheiten ohne Plan und Zweck überhaupt den Namen der Geschichte verdienen könne, und ob nicht im bloßen *Begriff* der Geschichte schon auch der Begriff einer Nothwendigkeit liege, welcher selbst die Willkühr zu dienen gezwungen ist.» Das Thema

130 Cf. Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. AA VIII, bes. 27.

«Geschichte» gehört für ihn enger zur Transzendentalphilosophie als die zuvor behandelten ethischen und rechtsphilosophischen Aspekte. Schon in seinem einleitenden Vorblick zum «System» betont Schelling, die «Wahrheiten der *practischen* Philosophie» könnten im «System des transscendentalen Idealismus selbst nur als Mittelglieder vorkommen, und was eigentlich von der practischen Philosophie demselben anheimfällt, ist nur das Objective in ihr, welches in seiner größten Allgemeinheit die *Geschichte* ist, welche in einem System des Idealismus ebensogut transscendental deducirt zu werden verlangt, als das Objective der ersten Ordnung oder die Natur.» Und schon hier beugt Schelling einem möglichen Mißverständnis vor: Der letzte Grund der Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem müsse zwar als ein «absolut Identisches» gedacht werden – keinesfalls aber als «substantielles oder als persönliches Wesen» (AA I/9, 286,27).

Diese *Forderung* einer ‹transzendentalen› – oder doch besser ‹metaphysischen› – Deduktion löst Schelling am Ende des praktischen Teils ein. Er bestimmt es als den «Hauptcharakter der Geschichte […], daß sie Freyheit und Nothwendigkeit in Vereinigung darstellen, und nur durch diese Vereinigung möglich seyn soll.» In dieser Vereinigung liege das höchste Problem der Transzendentalphilosophie: «Freyheit soll Nothwendigkeit, Nothwendigkeit Freyheit seyn.» Zu seiner Auflösung hält Schelling den Gedanken «Gottes, oder der moralischen Weltordnung» – durch den Fichte zwei Jahre zuvor den Atheismusstreit ausgelöst hat[131] – nicht für tauglich. Er greift statt dessen auf seine vorhergehenden Ausführungen zurück: Freiheit sei bewußtes Wollen, Notwendigkeit sei das Bewußtlose. Damit etwas «zweytes Objectives» entstehen könne, müsse somit eine Dualität von bewußter und bewußtloser Tätigkeit angenommen werden, so daß im freien Handeln der Menschen zugleich eine «bewußtlose Gesetzmäßigkeit» herrsche und ein Gemeinschaftliches die freien Handlungen der Menschen gleichwohl zu einem harmonischen Ziel lenke – und diese Notwendigkeit könne «nur gedacht werden durch eine absolute Synthesis aller Handlungen, aus welcher alles, was geschieht, also auch die ganze Geschichte sich entwickelt». Aber selbst dadurch sei nur die Gesetzmäßigkeit bestimmt, und eine «prästabilirte Harmonie des Objectiven, (Gesetzmässigen) und des Bestimmenden, (Freyen) ist allein denkbar durch etwas höheres, was *über* beyden ist, was also weder Intelligenz, noch frey, sondern gemeinschaftliche Quelle des Intelligenten zugleich und des Freyen ist»: die absolute Identität, «in welcher gar keine Duplicität ist» – das «absolut-Identische», «absolute-Einfache», «ewig Unbewußte», das eben deshalb kein Gegenstand des Wissens, «sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des Glaubens seyn kann.»

Mittels dieser Annahme sucht Schelling über eine unbefriedigende Alter-

131 Cf. Kap. VII, 5.

native hinauszugelangen: Eine nur am Notwendigen orientierte Reflexion führe zum «System des *Fatalismus*», eine nur an der Freiheit orientierte zum «System der *Irreligion* und des *Atheismus*». Allein durch die Erhebung über beide zum Absoluten entstehe das «System der Vorsehung, d. h. *Religion* in der einzig wahren Bedeutung des Worts.» Und so gelangt er zur «einzig wahren» Ansicht der Geschichte: «Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende allmählig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten» – ohne daß man jedoch einzelne Ereignisse als Spuren dieser Offenbarung auszeichnen könne. Denn Gott sei nie, wo das Sein sei: «*wäre er*, so wären *wir* nicht; aber er *offenbart* sich fortwährend.» Gleichwohl unterscheidet Schelling drei Perioden dieser Offenbarungsgeschichte: die Periode des «Schicksals», des Untergangs «der edelsten Menschheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist»; die Periode der «Natur», eines «Naturplans», von der Ausbreitung der römischen Republik bis zum «allgemeinen Völkerbund» und «universellen Staat» (womit wiederum die beiden konkurrierenden Konzeptionen in eins gesetzt sind), und schließlich die dritte Periode der «Vorsehung». Doch: «Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode seyn wird, dann wird auch Gott *seyn*.» Mit welchem Recht diese Periode aber eine der «Geschichte» zu nennen sei, erörtert Schelling nicht mehr – ebensowenig wie den transzendentalphilosophischen Charakter dieses mythologischen Konzepts (AA I/9, 292–303).

g) Teleologie

Der «fünfte Hauptabschnitt» ist weder dem Umfang noch dem Inhalt nach mit den anderen vergleichbar. Er enthält auf nur wenigen Seiten (AA I/9, 307–311) die beiden «Hauptsätze der Teleologie nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus»: «Die Natur muß als zweckmäßiges Product erscheinen», und «Die Natur ist nicht zweckmäßig der Production nach.» Zwischen diesen beiden Sätzen sieht Schelling einen «Widerspruch» – und zwar einen «Widerspruch, welcher durch die transscendentalen Grundsätze a priori sich deduciren läßt» und nicht «durch die teleologischen Erklärungsarten aufgehoben» werden darf, d. h. durch Erklärungen, «welche den Zweckbegriff, das der bewußten Thätigkeit Entsprechende, dem Object, welches der bewußtlosen Thätigkeit entspricht, vorangehen lassen» und damit alle wahre Naturerklärung aufheben. In den Marginalien seines Handexemplars verdeutlicht er seinen Einwand gegen die teleologische Erklärung: Durch sie werde «die Natur als zweckmäßig in dem Sinn dargestellt, daß die Absicht der Hervorbringung hervorgezogen wird. Das Eigentliche aber ist, daß eben da, wo keine Absicht, kein Zweck ist, die höchste Zweckmäßigkeit erscheint.» Die teleologische Rückführung auf eine Zwecke setzende Intelli-

genz – und dies heißt: auf die Zwecksetzungen eines persönlichen Gottes – mache das Produkt zu einem «Kunstproduct» statt zu einem «Naturproduct». Im Hintergrund dieser Teleologiekritik steht somit ein spinozistisches Motiv; gleichwohl argumentiert Schelling nicht explizit spinozistisch, sondern transzendentalphilosophisch: Der Widerspruch, «daß Ein und dasselbe Product zugleich blindes Product, und doch zweckmäßig sey, ist schlechthin in keinem System, ausser dem des transscendentalen Idealismus zu erklären, indem jedes andere entweder die Zweckmäßigkeit der Producte, oder den Mechanismus im Hervorbringen derselben läugnen, also eben jene Coëxistenz aufheben muß», die doch das systematisch Brisante sei. Die Zweckmäßigkeit der Natur lasse sich deshalb «nur begreiffen aus einer Anschauung, in welcher der Begriff des Begriffs, und das Object selbst ursprünglich und ununterscheidbar vereinigt sind», also durch eine zweckmäßige Produktion, der der Begriff des Zwecks aber nicht vorangeht. Die Lösung dieses Problems sieht Schelling an zwei Bedingungen gebunden: Bewußte und bewußtlose Tätigkeit müßten «*in Einer und derselben Anschauung* objectiv werden», und das Ich müßte «in Einer und derselben Anschauung *für sich selbst* bewußt, und bewußtlos zugleich» sein. Damit aber ist bereits vorweggenommen, daß diese Anschauung nicht in der Naturbetrachtung, sondern allein in der «Kunstanschauung» zu finden sei.

h) Kunst

Der Einlösung dieser Antizipation dient die «Deduction eines allgemeinen Organs der Philosophie, oder: Hauptsätze der Philosophie der Kunst nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus». Hier legt Schelling die Grundlagen für seine Philosophie der Kunst – und überhaupt für die Philosophie der Kunst der Klassischen Deutschen Philosophie. Er gliedert diesen sechsten und letzten Hauptabschnitt erstmals in Paragraphen, in denen er die «Deduction des Kunstproducts überhaupt» vornimmt (§ 1), den «Charakter des Kunstproducts» erläutert (§ 2) und schließlich «Folgesätze» daraus aufstellt (§ 3). Die Anschauung, in der sich das «System des transscendentalen Idealismus» vollenden solle, müsse die «*Identität des Bewußten und Bewußtlosen im Ich*, und *Bewußtseyn dieser Identität*» zusammenfassen. Die gesuchte Harmonie zwischen der objektiven und der bewußten Tätigkeit werde hergestellt nur durch «jenes Absolute, welches den allgemeinen Grund der prästabilirten Harmonie zwischen dem Bewußten und dem Bewußtlosen enthält» – also durch jenes «Absolute», das Schelling auch beim Thema «Geschichte» schon berührt hat. Hierauf greift er mit der Rede vom «Schicksal» auch ausdrücklich zurück, und auch den Offenbarungsbegriff zieht er hier wiederum heran und grenzt ihn vom geschichtsphilosophischen ab: Die Kunst sei «die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt, und das Wunder,

das, wenn es auch nur Einmal existirt hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte.» Die Kunst also ist für Schelling nicht selbst «das Höchste»; ihr herausgehobener Rang beruht jedoch darauf, daß sie auf dieses «Höchste» verweist (AA I/9, 312–318).

Allerdings reicht dieses «Höchste» auch in den Bereich der Kunst hinein: In ihr werde das «Unbegreifliche, was ohne Zuthun der Freyheit [...] zu dem Bewußten das Objective hinzubringt, mit dem dunklen Begriff des *Genies* bezeichnet.» Damit sei die «Deduction» vollendet und nur noch aufzuzeigen, «daß alle Merkmale der postulirten Production in der ästhetischen zusammentreffen.» Eigentümlich ist es, daß Schelling diesen «dunklen Begriff», dem er eine so zentrale Bedeutung für seinen Beweisgang zuspricht, keineswegs einheitlich faßt. Nachdem er im zitierten Satz die Aufgabe des Genies darin gesehen hat, das Objektive ohne Zutun der Freiheit zum Bewußten hinzuzubringen, weist er noch im selben Paragraphen dem Genie die Stellung über den beiden entgegengesetzten Tätigkeiten an. Demnach «ist das Genie weder die Eine noch die andere, sondern das, was über beyden ist.» Damit wäre das Genie auf beiden Seiten zu finden: auf der Seite der bewußten Produktion («was insgemein *Kunst* genannt wird») wie auf der der bewußtlosen, die «allein durch freye Gunst der Natur angebohren seyn kann» («was wir mit einem Wort die *Poësie* in der Kunst nennen können»). Und auch wenn Schelling die Vollendung in die Vereinigung von Kunst und Poesie durch das Genie legt, so bleibt doch das Moment des Bewußtlosen dominant. Der Gegensatz der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit im Kunstwerk werde ja «ohne alles Zuthun der Freyheit» aufgehoben, und der Grundcharakter des Kunstwerks sei deshalb «eine *bewußtlose Unendlichkeit*». Das Unendliche werde endlich dargestellt, und «das Unendliche endlich dargestellt ist Schönheit». Anders als für Kant ist das Schöne für Schelling deshalb nicht das Natur-, sondern das Kunstschöne. Die organische Production gehe ja nicht vom «unendlichen Widerspruch» der beiden genannten Tätigkeiten aus; deshalb sei ihr Produkt «auch nicht nothwendig *schön*», sondern, wenn überhaupt, nur «schlechthin zufällig», und aus dem gleichen Grunde könne das Prinzip der Kunst auch nicht die Mimesis sein (AA I/9, 316–322).

Schelling beschließt sein «System» mit der Abhandlung des Verhältnisses, «in welchem die Philosophie der Kunst zu dem ganzen System der Philosophie steht» – und sein Resultat ist eindeutig: Die Philosophie der Kunst erweise die Überlegenheit der Kunst gegenüber der Philosophie. Die Philosophie müsse «ausgehen von einem Princip, das als das absolut Identische schlechthin nichtobjectiv ist», obschon es doch die «Bedingung des Verstehens der ganzen Philosophie ist». Und doch gebe es eine «allgemein anerkannte, und auf keine Weise hinwegzuläugnende Objectivität der intellectuellen Anschauung»: eben die Kunst. Nicht die Philosophie, sondern allein die Kunst reflektiere das «absolut Identische, was selbst im Ich schon sich

getrennt hat»; doch was sonst für jede Anschauung unzugänglich sei, werde durch das «Wunder der Kunst» aus ihren Produkten zurückgestrahlt. Und nicht nur das erste Prinzip und die erste Anschauung, sondern auch der «ganze Mechanismus» der philosophischen Ableitung werde erst durch die ästhetische Produktion objektiv. Die Kunst sei die objektiv gewordene intellektuelle Anschauung; deshalb sei sie «das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie». Sie beurkunde, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen könne, «nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produciren, und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten.» Damit sei aber auch der «ursprüngliche Grund aller Harmonie des Subjectiven und Objectiven» «durch das Kunstwerk aus dem Subjectiven völlig herausgebracht, und ganz objectiv geworden» – und damit sei das System der Philosophie in seinen Anfang zurückgekehrt und vollendet (AA I/9, 324–329).

Zweiter Teil
Frühromantische Symphilosophie und ihre Transformationen

I. Friedrich von Hardenberg (Novalis)

1. Leben, Werke, Aufgaben der Forschung

Friedrich von Hardenberg wurde am 2. 5. 1772 in Oberwiedenbach (Grafschaft Mansfeld) als Sohn eines Salinendirektors geboren.[1] Nachdem er das Gymnasium in Eisleben absolviert hatte, begann er 1790 ein Studium der Jurisprudenz in Jena, wo er sich jedoch auch intensiv der Philosophie widmete und bei Karl Leonhard Reinhold studierte und mit Schiller in Kontakt kam. Von 1791–93 setzte er das Studium der Rechte in Leipzig fort. Hier kreuzte sich sein Weg im Januar 1792 mit dem Friedrich Schlegels, mit dem er eine lebenslange Freundschaft begründete. Die leidenschaftliche Liebe zu einer Julie Eisenstuck veranlaßte Hardenbergs Vater, einzugreifen. Nachdem Hardenberg überlegt hatte, Offizier zu werden, was nicht zuletzt aus finanziellen Gründen scheiterte, geht er nach Wittenberg, wo er im Juni 1794 sein Studium mit dem Juristischen Examen abschließt. Nach kurzem Aufenthalt bei den Eltern in Weißenfels läßt er sich im November in Tennstedt nieder, wo er als Kreisaktuarius angestellt wird. Noch im November lernt er im benachbarten Grüningen Sophie von Kühn kennen und verlobt sich am 15. März 1795 mit der Dreizehnjährigen, die, unheilbar krank, bereits am 19. März 1797 stirbt. Im Sommer 1795 trifft Hardenberg mit Fichte und Hölderlin im Hause Friedrich Immanuel Niethammers in Jena zusammen. Im Februar 1796 wird Hardenberg Salinenverwalter in Weißenfels. Von Ende 1797 bis zum Frühjahr 1799 Studium an der Bergakademie Freiberg, wo er sich neben den Studien intensiv mit literarischen und philosophischen Projekten beschäftigt. Ende 1798 verlobt sich Hardenberg mit Julie von Charpentier. 1799 nach Weißenfels zurückgekehrt, wird er Ende 1799 zum Salinenassessor ebenda befördert und im Dezember 1800 zum Amtshauptmann ernannt. Nachdem sich sein Gesundheitszustand rasch verschlimmert hatte, stirbt Hardenberg am 25. 3. 1801 im elterlichen Haus an Lungenschwindsucht. Sein früher Tod wird zum Symbol für das Ende der Frühromantik.

1 Zur Biographie cf. die «Zeittafel zu Leben und Werk». In: Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Ed. P. Kluckhohn et al. Stuttgart etc. (zugleich Darmstadt) 1960 sqq. (im folgenden NS), 5, 365–404; Gerhard Schulz: Novalis. Reinbek [12]1993; Herbert Uerlings: Novalis. Stuttgart 1998; Winfried Freund: Novalis. München 2001.

Zu Lebzeiten Hardenbergs sind nur einzelne Gedichte und Texte erschienen; die wichtigen Romanfragmente und philosophischen Aufzeichnungen wurden erst posthum publiziert. Nachdem Christoph Martin Wieland 1791 im «Teutschen Merkur» ein Gedicht («Klagen eines Jünglings»; NS 1, 537 sqq.) veröffentlicht hatte, trat Hardenberg im ersten Band des «Athenaeum» 1798 mit seiner Aphorismensammlung «Blüthenstaub» unter dem Pseudonym Novalis an die literarische Öffentlichkeit (NS 2, 399–470). Ebenfalls 1798 erschien in den «Jahrbüchern der Preußischen Monarchie» die zweite Fragmentensammlung «Glauben und Liebe oder der König und die Königin» (NS 2, 475–503). Unter den poetischen Werken – Novalis war ohne Zweifel *der* Dichter der Frühromantik – besonders hervorzuheben sind ferner die 1800, ebenfalls im «Athenaeum» erschienenen «Hymnen an die Nacht», die zudem – ebenso wie die «Geistlichen Lieder» – von der tiefen, auch herrnhutisch beeinflußten Religiosität Hardenbergs Zeugnis ablegen (NS 1, 115–179). Nach Novalis' Tod besorgten Friedrich Schlegel und Ludwig Tieck eine zweibändige Ausgabe der «Schriften» des Freundes, die 1802 erschien und bis 1837 fünf Auflagen (und mehrere Raubdrucke) erlebte;[2] Neben den bedeutenden Romanfragmenten «Die Lehrlinge zu Sais» und «Heinrich von Ofterdingen» (NS 1, 1, 71–111.183–369) wurde dort auch eine Auswahl aus den philosophischen und wissenschaftlichen Fragmenten und nachgelassenen Heften veröffentlicht (NS 5, 202–361). Auch der letztlich auf Anraten Goethes im «Athenaeum» nicht gedruckte Aufsatz von 1799 «Die Christenheit oder Europa» wurde hier, zunächst auszugsweise, 1826 dann auch vollständig, publiziert (NS 3, 497–524).

Das eigentlich philosophische Werk findet sich, wie bei Friedrich Schlegel, in einer Masse von Notizen, die heute in der Kritischen Ausgabe zwei Bände von fast 2000 Seiten füllen. Die wichtigsten Sammlungen sind die «Fichte-Studien» (1795/96), die «Hemsterhuis- und Kant-Studien» (1797), die «Vermischten Bemerkungen» («Blüthenstaub», 1798), Fragmentensammlungen von 1798 (u. a. «Logologische Fragmente», «Vermischte Fragmente», «Teplitzer Fragmente»), die «Freiberger naturwissenschaftlichen Studien» (1798/99) und schließlich das «Allgemeine Brouillon» («Materialien zur Enzyklopädistik», 1798/99), dem sich aus den Jahren 1799/1800 noch naturwissenschaftliche und technische Aufzeichnungen anschließen.

Dieses schon vom Umfang her bemerkenswerte Werk wurde in gut fünf Jahren niedergeschrieben und umfaßt thematisch Poesie, Philosophie, Religion, Naturwissenschaften und Technik. Dabei durchdringen sich diese Bereiche gegenseitig und lassen sich nicht voneinander isolieren. Wenn Novalis vielfach zur Verkörperung romantischer Sehnsucht stilisiert wird, die mit der Suche nach der blauen Blume im «Heinrich von Ofterdingen» gleichgesetzt wird, ja, wenn sogar sein früher Tod als Symbol entweder der Verklä-

2 Berlin 1802, 1805, 1815, 1826 und 1837.

rung oder des notwendigen Scheiterns der Frühromantik (wie bei Hegel[3]) angesehen wird, so verdecken solche Interpretationen die Tatsache, daß Hardenberg Philosophie und Poesie auf der Basis umfassender naturwissenschaftlicher und technischer Kenntnisse (der Bergbau war sowohl hinsichtlich des Einsatzes von Maschinerie als auch hinsichtlich der Kooperation und Arbeitsteilung zu jener Zeit die avancierteste Industrie) und praktischer Tätigkeiten betrieb. Gerade sein philosophisches Projekt hat in dieser Hinsicht eine objektive Grundlage, deren Verkennen sich in zahlreichen Fehlinterpretationen, etwa der Rolle der Subjektivität und der Innerlichkeit im Werk des Novalis, bemerkbar macht.

Zu Fehldeutungen verleitet auch die Engführung von Biographie und Werk, die sich in einem um das sogenannte «Sophienerlebnis» aufgebauten Novalis-Kult niederschlägt, der bisweilen noch den frühen Tod Hardenbergs als Nachfolge ins Jenseits verstehen will und – in krassem Widerspruch zur Werkgeschichte – mit Sophiens Tod einen Bruch verbindet, der eine Umorientierung zur Poesie bewirkt habe.[4] Unabhängig davon ist strittig, inwiefern und inwieweit die Poesie als Kunst für Hardenberg ein eigenständiges Erkenntnismedium jenseits der wissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnis darstellt,[5] oder ob sie als «Medium der Verganzung»,[6] der *Konstruktion* (im Sinne der *Poiesis*) eines Zusammenhangs des Wissens dient.

Während die Referenztexte Hardenbergs durch die Kritische Ausgabe der «Schriften» mustergültig erschlossen sind, ist die genaue Verortung seiner Philosophie im zeitgenössischen Kontext strittig; dies betrifft vor allem die Frage, in welchem Verhältnis Hardenberg zu Fichte und zur «Grundsatzphilosophie» Reinhold-Fichtescher Prägung überhaupt steht, d. h., ob er die in Jena z. B. von Immanuel Niethammer[7] vertretene Kritik an der Ableitung

---

3 Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Ästhetik I, Berlin etc. 1965, 161, wo es über Novalis als «eines der edleren Gemüter» heißt, er wurde «zu der Leerheit von bestimmten Interessen, zu dieser Scheu vor der Wirklichkeit getrieben und zu dieser Schwindsucht gleichsam des Geistes hinaufgeschraubt».

4 Cf. kritisch dazu Hermann Kurzke: Novalis. München 1988, 8 sq. – Die Annahme eines Bruchs wird detailliert zurückgewiesen in der auch in anderen Hinsichten bemerkenswerten, leider nicht gedruckten Arbeit von Christian Gmelin: Lebenskunst. Über die Romantisierung von Mensch und Natur bei Friedrich von Hardenberg. Magisterarbeit FU Berlin 2006.

5 So auch Christian Iber: Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik. Frankfurt/M 1999, 101 sqq., der in bezug auf Novalis von der «Überflügelung der Philosophie durch die Kunst» spricht.

6 Jonas Maatsch: «Naturgeschichte der Philosopheme». Frühromantische Wissensordnungen im Kontext. Heidelberg 2008, 152 sqq. – Der Ausdruck «Verganzung» wird NS 2, 270 gebraucht.

7 Cf. Friedrich Immanuel Niethammer: «Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie». In: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten 1 (1795), 3–45. – Manfred Frank: «Unendliche Annäherung.» Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt/M 1997, 336–484.

der Philosophie aus einem obersten Grundsatz teilt[8] oder nicht.[9] Dabei stehen die «Fichte-Studien» im Mittelpunkt der bisherigen philosophischen Forschung;[10] ihr Verhältnis zu den Notizen des «Allgemeinen Brouillons»[11] – das auch die Frage nach Kontinuitäten und Brüchen in Hardenbergs philosophischer Entwicklung aufwirft – ist weniger bearbeitet, wie es überhaupt an einer integralen, das gesamte Werk des Novalis in allen Aspekten umfassenden Darstellung fehlt.[12]

8 Manfred Frank: «Philosophische Grundlagen der Frühromantik». In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik 4 (1994), 37–130; J. Maatsch: Naturgeschichte (oben Anm. 6).

9 Frank Rühling: Friedrich von Hardenbergs Auseinandersetzung mit der kritischen Transzendentalphilosophie. Aspekte eines Realitätsbegriffs in den «Fichte-Studien». Phil. Diss. Jena 1995; Bernward Loheide: Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantischen Diskurs. Amsterdam etc. 2000.

10 Cf. zuerst die, freilich aufgrund einer unzulänglichen Editionslage entstandene, gleichwohl kongeniale Dissertation Walter Benjamins (1920): Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. Frankfurt/M 1973; ferner Stefan Summerer: Wirkliche Sittlichkeit und ästhetische Illusion. Zur Fichterezeption in den Fragmenten und Aufzeichnungen Friedrich Schlegels und Hardenbergs. Bonn 1974; Winfried Menninghaus: Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion. Frankfurt/M 1977; Wolfgang Janke: «Enttönter Gesang – Sprache und Wahrheit in den Fichte-Studien des Novalis». In: K. Hammacher et al. (edd.): Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte. Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, 168–203; Manfred Frank: «Friedrich von Hardenbergs philosophischer Ausgangspunkt». In: W. Hogrebe (ed.): Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Frankfurt/M 1995, 13–35; Friedrich Strack: «Novalis und Fichte. Zur bewußtseinstheoretischen und zur moralphilosophischen Rezeption Friedrich von Hardenbergs». In: H. Uerlings (ed.): Novalis und die Wissenschaften. Tübingen 1997, 193–213; eine seit längerem angekündigte, groß angelegte Studie von Violetta Waibel ist noch nicht erschienen (System der Systemlosigkeit. Erster Teil: Die «Fichte-Studien» Friedrich von Hardenbergs – Denkwerkstatt im philosophischen Kontext von Kant und Fichte. Zweiter Teil: Ein Philosophisch-systematischer Kommentar der «Fichte-Studien» Friedrich von Hardenbergs. Paderborn etc.).

11 Dazu Peter Kapitza: Die frühromantische Theorie der Mischung. Über den Zusammenhang von romantischer Dichtungstheorie und zeitgenössischer Chemie. München 1968; Erik F. Hansen: Wissenschaftswahrnehmung und – Umsetzung im Kontext der deutschen Frühromantik. Zeitgenössische Naturwissenschaft und Philosophie im Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis). Frankfurt/M 1992; Masayuki Iwata: «Eine scientifische Bibel als das wahre Buch. Zur Enzyklopädistik des Novalis». In: Herder-Studien 6 (2000), 26–55; Jürgen Daiber: Experimentalphysik des Geistes. Novalis und das romantische Experiment. Göttingen 2001; Ralf Liedtke: Das romantische Paradigma der Chemie. Friedrich von Hardenbergs Naturphilosophie zwischen Empirie und alchimistischer Spekulation. Paderborn 2003; cf. ferner die Arbeiten von Gmelin (oben Anm. 4) und Maatsch (oben Anm. 6).

12 An wichtigen Texten zu Aspekten des Hardenbergschen Denkens sind, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, zu nennen: Wilhelm Dilthey: Das Erlebnis und

2. Gefühl, Reflexion und die Grundlegung der Philosophie: «Fichte-Studien»

Im Mai 1795 war es in Jena zu einem Treffen Hardenbergs mit Hölderlin und Fichte bei Friedrich Immanuel Niethammer, dem Herausgeber des «Philosophischen Journals», gekommen; man habe, so vermerkte Niethammer in seinem Tagebuch, «viel über Religion gesprochen und über Offenbarung und daß für die Philosophie hier noch viele Fragen offen bleiben» (NS 2, b31). Hardenbergs Verhältnis zu Fichte war jedoch, wie auch das Hölderlins und Friedrich Schlegels, zwiespältig. In einem Brief an Friedrich Schlegel vom 8. 7. 1796 heißt es: «Fichten bin ich Aufmunterung schuldig – Er ists, der mich weckte, und indirecte zuschürt»; bei Fichte vermisse er die «unendliche Idee der Liebe», welche «Spinotza und Zinzendorf» (der Begründer der Herrnhuter Brüdergemeine) erforscht hätten.[13]

In seinen «Fichte-Studien» 1795/96 fragt Hardenberg eingangs danach, was denn Philosophie und was ihr eigentlicher Wirkungskreis sei (NS 2, 113). Die Antwort erfolgt durch ein apagogisches Beweisverfahren. Philosophie könne nichts hervorbringen, sondern sei auf Gegebenes angewiesen; sie sei aber keine «gelehrte Kunst» oder Wissenschaft, denn dann wäre alle Wissenschaft Philosophie; also handelt sie von einem Gegenstand (einem Gegebenen), der nicht gelernt wird, also von keinem bestimmten Gegenstand. Die Philosophie, so Hardenberg weiter, ist aber selbst im Lernenden. Wollte aber

---

die Dichtung. Leipzig etc. ⁴1912; Theodor Haering: Novalis als Philosoph. Stuttgart 1954; Hans-Joachim Mähl: Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Heidelberg 1965; Karl Heinz Volkmann-Schluck: «Novalis' magischer Idealismus». In: H. Steffen (ed.): Die deutsche Romantik. Göttingen 1967, 45–53; Hermann Timm: Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. Schleiermacher – Novalis – Friedrich Schlegel. Frankfurt/M 1979; Klaus Hartmann: Die freiheitliche Sprachauffassung des Novalis. Bonn 1987.

13 NS 4, 188. – Die weitergehende Distanzierung von Fichte scheint auch unter dem Einfluß Friedrich Schlegels erfolgt zu sein. Nach Lektüre der Philosophischen Hefte Schlegels schreibt ihm Novalis am 14. 6. 1797: «Mit Fichten hast Du ungezweifelt Recht – ich rücke immer mehr in Deinen Gesichtspunct seiner WissenschaftsLehre hinein. […] Fichte ist der Gefährlichste unter allen Denkern, die ich kenne. Er zaubert einen in seinem Kreise fest. […] Du bist erwählt gegen Fichtes Magie die aufstrebenden Selbstdenker zu schützen. Ich hab es in der Erfahrung, wie sauer dieses Verständniß wird – Manchen Wink, manchen Fingerzeig, um sich in diesem furchtbaren Gewinde von Abstractionen zurechtzufinden, verdank ich lediglich Dir und der mir vorschwebenden Idee Deines freyen, kritischen Geistes.» (Ibid., 230) – Über eine weitere Begegnung mit Fichte berichtet Hardenberg an Schlegel unter dem 5. 9. 1797; dort war Fichte in bezug auf eine «Lieblingsmaterie» Hardenbergs seiner Meinung nicht (ibid., 236).

der Lernende sich selbst lernend betrachten, dann wäre er wieder ein Gegenstand. So heißt es schließlich, Philosophie könne nicht «Selbstbetrachtung» sein, sondern «ein Selbstgefühl vielleicht», und dieses «vielleicht», das noch Zweifel signalisiert, weicht dann einer apodiktisch vorgetragenen These: «Die Filosofie ist ursprünglich ein Gefühl. Die Anschauungen dieses Gefühls begreifen die filosofischen Wissenschaften».

Novalis' Wendung vom Selbstbewußtsein zum Selbstgefühl unterläuft Fichtes obersten, schlechthin unbedingten Grundsatz der «Wissenschaftslehre», der im ersten Satz der «Fichte-Studien» auf bemerkenswerte Weise reflexiv, relational und damit unfichtisch umgedeutet wird: «In dem Satze a ist a liegt nichts als ein Setzen, Unterscheiden und verbinden. […] Um a deutlicher zu machen wird A getheilt. *Ist* wird als allgemeiner Gehalt, *a* als bestimmte Form aufgestellt.» (NS 2, 104) Als Urteil hat das «a ist a» die Form einer relationalen Beziehung, deren Gehalt in der Kopula «ist» aufscheint, die sowohl auf Identität als auch auf Sein deutet. Im Urteil («Satz») ist diese Identität jedoch schon immer geteilt, d. h. sie ist relative Identität und nicht Identität schlechthin. Schlechthinnige, absolute oder nichtrelationale Identität jedoch ist nicht darstellbar, weil in der Darstellung schon immer geurteilt und damit in Relate geteilt wird, die dann als identisch aufeinander bezogen werden. Somit gilt für Hardenberg: «Das Wesen der Identität läßt sich nur in einem *Scheinsatz* aufstellen. Wir verlassen das *Identische* um es darzustellen». Dies gilt nun auch für das «Ich bin Ich»; sein Gehalt ist das bloße Ich als «Absolutes thetisches Vermögen». Es ist Grund seiner eigenen Bestimmung *als* Ich und kann daher den allgemeinen Gehalt, das Sein, wie Novalis sagt, «nur in sich erkennen» (NS 2, 105), als *Ichsein*. Dieses Ichsein aber ist, wenngleich *selbst*bestimmt, doch ein *bestimmtes* und nicht das allgemeine Sein, das in dem «a ist a» als schlechthinnige Identität aufschien. «Inwiefern es [das Ich] den allgemeinen Gehalt außer sich versezt – muß es daran glauben. […] Was ich nicht weis, aber fühle /das Ich fühlt sich selbst, als Gehalt/ glaube ich.» (NS 2, 105) Hier tritt Jacobis Konzept des Glaubens als unmittelbares Realitäts- und Freiheitsbewußtsein in Novalis' Argumentation ein. Festzuhalten bleibt: das Mitgesetztsein des Gehaltes in der Selbstbestimmung des Ich als absolutem thetischen Vermögen erschließt diesen Gehalt für das Ich nur in der Sphäre des Ich und auf reflexive oder scheinhafte Weise.

Dahinter steht bei Hardenberg die grundlegende These, das Wissen bzw. Bewußtsein (und damit auch Selbst*bewußtsein*) sei unhintergehbar relational verfaßt, d. h. notwendig auf Anderes bezogen. «Wissen», so Hardenberg, «kommt her von Was – es bezieht sich allemal auf ein was – Es ist eine Beziehung auf das Seyn, im bestimmten Seyn überhaupt nemlich im Ich.» (NS 2, 105) Wissen und Bewußtsein beziehen sich auf das Sein und sind doch selbst ein Sein, wie das Wort ‹Bewußtsein› schon anzeigt; da sie sich aber auf das Sein überhaupt beziehen, sind sie zugleich auch in Distanz zu ihm und insofern eben «außer dem Seyn», wie Novalis betont: «Das Bewußtseyn ist ein

Seyn außer dem Seyn im Seyn.» (NS 2, 106) In seiner widersprüchlichen Bestimmtheit als Sein und zugleich doch außer dem Sein seiend ist das Bewußtsein ein, wie Hardenberg notiert, «unrechtes Seyn», und dies sei – «ein Bild». Die Rede vom «Scheinsatz» bekommt vor diesem Hintergrund ihre Pointe: das Bild ist als unrechtes Sein nur der Vor-Schein des wahren Seins oder des Urseins, der als Schein aber zugleich dieses Sein verfehlt. Die Darstellung ist, wie Novalis zugespitzt formuliert, als «Außer dem Seyn» ein «Nichtseyn[] im Seyn, um das Seyn für sich *auf gewisse Weise da*seyn zu lassen». (Ebd.)

Das bedeutet nun auch, daß dieses Gegensetzen von Sein und Nichtsein nicht auf das Sein selbst zurückzurechnen ist und etwa dessen Modifikation darstellt; da an dem unmittelbaren, relatlosen Sein jeder Begriff gleichsam abprallt (Novalis sagt: er «haftet» nicht an ihm), muß sich die Reflexion die Entgegensetzung und damit das Nichtsein zurechnen. Die Reflexion selbst, in der das Sein und dessen relatlose Identität und damit auch das Gefühl verfehlt wird, ist also die Kraft der Entgegensetzung, welche darin gleichwohl – wenn auch nur im Modus des Scheins, des unrechten Seins und des Nichtseins – sich auf das ursprüngliche Sein bezieht.

Dadurch aber ist die Reflexion, wenn sie sich selbst reflektiert, in einer zweiten Reflexion auch in der Lage, ihr Verhältnis zum Sein und dem dieses Sein beglaubigenden Gefühl zu durchschauen. Damit ist die Figur des «Ordo inversus» bezeichnet, in der das Bild des Seins als *Spiegelbild* gedeutet wird, welches eine Verkehrung des Dargestellten bedeutet und nicht dessen vollkommenes Abbild: «Das Bild an und für sich ist […] die verkehrte Oberfläche des Gegenstandes – unsre Beschreibung des Bildes wird aber […] wieder rechts ausfallen, wenn jene im Verhältniß zum Gegenstande links ist». (NS 2, 142) Die Reflexion der Reflexion ist demnach als eine Art Spiegelkabinett vorzustellen. Halte ich einen Spiegel vor das erste Spiegelbild, so hebt sich in diesem zweiten Spiegelbild die Verkehrung der Seiten wieder auf.[14] Es müsse, so Hardenberg, die Wahrheit erkannt werden, daß «alles durch Reflexion Dargestellte nach den Regeln der Reflexion dargestellt ist und von diesen abstrahirt werden muß um das Entgegengesezte zu entdecken». (NS 2, 116) Die grundlegende Verkehrung besteht nach Hardenberg darin, daß das Bewußtsein von sich als einem Beschränkten ausgehen muß, wodurch es so scheint, als schreite es durch das Gefühl «vom Beschränkten zum Unbeschränkten» fort, «ohnerachtet das Gefühl, *abstract* genommen, ein Schreiten des Unbeschränkten zum Beschränkten ist» (NS 2, 114).

Näher stellt Hardenberg diesen Prozeß so vor, daß das Gefühl der Reflexion den Stoff gibt, also, wie oben bemerkt, das «Was» oder das «Seyn». Die

14 Cf. Manfred Frank et Gerhard Kurz: «Ordo inversus. Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka». In: H. Anton et al. (edd): Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel. Heidelberg 1977, 75–95.

Form dagegen liegt in der Reflexion, und in der Verknüpfung von Gefühl und Reflexion stellt letztere die Form gleichsam im Gefühl dar, sofern sie erst durch das Gefühl über einen Stoff für ihre Form verfügt. Umgekehrt aber ist es nicht möglich, die «reine Form des Gefühls […] darzustellen», denn: «Es ist nur Eins» (NS 2, 116). Erst in der Reflexion und durch die Reflexion tritt das Gefühl in Stoff und Form auseinander. Es gibt der Reflexion den Stoff für die intellektuelle Anschauung, und diese Anschauung, und nicht etwa das Gefühl, ist jetzt der Stoff der Reflexion. Die Reflexion trennt sie aber wieder in ihre Elemente, das Gefühl und die Reflexion, um sie zu einer Reflexions-Synthese zu bringen, der «Filosofie, oder eines gedachten, systematischen Zusammenhangs zwischen Denken und Fühlen» (NS 2, 116 sq.). Den gesamten Prozeß faßt Novalis wie folgt zusammen: «scheinbares Schreiten vom Beschränkten zum Unbeschränkten – Reflexion darüber – Scheinbares Schreiten vom Unbeschränkten zum Beschränkten – Resultate dieser Reflexion – Resultate des Gefühls dieser Reflexion – Reflexion über diese Resultate nach jenen Resultaten – Gefundner Zusammenhang oder Filosofie.» (NS 2, 117)

Dieser Zusammenhang der Philosophie stellt sich dar als Wechsel der Momente des Urteils, in dem sich ihre ursprüngliche Identität manifestiert: «Die Kraft des Identischen – oder das Wesen der Thätigkeit besteht im Wechseln» (NS 2, 219). Der Wechsel oszilliert gleichsam um die unerreichbare, wissensmäßig nicht darstellbare Identität, aber er erreicht sie nicht, sondern bleibt eine «Wechselherrschaft» bzw. «*Hin* und *her* Direction» (NS 2, 116 sq.). Bezogen auf das Ich wechseln Subjekt, d. h. reflektierendes Ich, und Objekt, d. h. gefühltes Ich*sein,* ständig und unabschließbar die Positionen: «In der Reflexion, als aus beyden entstanden ist ein unaufhörlicher Wechsel – oder ein unendlicher Wechsel – […] also ist das Ich bald Object bald Subject – Reflexion und Object sind Accidenzen – Ich ist das Eine, was sie ausmachen – und da die Reflexion nur im Entgegensetzen besteht so sezt sie unaufhörlich entgegen.» (NS 2, 295 sq.)

Das unendliche Wechseln zeigt «ein ewiges Bedürfniß nach einem absoluten Grunde» an, «das doch nur relativ gestillt werden könnte» (NS 2, 269). Novalis fand hierfür in dem ersten der «Blüthenstaub-Fragmente» (1797) seine bekannte Formel: «Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge.» (NS 2, 413) Diesem Bedürfnis nach einem absoluten Grund steht das erwähnte Bedürfnis der Philosophie als eines gedachten, systematischen Zusammenhangs von Fühlen und Denken entgegen. Das letztere Bedürfnis ist nur zu realisieren, wenn ersteres durch einen Akt freiwilliger Entsagung aufgegeben wird: «Durch das freywillige Entsagen des Absoluten entsteht die unendlich freye Thätigkeit in uns – das Einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann und was wir nur durch unsre Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, finden.» (NS 2, 269 sq.) Die «Höchste *Darstellung* des Unbegreiflichen», so

Novalis, sei «Synthese – Vereinigung des Unvereinbaren – Setzen des Widerspruchs, als Nichtwiderspruchs.»[15]

Novalis äußert dies im Zusammenhang mit der Aufgabe einer systematischen Deduktion der Kategorien. Diese rekurriert nicht mehr auf die unmittelbare Gewißheit eines obersten Grundsatzes, sondern begründet sich in der Reflexion des *Verhältnisses* von Entgegensetzung und Reflexion einerseits, Gefühl, Identität und Unmittelbarkeit andererseits. Beide Seiten bedingen sich wechselseitig, und erst im Ergebnis dieser «Wechselherrschaft» entsteht die «intellectuale Anschauung», welche die Widersprechenden als Nichtwidersprechende zusammenhält und damit der Philosophie «das Unwandelbare, Feste zu einem Anhalten, was sie suchte» auch gibt (NS 2, 116). Der oberste Grundsatz der Philosophie ist daher «Eine Art von Wechselbestimmungssatz, ein reines Associationsgesetz […] – ein hypothetischer Satz» (NS 2, 177). Novalis nennt dies auch «ein absolutes Postulat. Alles Suchen nach *Einem Princip* wär also wie ein Versuch die Quadratur des Zirkels zu finden. /Perpetuum mobile. Stein der Weisen/.» (NS 2, 270)

Novalis fügt hinzu, das Streben nach dem «absoluten Gegenstand» gehöre der Vernunft an, von welcher der «durch die Einbildungskraft ausgedehnte Verstand» zu unterscheiden sei: «Filosofie […] entsteht demnach durch *Unterbrechung* des Triebes nach Erkenntniß des Grundes […] Abstraction von dem absoluten Grunde, und Geltendmachung des eigentlichen absoluten Grundes der Freyheit durch Verknüpfung *(Verganzung)* des Zu Erklärenden / zu einem Ganzen.» Hier wird deutlich, daß Hardenberg auf Kants transzendentale Dialektik und deren Streben nach einem Unbedingten rekurriert; wie bei Kant wird dieses Streben zurückgeworfen auf den Verstand, der sich im Unterschied zu den Vernunftschlüssen logisch an die Form des Urteils hält, dessen Relate für Hardenberg gleichsam im Wechsel um das «ist» der Kopula (im doppelten Sinne des Seins und der Identität) oszillieren.[16]

Der Verzicht auf das Absolute setzt an dessen Stelle ein Totalisieren («Verganzung») durch Synthese und «Wechselbestimmung».[17] Wenn Hardenberg

---

15 NS 2, 111. – Dieses Diktum weist auf Hegels Programmformel des Absoluten in der *Differenzschrift* voraus, die «Identität der Identität und der Nichtidentität».

16 NS 2, 270. – Während Hegel die Kopula in den Vernunftschlüssen als *medius terminus* entwickelt, bleibt die Kopula bei Novalis dem Begriff unzugänglich; sie kann als Platzhalter des schlechthin identischen Seins nur eingekreist werden.

17 Friedrich Schlegel greift diese Formel 1796 in seiner Rezension von Jacobis *Woldemar* auf, wo es heißt, es sei ein «von außen unbedingter, gegenseitig aber bedingter und sich bedingender *Wechselerweis* der Grund der Philosophie» (KFSA 2, 74). – Gegenüber Fichtes *Wissenschaftslehre* ist festzuhalten, daß die in der Grundlage des theoretischen Wissens (§ 4, C) explizierte «Synthesis durch Wechselbestimmung» (womit Fichte Kants Begriff der *Relation* übersetzt) hier zum Grundsatz der Philosophie gemacht wird, also an die Stelle des obersten Grundsatzes tritt.

dies mit der Widerspruchsproblematik verbindet, knüpft er in der Sache sowohl an Kants transzendentale Dialektik mit ihren dialektischen Oppositionen als auch an Fichtes Bestimmung der Einbildungskraft als Widerstreit an, denn die «absolute Synthese» ist für Novalis die «EinbildungsKraft qua solche» (NS 2, 168).[18] In ihr wird ein Widerspruch als Nichtwiderspruch gesetzt, der aus der Transzendentalphilosophie notwendig hervorgeht:[19] «Was Ist, muß sich zu widersprechen scheinen, insofern man es gleichsam in seine Bestandtheile auflößt, welches man doch durch die Natur des Reflexionsvermögens gleichsam gezwungen thun muß.» (NS 2, 267) Der als Nichtwiderspruch zu setzende Widerspruch ist Produkt der Reflexion auf eine unmittelbare Identität, wobei diese notwendig verletzt wird.

Dieses Verhältnis von Identität und Entgegensetzung wird unter Rückgriff auf Kants Konzept der realen Opposition als das positiver und negativer Größen reformuliert. Das, was ein «Ding» *ist*, seine *Bestimmung*, worin es mit sich identisch ist, erscheint als seine *positive Größe*; das, was es *nicht* ist und wovon es begrenzt wird, das *Unbestimmte* bzw. *Bestimmbare*, als seine *negative Größe*. Das «Ding» *ist* aber beides, positive *und* negative Größe: es ist das, was es ist, indem es nicht das ist, was es nicht ist: «Jede Negation ist Position – jede Position Negation. […] Keins ist ohne das andre erkennbar. […] Seyn drückt ein Totalverhältniß […] aus.» (NS 2, 183) Innerhalb dieses «Totalverhältnisses» ist das «Identische am Ganzen […] die besondre Bestimmung», d. h. die «Identität ist ein *subalterner* Begriff» (NS 2, 187). Ebenso ist in der «Verganzung» das «Seyn» «ein relativer Begriff» (NS 2, 219). Das «Ding» beruht daher nicht auf Identität, sondern auf dem Gegensatz: «der Gegenstand überhaupt sezt den Gegensatz überhaupt voraus.» (NS 2, 199) Wenn wir also auf der Suche nach dem Unbedingten nur Dinge finden, so sind dies keine für sich zu stellenden, mit sich identische Entitäten, sondern Relationen, die auf einem Negationsverhältnis beruhen, d. h. Gegensatzbeziehungen. Im wirklichen Erkennen schreiten wir daher auch nicht, wie Jacobi dies angenommen hatte, in identischen Urteilen fort, denn die «identischen Urtheile sind Parallelismen – Sie lehren nichts neues – auch liegt in ihnen nichts, als reine Form des Urtheils, ohne Materie» (NS 2, 247).

18 Zum Hintergrund der Widerspruchsproblematik cf. Andreas Arndt: «Widerstreit und Widerspruch. Gegensatzbeziehungen in frühromantischen Diskursen». In: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism 6 (2008), 80–100.

19 Die Transzendentalphilosophie überhaupt beruht für Novalis auf einem Widerspruch: «Sie widerspricht sich selbst, weil sie ein Widerspruch begründet – eine nothwendige Täuschung» (NS 2, 138).

3. Einbildungskraft, Poesie und «Verganzung»

Im frühromantischen Kontext verbindet sich mit dem Schweben der Einbildungskraft das Konzept einer transzendentalen Universalpoesie, wie es Friedrich Schlegel in seinem «Athenaeum»-Fragment 116 skizziert hatte. Sofern dieses Schweben bei Hardenberg als Oszillieren um ein nur negativ einzuholendes, unsagbares Absolutes – die relationslose Identität des «Seyns» – verstanden wird, wird es aber gleichsam subjektlos, als «ontologisches Strukturprinzip»[20] gedacht: «Alles Seyn, Seyn überhaupt ist nichts als Freiseyn – *Schweben* zwischen Extremen, die nothwendig zu vereinen und zu trennen sind. Aus diesem Lichtpunct des Schwebens strömt alle Realität aus – in ihm ist alles enthalten – Obj[ect] und Subject sind durch ihn, nicht er d[urch] sie. Ichheit oder productive Imaginationskraft, das *Schweben* – bestimmt, producirt die Extreme» (NS 2, 266). Als produzierend ist die Einbildungskraft die unendlich freie Tätigkeit, die in der Entsagung des einen, absoluten Grundes als das einzig mögliche Absolute für uns bestimmt wurde. «Seyn, Ich seyn, Frey seyn und Schweben sind Synonymen» (NS 2, 267). Hierbei darf, um dies nicht im Sinne subjektiver Willkür mißzuverstehen, nicht vergessen werden, daß das Schweben die erscheinende Wirklichkeit selbst ist, d. h. die Darstellung des schlechthin identischen Seins für uns.

Das Schweben zwischen den Extremen vereinigt und trennt zugleich; in ihm konstituiert sich eine Totalität auf jeweils unterschiedliche Weise immer wieder neu. Weil das Schweben oder der Wechsel die absolute Identität des Seins zwar gleichsam umkreist, aber an sie nicht heranreicht, ist ein Abschluß dieser Totalität in einem systematischen Ganzen nicht möglich. Genauer gesagt: der systematische Zusammenhang, den die Philosophie sucht, ist zwar vorhanden, strukturiert sich jedoch in der Unabschließbarkeit des Wechsels und Schwebens immer wieder neu. Von dorther ergibt sich, wie auch bei Friedrich Schlegel, eine Paradoxie des Systems: «Das eigentliche Philosophische System muß Freyheit und Unendlichkeit, oder, um es auffallend auszudrücken, Systemlosigkeit, in ein System gebracht, seyn. Nur ein solches System kann die Fehler des Systems vermeiden und weder der *Ungerechtigkeit*, noch der Anarchie bezogen [bezichtigt] werden» (NS 2, 288 sq.). Das System der Systemlosigkeit realisiert die unendlich freie Tätigkeit, als welche sich der oberste Grundsatz für uns gezeigt hatte; wie dieser ist die Systematizität des Systems ein Postulat oder eine regulative Idee, deren Funktion darin besteht, im Labyrinth der sich stetig wandelnden erscheinen-

20 Cf. Lore Hühn: «Das Schweben der Einbildungskraft. Eine frühromantische Metapher in Rücksicht auf Fichte». In: Fichte-Studien 12 (1997), 127–153; hier 145.

den Wirklichkeit eine Orientierung zu geben; Hardenberg vergleicht das System mit einem Ariadnefaden bzw. Kompaß: «Das Universalsystem der Filosofie muß, wie die Zeit seyn, Ein Faden, an dem man durch unendliche Bestimmungen laufen kann – Es muß ein System der mannichfachsten Einheit, der unendlichen Erweiterung, Compass der Freyheit seyn – weder formales noch materiales System» (NS 2, 289 sq.). Durch diese orientierende Funktion unterscheidet sich die «reine Filosofie» von allen materialen – auch ausdrücklich allen ästhetischen – und bloß formalen Systemen: «Sie erhält nur Gesetze des Orientirens und gar keinen Inhalt oder dessen Form, im gewöhnlichen Sinne» (NS 2, 290).

Nun gibt es für Hardenberg im Schweben, also im totalisierenden Verfahren der Einbildungskraft, eine eigene Grenze der Philosophie, nämlich das Leben. Die Philosophie bezieht sich auf das Sein als solches, im Grenzwert auf die «These einer absoluten Sfäre der Existenz. Dis ist das Nur Seyn – oder Chaos.» (NS 2, 106) Eine «höhere Sfäre» allerdings wäre «die zwischen Seyn und Nichtseyn – das Schweben zwischen beyden – Ein Unaussprechliches, und hier haben wir den *Begriff* von Leben. [...] Hier bleibt die Filosofie stehn und muß stehn bleiben – denn darinn besteht gerade das Leben, das es nicht begriffen werden kann.» An dieser Grenze der Philosophie setzt nun die Poesie ein: «Wie die Philosophie [...] das Ganze zum Organ des Individuums, und das Individuum zum Organ des Ganzen macht – So die Poësie, in Ansehung des *Lebens*. Das Individuum lebt im Ganzen und das Ganze im Individuum. Durch Poësie entsteht die höchste Sympathie und Coactivität, die innigste *Gemeinschaft* des Endlichen und Unendlichen.» (NS 2, 533) In diesem Sinne ist für Hardenberg «gleichsam Poësie der Schlüssel der Philosophie, ihr Zweck und ihre Bedeutung.» Die Poesie, von der hier die Rede ist, ist aber nicht jede Dichtung, sondern «transcendentale Poësie [...] aus Philosophie und Poësie gemischt.» (NS 2, 536) Es handelt sich hierbei um eine philosophisch begründete und reflektierte Poesie, die insofern nicht das Andere zur Philosophie, sondern deren integrale Fortsetzung ist: «Die Poësie ist der Held der Philosophie. Die Philosophie erhebt die Poësie zum Grundsatz. Sie lehrt uns den Werth der Poësie kennen. Philosophie ist *die Theorie* der *Poësie*. Sie zeigt uns was die Poesie sey, daß sie Eins und alles sey» (NS 2, 590 sq.).

Das Poetisieren ist aus dieser Perspektive kein Überstieg zu einem ganz Anderen, sondern eine *Praxis der Philosophie*. Der Unterschied zur gewöhnlichen (nicht-transzendentalen) Poesie besteht darin, daß sie eine Totalsynthese anstrebt. Hardenberg verdeutlicht dies im Blick auf die Elemente des Urteils (Subjekt – Kopula – Prädikat). Die Philosophie, die ja nicht material im eigentlichen Sinne operiert, sondern sich auf das schlechthin identische Sein bezieht und daraus ihre systematisierende Orientierungsleistung gewinnt, bezieht sich auf das «ist», die Kopula, während die Poesie im engeren Sinne material operiert, d. h. Subjekt(e) und Prädikat(e) zu einem ästhetischen Ganzen verbindet; die transzendentale Poesie vereinigt alle drei

Momente des Urteils und ist daher als *materiale* Praxis der Philosophie zu bestimmen: Der Philosoph gehe «von der Copula aus. Der Poët von Praedicat und Subject zugleich. Der *philosophische Poët von allen dreyen zugleich.*» (NS 3, 415)

Medium der Poesie ist für Hardenberg die Sprache, deren Theorie er in seinem «Monolog» in äußerster Verdichtung dargestellt hat (NS 2, 672 sq.).[21] Sprache, so das zentrale Theorem, ist nicht ein festgelegtes System von Zeichen zur bloßen Mitteilung des Bezeichneten, sondern sie ist, wie sich in Anlehnung an den Strukturalismus sagen ließe, arbiträr in dem Sinne, daß sie sich allein durch sich selbst, den Unterschied der Zeichen, zu einem Ganzen konstituiert. Das «Eigenthümliche der Sprache» ist, «daß sie sich blos um sich selbst bekümmert […]. Darum ist sie ein so wunderbares und fruchtbares Geheimniß, – daß wenn einer blos spricht, um zu sprechen, er gerade die herrlichsten, originellsten Wahrheiten ausspricht.» (NS 2, 672) In ihrer Selbstreferentialität, die losgelöst von den bezeichneten «Dingen» ist, entspricht sie der unendlich freien Tätigkeit, die im Verzicht auf einen absoluten Grund gewonnen wurde, und sie ist wie diese absolut, d. h. losgelöst von der Festlegung auf «Dinge». Insofern ist sie – und mit ihr die Poesie – für Hardenberg das herausragende Medium, das Schweben der Einbildungskraft einzufangen und darin zugleich (denn dieses ist ja gleichsam auch ein objektiver, ontologisch fundierter Prozeß) das Schweben der «Dinge» zu repräsentieren. In Hardenbergs Worten: «Wenn man den Leuten begreiflich machen könnte, daß es mit der Sprache wie mit den mathematischen Formeln sei Sie machen eine Welt für sich aus – Sie spielen nur mit sich selbst, drücken nichts als ihre wunderbare Natur aus, und eben darum sind sie so ausdrucksvoll – eben darum spiegelt sich in ihnen das seltsame Verhältnißspiel der Dinge. Nur durch ihre Freiheit sind sie Glieder der Natur und nur in ihren freien Bewegungen äußert sich die Weltseele und macht sie zu einem zarten Maaßstab und Grundriß der Dinge.» (NS 2, 672)

Der Vergleich mit den mathematischen Formeln macht deutlich, daß zwischen Poesie und Konstruktion ein enger Zusammenhang besteht und das Poetisieren keineswegs so etwas wie eine Flucht in die ästhetische Innerlichkeit anzeigt: «Wie man in der Mathematik durch regelmäßiges *Functionieren* der bekannten *Glieder* und Theile der ganzen Gleichung – die Unbekannten successive findet und construirt, so findet und construirt man in allen Wissenschaften – die Unbekannten, Fehlenden Glieder und Theile des Wissenschaftlichen Ganzen durch *Functionirungen* der Bekannten Glieder und Theile.» (NS 3, 92) Hieraus ergibt sich nicht nur die Forderung, daß alle Wissenschaften Mathematik werden sollen, sondern das Zahlensystem ist auch

21 Die Entstehungszeit dieses in der Handschrift nicht überlieferten Textes ist ungewiß.

«*Muster* eines ächten Sprachzeichensystems – Unsre Buchstaben sollen Zahlen, unsre Sprache Arythmetik werden.» (NS 3, 50)

Als materiale philosophische Praxis operiert die Poesie im Bereich der Reflexion oder Verkehrung. Aber auch sie hat die Kraft zur Reflexion der Reflexion, um *ordine inverso* die Wahrheit zwar nicht zu erreichen, aber doch als Bild darzustellen. Ausgezeichnetes Medium der Poesie ist für Novalis in dieser Hinsicht das Märchen, welches ja darauf basiert, Verkehrungen zu vollziehen. Er hat sich nicht nur selbst – wie z. B. im «Heinrich von Ofterdingen» – dieses Mediums virtuos bedient (NS 1, 290 sqq.; Klingsohrs Märchen), sondern es auch theoretisch als ein solches bestimmt. «Die Welt des Märchens ist die *durchausentgegengesetzte* Welt der Welt der Wahrheit (Geschichte) – und eben darum ihr so *durchaus ähnlich* – wie das *Chaos* der *vollendeten Schöpfung*.» (NS 3, 281) Das Märchen ist der Wahrheit im Wortsinne *durchausentgegengesetzt*, d. h. es ist nur *durch* und *aus* ihr, vollzieht aber eine Verkehrung und bringt damit die Wahrheit ans Licht. Das Märchen ist *imitation par opposition*, das seinen Gegenstand bis zur Kenntlichkeit verzerrt. In bezug auf die Parallelisierung von Wahrheit und Geschichte rekurriert Hardenberg auf Rousseaus Konstruktion eines Naturzustandes. Wie Rousseau den *status naturalis* durch das methodische Negieren der über ihn gelagerten Zivilisationsschichten freilegen wollte, versucht Novalis in der Auflösung gesellschaftlich-politischer Zusammenhänge einen universellen *status naturalis* freizulegen, das Chaos als Zeit vor der menschlich-geschichtlichen Welt, der Welt der Gegensätze und Hierarchien, die er mit dem Begriff des Staates identifiziert. Dies ist die «Zeit der allgemeinen Anarchie – Gesezlosigkeit – Freyheit – der *Naturstand* der *Natur* – die Zeit vor der *Welt* (Staat.) Diese Zeit vor der Welt liefert gleichsam die zerstreuten Züge der *Zeit nach der Welt* – wie der Naturstand ein *sonderbares Bild* des ewigen Reichs ist. […] In der *künftigen* Welt ist alles, wie in der *ehemaligen* Welt – und *doch alles ganz Anders*. Die *künftige* Welt ist das *Vernünftige Chaos* – das Chaos, das sich selbst durchdrang – in sich und außer sich ist – *Chaos*^{2} oder ∞» (NS 3, 280 sq.).

Das Märchen ist für Hardenberg Inbegriff der Romantik und des Romantisierens; es bezeichnet auch den «Romantische[n] Geist der neuern Romane. Meister. Werther» (NS 3, 280). Romantisieren aber heißt gerade, das Individuelle zu universalisieren; es ist daher eine Bezeichnung für die poetische Konstruktion der Totalität: «Romantik. Absolutisierung – Universalisierung – *Classification* des individuellen Moments, der individuellen Situation etc. ist das eigentliche Wesen des *Romantisirens*. vid. *Meister. Mährchen*.» (NS 3, 256) Die romantisierende Transzendentalpoesie ist das Reflexionsmedium der «Verganzung».

Der theoretischen Praxis des Poetisierens bzw. Romantisierens steht dabei eine im sittlich-gesellschaftlichen Bereich vollzogene totalisierende Praxis der «Moralisierung» zur Seite. Ihr Ziel ist es, die Individuen untereinander

und mit der Natur zu vergesellschaften: «Die individuelle Seele soll mit der Weltseele übereinstimmend werden» (NS 2, 643). Dies schließt insbesondre auch das menschliche Naturverhältnis mit ein: «Die Natur soll moralisch werden. Wir sind ihre *Erzieher* – ihre moralischen *Tangenten* – ihre moralischen Reitze.» (NS 3, 252) Dieser Gedanke ist mit der biblischen *dominium-terrae*-Verheißung verknüpft: «Wir sind auf einer Mißion: zur Bildung der Erde sind wir berufen.» (NS 2, 427)

4. Enzyklopädistik und «magischer Idealismus»

Sofern die Transzendentalpoesie und mit ihr das Romantisieren als eine material gerichtete Praxis der Philosophie bestimmt werden kann, muß sie sich als materiale Durchdringung der Wissenschaften darstellen. Hiervon ist Hardenbergs Projekt einer «Enzyklopädistik» geprägt, das auf die Totalisierung der besonderen Wissenschaften aus ihnen selbst heraus gerichtet ist und nicht auf die systematische Bestimmung ihres Ortes im Gesamtzusammenhang des Wissens, wie es z. B. Fichte mit seiner «Wissenschaftslehre» versucht. Um einen solchen *material gerichteten* Durchgang durch die Wissenschaften handelt es sich bei den Aufzeichnungen zu dem zwischen September 1798 und März 1799 entstandenen «Allgemeinen Brouillon»: «Jezt will ich alle Wissenschaften speciell durchgehn – und Materialien zur Encyklopaedistik sammeln. Erst die Mathematischen – dann die Übrigen – die Philosophie, Moral etc. zulezt.» (NS 2, 279) Diese Reihenfolge spiegelt nicht nur wider, daß das Projekt aus mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien hervorging; sie signalisiert auch, daß sich die Philosophie wesentlich nachgängig zu den Wissenschaften verhält, indem sie deren besondere Gegenstände und Verfahren im Zusammenhang reflektiert.

Bei den Notizen zum «Brouillon» handelt es sich um keine Fragmentensammlung, sondern um *Materialien* zu einem Projekt. Sie enthalten eine Fülle von Zitaten und verweisen auch auf Hefte aus dem frühromantischen Freundeskreis, z. B. auf Friedrich Schlegels Hefte zur Physik. Es geht um das Durcharbeiten der Wissensbestände und auch der *systematischen* Versuche in der Philosophie: «Man studirt fremde Systeme um sein *eignes System* zu finden. Ein fremdes System ist der Reitz zu *einem Eignen*. Ich werde mir meiner eignen Philosophie, Physik etc. bewußt – indem ich von einer Fremden afficirt werde» (NS 3, 278). Die Enzyklopädistik konstituiert nicht einen Zyklus der Wissenschaften nach philosophischen Prinzipien, sondern «enthält wissenschaftliche Algeber – *Gleichungen*. Verhältnisse – Aehnlichkeiten – Gleichheiten – Wirckungen der Wissenschaften auf einander» (NS 3, 280). Sie ist nicht Wissenschaftslehre als Prinzipienlehre im Sinne Fichtes, sondern

«Wissenschaftsanatomie» (NS 3, 356) «WissenschaftsKunde» «wissenschaftliche Grammatik» oder «Compositionslehre» (NS 3, 376), «Klassification aller Wissenschaftlichen Operationen» oder «Combinationslehre der wissenschaftlichen Operationen» (NS 3, 361). Mit all diesen Formulierungen wird angezeigt, daß der Zusammenhang der Wissenschaften, um den es geht, nicht extern konstituiert werden soll: «Philosophie einer Wissenschaft entsteht durch Selbst*critik* und *Selbstsystem* der Wissenschaft.» (NS 3, 346)

Das Ziel ist es, den ganzen Umkreis der Wissenschaften auszumessen, um sie in ihrer *Totalität* zu konstruieren; es läßt sich mit einem Satz bezeichnen: *«Alle Wissenschaft ist Eine»*, wobei Hardenberg an der Durchführbarkeit selbst zweifelt: «Wenn mein Unternehmen zu groß in der Ausführung werden sollte – so geb ich nur die Methodik des Verfahrens – und Beyspiele – *den allgemeinsten Theil* und Bruchstücke aus den Besondern Theilen.» (NS 3, 356) Dieser Zweifel ergibt sich schon aus der Paradoxie des Systems, würde doch die philosophisch-poetische Einheit der Wissenschaften empirische Vollständigkeit erfordern: «Encyclopaedistik. *Universale Poëtik und vollständiges System der Poësie.* Eine Wissenschaft ist vollendet, *1.* wenn sie auf alles angewandt ist – *2.* wenn alles auf sie angewandt ist – *3.* wenn sie, als absolute Totalitaet, als Universum betrachtet – *sich selbst* als absolutes Individuum mit allen übrigen Wissenschaften und Künsten, als relativen Individuen, untergeordnet wird.» (NS 3, 272)

Die Methodik des Verfahrens, die Hardenberg vorschlägt, orientiert sich an den empiristischen Voraussetzungen des enzyklopädischen Systems, um ein idealisierendes Verfahren zu initiieren – den *magischen Idealismus*: «Wenn ihr die Gedanken nicht mittelbar (und zufällig) vernehmbar machen könnt, so macht doch umgekehrt die äußern Dinge unmittelbar (und willkührlich) vernehmbar – welches eben so viel ist, als wenn ihr die Gedanken nicht zu äußern Dingen machen könnt, so macht die äußern Dinge zu Gedanken. Könnt ihr einen Gedanken nicht zur selbständigen, sich von euch absondernden – und *nun* auch *fremd* – das heißt äußerlich vorkommenden Seele machen, so verfahrt umgekehrt mit den äußerlichen Dingen – und verwandelt sie in Gedanken. Beyde Operationen sind idealistisch. Wer sie beyde vollkommen in seiner Gewalt hat ist der *magische Idealist*.» (NS 3, 301) Die Verwandlung der äußeren Dinge in Gedanken ist Teil einer Experimentalmethode. Wie das naturwissenschaftliche Experiment Gegenstände aus ihrem unmittelbar gegebenen natürlichen Zusammenhang herausnimmt und in demgegenüber künstliche Experimentalsituationen versetzt, so können die «Dinge» qua Abstraktion in Gedankenexperimente eingestellt und den Regeln der Einbildungskraft unterworfen werden: «Ein gutes physicalisches Experiment kann zum Muster eines innern Experiments dienen und ist *selbst ein* gutes *innres* subjectives Experiment mit. (vid. Ritters Experimente.)» (NS 3, 386) «Experimentiren mit Bildern und Begriffen im Vorstellungs-Vermögen ganz auf eine dem physikalischen Ex-

perimentiren analoge Weise. ZusammenSetzen. Entstehn lassen – etc.» (NS 3, 443)

Das Romantisieren und Poetisieren ist demnach die gedankliche Rekombination materialer Elemente, die darauf zielt, deren inneren Zusammenhang sichtbar zu machen. Hierin wird eine Einheit von Beobachtung, Experiment und Produktion realisiert. Die *Beobachtung* zielt darauf, daß sich der Gegenstand im Experiment als das zeigt, was er seinem Gehalt nach ist, d. h.: sich selbst darstellt.[22] Sie geht auf die Reproduktion des Gegenstandes durch dessen Selbstproduktion: Naturerkenntnis ist Selbsterkenntnis der Natur. In diesem Sinne ist das Experiment hermeneutischer Natur: «Wie das Experiment die bloße Erweiterung – Zertheilung – *Vermannichfaltigung* – *Verstärckung* des Gegenstandes ist, so ist die Erklärung dasselbe vom Satze» (NS 3, 353). Die experimentelle Formveränderung des unmittelbar gegebenen (Natur-)Gegenstandes holt nur dessen inneren Gehalt ein, ohne ihn in seinem Selbst-Sein zu verletzen. In diesem Sinne ist die «ächte Experimentirkunst» überhaupt die «freye *Generationsmethode* der Wahrheit», für die Hardenberg die Bezeichnung *«Wissenschaft des thätigen Empirismus»* vorschlägt (NS 3, 445). Dieser Empirismus vereinigt die Reflexion des Beobachtenden mit der Selbstreflexion des Gegenstandes. In dieser sich mit sich selbst vermittelnden Reflexion sind Subjekt, Mittel und Gegenstand des Experimentierens austauschbare Momente geworden; in Novalis' Worten: Jede Wissenschaft und jeder einzelne Gegenstand sind «als *Werckzeug* – und Experimentalstoff zugleich» zu behandeln (NS 3, 452).

Die Magie des magischen Idealismus besteht also gleichsam darin, die Gegenstände zum Sprechen zu bringen. Der transzendentale Poet ist Zauberer und Prophet, der im Denken das Selbstdenken des Gegenstandes antizipiert. «Die Denkorgane», so Hardenberg, «sind die Weltzeugungs- und Naturgeschlechtstheile» (NS 3, 476). Sie sind dies aber nur im Rahmen des «thätigen Empirismus», in dem Idealismus und Realismus vereinigt sind: «Die wahre Philosophie ist durchaus realistischer Idealism» (NS 3, 671). Hierin eröffnet sich als ein, wenn auch nur in unendlicher Annäherung zu erreichendes Ziel die Perspektive einer vollständigen Versöhnung von Natur und Kunst (hier *auch* im Sinne des Künstlichen, d. h. des technisch Hergestellten): «Die Natur wird moralisch seyn – wenn sie aus *ächter Liebe* zur Kunst – sich der Kunst hingiebt – thut, was die Kunst will – die Kunst, wenn sie aus ächter Liebe zur Natur – für die Natur lebt, und nach der Natur arbeitet […] Sie

22 Hierin besteht der entscheidende Unterschied des Hardenbergschen Konzepts zu allen denjenigen, bei denen das Verhältnis zum Gegenstand als Entäußerung von Subjektivität – Sich-Setzen des Subjekts im Gegenstand – gefaßt wird. Walter Benjamin hat dies auf den Punkt gebracht: «Das Experiment besteht in der Evokation des Selbstbewußtseins und der Selbsterkenntnis im Beobachteten. Eine Sache beobachten heißt nur, sie zur Selbsterkenntnis zu bewegen.» (Der Begriff der Kunstkritik; oben Anm. 10, 54)

müssen in sich selbst mit dem Andern und mit sich selbst im Andern zusammentreffen. Wenn unsre Intelligenz und unsre Welt harmoniren, so sind wir *Gott gleich*» (NS 3, 253).

Hierbei handelt es sich, nicht weniger als bei dem Gedanken einer durchschlagenden Identität der Wissenschaften, um ein Ideal, das – wie die Philosophie für Hardenberg überhaupt – orientierende Funktion hat. Die Magie als «Kunst, die Sinnenwelt willkürlich zu gebrauchen» (NS 2, 546),[23] kann diese Willkür nur in Übereinstimmung mit dem Willen des Gegenstandes realisieren, wie es im Wechselverhältnis von Natur und Kunst deutlich wurde. Natur ist in dieser Hinsicht «ein encyclopaedischer systematischer Index oder Plan unsers Geistes» (NS 2, 583). Zur vollendeten Einheit mit ihr, in der wir Gott gleich wären, bedarf es aber auch des Willens Gottes: *«Gott will Götter»* (NS 2, 584). Die Aussicht auf eine nichtentfremdete, nur von Göttern bewohnte Welt, verläuft jedoch so wie die Suche nach dem Unbedingten: wir finden uns in den Entgegensetzungen der Dinge wieder. Das Romantisieren hat an seinem Ideal, der Identität, zugleich seine Grenze.

5. Romantisierungen

Hardenbergs nachgelassener Roman «Heinrich von Ofterdingen» ist auch eine Parabel dessen, was der Autor unter Romantisieren bzw. Poetisieren versteht. Heinrich, ein angehender Studiosus, erblickt im Traum die blaue Blume, die in ihm eine unaussprechliche Sehnsucht erweckt und zugleich das Wissen eines vergangenen, goldenen Zeitalters verheißt, «in dem die Tiere und Bäume und Felsen mit den Menschen gesprochen hätten.» (NS 1, 195) Der Vater versucht, Heinrich auf den Boden der Realität zurückzuholen. «In dem Alter der Welt, wo wir leben, findet der unmittelbare Verkehr mit dem Himmel nicht mehr statt […] statt jener ausdrücklichen Offenbarungen redet jetzt der heilige Geist mittelbar durch den Verstand kluger und wohlgesinnter Männer […] zu uns.» (NS 1, 198) Heinrich aber macht sich gleichwohl auf die Suche nach der blauen Blume, um seine Sehnsucht zu stillen. Im Weggehen blickt er von der Berghöhe zurück auf seine thüringische Heimat, und ihm ist, «als werde er nach langen Wanderungen

23 Cf. NS 2, 583: «Unser ganzer Körper ist schlechterdings fähig, vom Geist in beliebige Bewegung gesezt zu werden. […] Es wird vielleicht nur von ihm dann abhängen einen Stoff zu beseelen – Er wird seine Sinne zwingen ihm die Gestalt *zu produciren*, die er verlangt – und im eigentlichsten Sinn in *Seiner* Welt leben können. Dann wird er vermögend seyn sich von seinem Körper zu trennen – wenn er es für gut findet – er wird sehn hören – und fühlen – was, wie, und in welcher Verbindung er will.»

[…] in sein Vaterland zurückkommen, und als reise er daher diesem eigentlich zu.» (NS 1, 205)

Im zweiten, nur bruchstückhaft skizzierten Teil des «Heinrich von Ofterdingen» plante Novalis tatsächlich die Rückkehr des Helden in den Kreis seiner Familie, wie es bereits der in die Welt aufbrechende Heinrich geahnt hatte. Hierzu notierte Hardenberg: «Es ist die Urwelt, die goldne Zeit am Ende» (NS 1, 345).[24] Diese Welt ist aber eine Märchenwelt oder mythologische Welt. Daß die Verklärung am Ende des Romans sich als Realisierung eines Märchens darstellen sollte, macht deutlich, daß Novalis Utopie und Realität durchgehend auseinanderhält. Die goldene Zeit, das ist das «selige Land» oder «Sonnenreich», eine Anspielung auf Thomas Campanellas kommunistische Sozialutopie «Civitas solis» von 1623 (NS 1, 369). Was diesem Reich aber fehlt, ist die «Vermählung der Zeiten»: Tageszeiten, Jahreszeiten, Jugend und Alter, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sie zu holen, ist die Aufgabe, mit der der Roman schließen sollte (NS 1, 355). Es ist dies die Wiederherstellung des Wechsels, der Unterscheidung in der Einheit. Das Unendliche oder Absolute tilgt nicht die Zeit und damit auch nicht die Endlichkeit. Die Rückkehr, die Heinrich am Beginn seiner Reise als deren Ziel ahnt, hat daher eine grundsätzliche, gleichsam metaphysische Bedeutung. Die Suche nach dem Unendlichen verweist uns an die endliche Welt und damit auch an die endlichen Verstandesbegriffe zurück.

Die Poetisierung bzw. Romantisierung setzt einen auf den ersten Blick als schwärmerisch erscheinenden Utopismus frei,[25] der jedoch wieder gebrochen wird. Die goldene Zeit ist zwar Maßstab der Wertung der «Dinge», d. h. der Welt der Gegensätze, aber Utopie im strengen Sinne eines «Nirgendwo» und «Niemals» in bezug auf die Möglichkeit einer Erfüllung. Sie ist das Ziel einer unendlichen Bildung. Hierzu heißt es in den «Fichte-Studien»: «Es können goldne Zeiten erscheinen – aber sie bringen nicht das Ende der Dinge – das Ziel des Menschen ist nicht die goldne Zeit» (NS 2, 269).

Solche Brechung gilt auch für die Innerlichkeit, die vielerorts geradezu als Charakteristikum für die Philosophie und Lebensauffassung Hardenbergs gilt. In dieser Hinsicht wird immer wieder auf das «Blüthenstaub»-Fragment 16 verwiesen: «Die Fantasie setzt die künftige Welt entweder in die Höhe, oder in die Tiefe, oder in der Metempsychose zu uns. Wir träumen von Reisen durch das Weltall – ist denn das Weltall nicht *in uns*? Die Tiefen unsers Geistes kennen wir nicht. – Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg. In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten – die Vergangenheit und Zukunft. Die Außenwelt ist die Schattenwelt – Sie wirft ihren Schatten in das Lichtreich.» (NS 2, 418; Nr. 16)

24 Die Konzeption eines goldenen Zeitalters hatte Novalis von Hemsterhuis übernommen; cf. Mähl: Die Idee des goldenen Zeitalters (oben Anm. 12).
25 Cf. dazu Richard Faber: Novalis: Die Phantasie an die Macht. Stuttgart 1970.

Die Reise nach Innen ist philosophisch die Aufgabe, das Ich zu erfassen und Selbstbewußtsein auszubilden. Im Unterschied zu Fichte geht Novalis nicht von einem absoluten, unbedingten Ich aus, denn dieses ließe sich auch nur auf dem Weg einer doppelten Reflexion – *ordine inverso* – uneigentlich einholen. So ist die Reise nach innen eine unendliche, nie ans Ziel kommende Fahrt: «Die höchste Aufgabe der Bildung ist, sich seines transcendentalen Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ich's zugleich zu seyn.» (NS 2, 425) Man muß hier auf Nuancen der Formulierung achten, denn eigentlich ist damit gesagt, daß die Reise nach innen notwendig scheitert, sofern sie im Ich einen absoluten Anhalt sucht. In der Formulierung «Ich seines Ichs» liegt eine Verdoppelung des Ich, ein Sich-zum-Gegenstand-Machen des Ich. Wir haben also eine Trennung und Entgegensetzung im Ich selbst, die wir nicht überspringen können. Das Ich, das wir in uns finden, ist damit gar nicht das Unendliche, denn dieses wäre vielmehr absolute Einheit.

Tatsächlich führt die Reise nach Innen wiederum nur an einen Umkehrpunkt. Wenn ich mich des Ichs nur in der Entgegensetzung bemächtigen kann, dann hat sich mir im Inneren die Zerrissenheit und Objektivität wiederhergestellt, vor der ich nach Innen geflohen war. Die Schatten, welche die Außenwelt wirft, sind lang; sie verdunkeln das gesuchte Licht im Inneren, das sich nun als Irrlicht erweist. In der Reise nach Innen verfehlt das Bewußtsein schon immer seine Selbstbegründung in einem Selbstbewußtsein; es erfährt also wenigstens negativ, indem das Bewußtsein zu einer solchen Selbstbegründung nicht fähig ist, die Realität eines bewußtseinstranszendenten Seins. Dieses wäre das gesuchte Absolute. Es erscheint nun als Zielpunkt einer unendlichen Bildung. Bildung aber ist eine gegenständlich gerichtete Tätigkeit. Der Regreß, der Rückgang in sich, schlägt daher um in den unendlichen Progreß, in das tätige Aus-sich-Herausgehen: «Der erste Schritt wird Blick nach Innen, absondernde Beschauung unsres Selbst. Wer hier stehn bleibt, geräth nur halb. Der zweyte Schritt muß wirksamer Blick nach Außen, selbstthätige, gehaltne Beobachtung der Außenwelt seyn» (NS 2, 423). An anderer Stelle heißt es hierzu: «Der Gang der Approximazion ist aus zunehmenden Progressen und Regressen zusammengesetzt» (NS 2, 457). Der Regreß und Progreß, der unendliche Umschlag von innen nach außen und umgekehrt, folgt dem Gesetz des unendlichen Wechsels. Eine auf die Innerlichkeit fixierte Interpretation Hardenbergs verfehlt daher die zentrale Intention seiner Auffassungen.

In diesem Hinausgehen in die Welt der «Dinge» kommt ein Realismus zum Zuge, der mit der Romantik und besonders mit Novalis gewöhnlich nicht in Verbindung gebracht wird. Für den Bergbauingenieur Friedrich von Hardenberg indessen stand fest, daß Bildung keine willkürliche Gestaltung der Objektivität aus dem Ich heraus sein kann. Sie folgt vielmehr der Logik der Arbeit, die von objektiven Bedingungen wie der Beschaffenheit der Werkzeuge und der Arbeitsmaterialien abhängt. Die «Realisation von

Ideen», schreibt Novalis, «wird also keine *Decomposition*, und Umschaffung der Welt [...] seyn können, sondern es wird nur eine *Variations Operation* seyn können – Ich werde unbeschadet der Welt und ihrer Gesetze – mittelst derselben – sie für mich ordnen, einrichten und bilden können.» (NS 2, 554) Wenn das Unbedingte notwendig verfehlt wird, so sind wir in einem elementaren Sinne an die Dinge als die Bedingungen unserer Tätigkeit zurückverwiesen. Als solche Bedingungen sind die Dinge Werkzeuge: «Ding und Werckzeug ist eins – Ding ist das *Bewirckbare*. Das n Werckzeug ist das *Afficirbare*.» (NS 3, 65) Die menschliche Tätigkeit kann die Logik der Dinge nicht überspringen, sondern ist, im strikten Wortsinne, dinglich oder gegenständlich vermittelte Tätigkeit: «Alles Werckzeug ist Vehikel einer fremden Äußerung – Wircksamkeit. [...] Ich kann mit einem Werckzeug auf keine andre Weise wircksam seyn – als auf die, die ihm seine natürlichen Verhältnisse bestimmen. [...] Ich fühle mich also durch jedes bestimmte WerckZeug auf eine besondre Art von Wircksamkeit eingeschränkt [...] Jedes Werckzeug modificirt also Einerseits, die Kräfte und Gedanken des Künstlers, die es zum Stoffe leitet, und umgekehrt – die Widerstandswirckungen des Stoffs, die es zum Künstler leitet.» (NS 2, 552 sq.)

Die Bildung der Welt durch Arbeit ist eine unendliche Vermittlung von Mensch und Natur, in der sich nun aber auch das Ich selbst verändert, nämlich als soziales Ich vergesellschaftet. Ausdrücklich verweist Novalis, der im Bergbau ja schon die damals avancierteste Maschinerie vor Augen hatte, auf Kooperation und Arbeitsteilung.

Das gesuchte Ich wird damit zum überindividuellen, sozialen Ich. Mittel oder Werkzeug hierfür ist der Staat. «Er ist eine Armatur» (in Novalis' Sprachgebrauch: ein Werkzeug) «der gesammten Tätigkeit» (NS 3, 298), welcher die Arbeit gesellschaftlich organisiert: «Die zweckmäßige, *systematische* Beschäftigung der Menschenmasse» (NS 3, 313) ist sein Hauptproblem. Die Vergesellschaftung durch Arbeit schafft die Voraussetzung dafür, die Individuen zu bewußten Teilen eines Ganzen zu bilden. Das Ich, das sie in sich selbst vergeblich gesucht haben, spiegelt ihnen erst – *ordine inverso* – das Du des Gegenüber zurück: «Jedes Du ist ein Supplement zum großen Ich. Wir sind gar nicht Ich – wir können und sollen aber Ich werden. Wir sind Keime zum Ich werden. Wir sollen alles in ein Du – in ein zweytes Ich verwandeln – nur dadurch erheben wir uns selbst zum großen Ich – das *Eins* und Alles zugleich ist.» (NS 3, 314)

Das Unendliche als Ich, um das es geht, wäre demnach nicht im Inneren und auch nicht im Jenseits zu finden, sondern nur in einer vernünftigen Einheit der Menschen untereinander und mit der Natur. Für diesen Zustand, der das beschreibt, was Novalis auch das «goldene Zeitalter» nennt, gibt es zwei Ideale: das Ideal der absoluten Maschine als *Perpetuum mobile* und das Ideal des absoluten Ich als Gott: «Jede Maschine, die jezt vom Großen Perpetuo mobili lebt, soll selbst Perpetuum mobile – jeder Mensch, der jezt von Gott

und durch Gott lebt, soll selbst Gott werden.» (NS 3, 297) Die Sehnsucht nach dem Unendlichen erfüllt sich auch hier nur in der unendlichen Bildung der Welt, in der diese selbst zunehmend vernünftige Einheit gewinnt.

Für eine solche Einheit stehen auch zwei, ebenfalls vielfach gründlich mißverstandene, politische Visionen Hardenbergs: «Glauben und Liebe oder der König und die Königin» und «Die Christenheit oder Europa». Der erstgenannte Text stellt eine Fragmentsammlung dar, die 1798 in den «Jahrbüchern der Preußischen Monarchie unter der Regierung von Friedrich Wilhelm III.» erschienen war. Diese Publikation machte Aufsehen und stieß bei Hofe – der König selbst soll sie gelesen haben – auf Unverständnis und Ablehnung (NS 2, 478–482). Nach einer Friedrich Wilhelm III. zugeschriebenen Äußerung fühlte dieser sich durch die Idealisierung überfordert: «Von einem König wird mehr verlangt als er zu leisten fähig ist. Immer wird vergessen, daß er ein Mensch sei.» (NS 2, 479) Eine Fortsetzung der Publikation wurde von der Zensur unterbunden.[26]

Tatsächlich handelt es sich – insoweit hatte der König recht – um eine Idealisierung im Sinne des Romantisierens: «Die ganze Repraesentation beruht auf einem Gegenwärtig machen – des Nicht Gegenwärtigen […] Mein Glauben und Liebe beruht auf *Repraesentativen Glauben*. So die Annahme – der ewige Frieden ist schon da – Gott ist unter uns – hier ist Amerika oder Nirgends – das goldne Zeitalter ist hier – wir sind Zauberer – wir sind moralisch und so fort.» (NS 3, 421) Bereits in dem ersten, zur *Vorrede* gehörigen Fragment kündigt Hardenberg daher «eine Tropen und Räthselsprache» (NS 2, 485) an, die nur für «Eingeweihte» verständlich sein soll. Das Ziel seines Versuchs hatte Hardenberg bereits in seinen «Vermischten Bemerkungen» angedeutet; es müsse, so heißt es dort, die «künstliche, sehr zerbrechliche *Maschine*» des Staates «in ein lebendiges, autonomes Wesen» verwandelt werden – also das große Ich. Hardenberg spricht hier von einem «poëtische[n] Staat», welcher «der wahrhafte, vollkommne Staat» sei: «Je mehr Geist, und geistiger Verkehr im Staat ist, desto mehr wird er sich dem poëtischen nähern» (NS 2, 468). Hardenberg konstruiert den poetischen Staat als konstitutionelle Monarchie, in der das Volk Eins ist mit dem Willen des Monarchen: «Die Konstitution der Monarchie ist der Charakter des Regenten. Ihre Garantie ist sein Wille.» (NS 2, 468) Damit ist jedoch nicht der Verzicht auf eine Konstitution gemeint, sondern deren Symbolisierung im «mystischen Souverän»: «Ein wahrhaftes Königspaar ist für den ganzen Menschen, was eine Constitution für den bloßen Verstand ist. […] Was ist ein Gesetz, wenn es nicht Ausdruck des Willens einer geliebten, achtungswehrten Person ist? Bedarf der mystische Souverain nicht, wie jede Idee, eines Symbols, und

26 Die konservative Aneignung Novalis' erfolgte durch Adam Müller; cf. auch Andreas Groh: Die Gesellschaftskritik der Politischen Romantik. Bochum 2004, Kap. V.

welches Symbol ist würdiger und passender, als ein liebenswürdiger trefflicher Mensch?» (NS 2, 487) Als Symbol einer Idee repräsentiert der König im Grunde das Ziel einer uneingeschränkten Volksherrschaft: «Alle Menschen sollen thronfähig werden. Das Erziehungsmittel zu diesem fernen Ziel ist ein König. Er assimilirt sich allmählich die Masse seiner Unterthanen.» (NS 2, 489) Der Regent ist Künstler, der den Staat poetisiert: «Der Regent führt ein unendlich mannichfaltiges Schauspiel auf, wo Bühne und Parterre, Schauspieler und Zuschauer Eins sind, und er selbst Poet, Director und Held des Stücks zugleich ist.» (NS 2, 498)

Nicht weniger provokativ war Novalis' Rede «Die Christenheit oder Europa», die schon im Vorfeld der geplanten Publikation so heftige Kontroversen auslöste, daß diese schließlich unterblieb.[27] Der Zusammenhang mit «Glauben und Liebe» ist offenkundig und wird auch im Text hergestellt: im Verlust der «ächtkatholischen oder ächt christlichen Zeiten» (NS 3, 509), die Hardenberg idealisierend beschwört, ohne sie im historischen Mittelalter genau zu verorten – ein Hinweis auf das idealisierende Verfahren – fällt «Glauben und Liebe ab, und macht den derben Früchten, Wissen und Haben Platz.» (NS 3, 510) Erzählt wird die Geschichte des Verlustes einer Einheit, der geeinten – katholischen – Christenheit, und ihrer Wiedergewinnung, der «Zeit der Auferstehung», die – schon dies sollte an kurzsichtigen konservativen Vereinnahmungen zweifeln lassen – mit der Französischen Revolution beginnt, denn: «Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion» (NS 3, 517). Die künftige Welt ist, getreu der Theorie der Poetisierung und Moralisierung, das vernünftige Chaos, welches – mit Kant gesprochen – dem ewigen Frieden den Boden bereitet (cf. NS 3, 524). Die intellektuelle Avantgarde des neuen Zeitalters sind die Transzendentalphilosophen und besonders die Frühromantiker (NS 3, 519), und als Verkünder der neuen Religion wird Schleiermacher mit seinen «Reden» benannt: «Er hat einen neuen Schleier für die Heilige gemacht, der ihren himmlischen Gliederbau anschmiegend verräth, und doch sie züchtiger, als ein Andrer verhüllt.» (NS 3, 521) Um eine Wiederherstellung des Katholizismus und kirchlicher Hierarchien kann es daher nicht gehen, eher um eine Erneuerung des Protestantismus im Sinne des allgemeinen Priestertums. Die politisch-religiöse Idee

27 Cf. Richard Samuel: «Die Form von Friedrich von Hardenbergs Abhandlung ‹Die Christenheit oder Europa›». In: A. Fuchs et al. (edd.): Stoffe, Formen und Strukturen. Studien zur deutschen Literatur. München 1962, 284–302; Wilfried Malsch: «Europa». Poetische Rede des Novalis. Deutung der französischen Revolution und Reflexion auf die Poesie der Geschichte. Stuttgart 1965; Hans-Joachim Mähl: «Utopie und Geschichte in Novalis' Rede ‹Die Christenheit oder Europa›». In: Aurora 52 (1992), 1–16; Vahidin Preljević: «Das antiteleologische Geschichtsbild in Novalis' ‹Christenheit oder Europa›». In: A. Arndt et al. (edd.): Zwischen Konfrontation und Integration. Die Logik internationaler Beziehungen bei Hegel und Kant. Berlin 2007, 147–163.

einer neuen Zeit aber bleibt, dies deutet der Schluß der Rede an, ausstehendes Ideal: «Wann und wann eher? darnach ist nicht zu fragen.» (NS 3, 524)

Hardenbergs philosophisches Denken unterläuft und enttäuscht jeden Vereinnahmungsversuch, der auf Weltflucht und Esoterik zielt. Seine Konzeption des Absoluten und Unendlichen, das wir verfehlen und dem wir entsagen müssen, hat eine kritische Funktion. Die von ihm initiierte Poetisierung bzw. Romantisierung als philosophisch geleitete Praxis negiert gewohnte Sichtweisen und Grenzziehungen, indem sie Wechsel der Perspektiven erzwingt. Aus der Spannung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen entstehen methodisch kontrollierte Verfahren, welche die organisierenden Begriffe hinter den Bilderwelten der Einbildungskraft definieren. Die Enttäuschung der Sehnsucht nach dem Unendlichen verweist uns an die Realität der «Dinge», ohne uns mit ihrem bloßen So-Sein abfinden zu lassen. Hardenbergs Positionen sind gewiß nicht frei von Ambivalenzen und, vor allem im politischen Bereich, von Naivitäten, aber sie gehören ihrem Grundzug nach dem «Zeitalter der Kritik» im Kantischen Verständnis an.

II. Friedrich Schlegel

1. Leben, Werke, Aufgaben der Forschung

Karl Wilhelm Friedrich Schlegel (seit 1815 von Schlegel; 1772–1829) war der jüngste Sohn des Generalsuperintendenten und Dichters Johann Adolf Schlegel.[28] Obwohl er schon früh als Sprachgenie galt, wurde er vom Vater zu einer Kaufmannslehre bestimmt, die er jedoch bald abbrach, um sich auf ein Studium vorzubereiten. 1790 begann er ein Jurastudium in Göttingen, wo er jedoch zusammen mit seinem Bruder August Wilhelm vor allem die Vorlesungen des Altphilologen Christian Gottlob Heyne besuchte, der seine Studien zum klassischen Altertum und seine philologische Methode maßgeblich beeinflußte. 1791 setzte Schlegel das Studium in Leipzig fort, wo er sich 1792 mit Friedrich von Hardenberg (Novalis) befreundete. Nach dem Abbruch des Studiums lebte er seit Anfang 1794 bei seiner Schwester Charlotte Ernst in Dresden, wo er sich intensiv mit dem griechischen Altertum befaßte und mit ersten Publikationen hervortrat. Nachdem Schiller ihn schon 1795 eingeladen hatte, als Mitarbeiter der «Horen» nach Jena zu kommen, zog Friedrich Schlegel 1796 zu seinem Bruder August Wilhelm nach Jena, wo er u. a. mit Fichte, Goethe, Herder und Wieland bekannt wurde, sich aber bald mit Schiller überwarf. Schlegel wurde Mitarbeiter an den von dem Demokraten Johann Friedrich Reichardt herausgegebenen Zeitschriften «Deutschland» und «Lyceum» sowie an dem von Niethammer (und Fichte) herausgegebenen «Philosophischen Journal». 1797 erschien der erste (und einzige) Band seines Buches «Die Griechen und Römer»; im Juli dieses Jahres siedelte er nach Berlin über, wo er seine Lebensgefährtin und spätere Frau Dorothea Veit, eine Tochter Moses Mendelssohns, kennenlernte und mit Friedrich Schleiermacher Freundschaft schloß, mit dem er von Ende Dezember 1797 bis zum Herbst 1799 in dessen Wohnung in einer «literarischen Ehe» zusammenlebte und zusammenarbeitete. In Berlin begründete Friedrich Schlegel zusammen mit seinem Bruder August Wilhelm die Programmzeitschrift der Frühromantik, das «Athenaeum» (1798–1800), und veröffent-

28 Zur Biographie cf. Ernst Behler: Friedrich Schlegel. Reinbek bei Hamburg 1996; Harro Zimmermann: Friedrich Schlegel oder Die Sehnsucht nach Deutschland. Paderborn u. a. 2009; zu Leben und Werk Klaus Peter: Friedrich Schlegel. Stuttgart 1978; Berbeli Wanning: Friedrich Schlegel zur Einführung. Hamburg 1999; Hans Eichner: «Chronologie zu Leben und Werk Friedrich Schlegels». In: S. Dietzsch et al. (edd.): Achim von Arnim und sein Kreis. Berlin etc. 2010, 1–21.

lichte sein Werk «Geschichte der Poesie der Griechen und Römer». Im Herbst 1799 zog Schlegel wieder nach Jena, das damit zum Zentrum der Frühromantik wurde. Hier lebte er zusammen mit Dorothea Veit, seinem Bruder August Wilhelm und dessen Frau Caroline sowie mit Schelling. 1800 habilitierte er sich an der dortigen Universität für Philosophie und hielt im Wintersemester 1800/1801 Vorlesungen über die Transzendentalphilosophie, in denen er seine philosophische Konzeption erstmals umfassend darlegte.[29] Nachdem der Zerfall des Jenaer Romantikerkreises – sinnfällig durch den Tod Novalis' (1801) dokumentiert – offenkundig geworden war, ging Schlegel, auch getrieben von Schulden, 1802 nach Paris, um eine neue Existenz zu finden. Hier gründete er die Zeitschrift «Europa» (1803–1805) und begann mit seinen Sanskritstudien. Im April 1804 heiratete er Dorothea und ging auf Einladung der Brüder Boisserée nach Köln, wo er Privatvorlesungen über Geschichte, Literatur und Philosophie hielt. Er näherte sich immer mehr dem Katholizismus an, zu dem er 1808, zusammen mit seiner Frau, konvertierte. Im selben Jahr veröffentlichte er sein Buch «Über die Sprache und Weisheit der Indier», in dem er der zeitgenössischen Philosophie Pantheismus vorwarf und damit indirekt auch mit seiner eigenen Vergangenheit abrechnete; dies war der Übergang zu einem Denken, das an die Stelle der historischen Kritik die Offenbarung setzte, auch wenn Schlegel bemüht war, die Kontinuität seiner Bestrebungen hervorzuheben. Schlegel trat in Österreichische Dienste und wurde als Sekretär der Hof- und Staatskanzlei sowie als Legationsrat am Frankfurter Bundestag (1815) in die Restaurationspolitik gezogen. In Wien gab er die Zeitschrift «Concordia» (1820–23) heraus und vollendete 1827–1829 seine «positive» Philosophie mit den Vorlesungen zur «Philosophie des Lebens», «Philosophie der Geschichte» und zur «Philosophie der Sprache und des Wortes». Friedrich Schlegel stirbt in der Nacht vom 11. zum 12. Januar 1829 in Dresden.

Der Zugang zu Friedrich Schlegels Philosophie wird durch den Charakter seines Werkes, die Überlieferungslage, aber auch durch festsitzende (Vor-) Urteile verstellt, welche die Rezeptionsgeschichte beherrscht haben und noch beherrschen. Das Fragmentarische, zuweilen auch Widersprüchliche der Entwürfe und Schriften scheint sich einer systematisierenden Interpretation

29 Friedrich Schlegel: Neue philosophische Schriften. Ed. J. Körner. Frankfurt/M 1935; Friedrich Schlegel: Transcendentalphilosophie. Ed. M. Elsässer. Hamburg 1991; cf. auch Stephan August Winkelmanns Brief an Friedrich Carl von Savigny vom November 1800; Winkelmann gibt darin eine prägnante Zusammenfassung sowohl der bis dahin gehaltenen Vorlesungen über *Transzendentalphilosophie* als auch der gleichzeitig *publice* (also ohne Kolleggelder) gehaltenen Vorlesungen *Über die Bestimmung des Gelehrten*, von denen wir überhaupt nur aus diesem Brief sicher wissen, daß sie auch gehalten wurden (Friedrich Carl von Savigny und Stephan August Winkelmann: Briefwechsel. Ed. I. Schnack. Marburg 1984, 104 sq.) – Cf. Ernst Behler: «Friedrich Schlegels Vorlesungen über Transzendentalphilosophie Jena 1800–1801». In: PLS 2, 52–71.

weitgehend zu entziehen; ein Hauptwerk, das als organisierendes Zentrum einer solchen Rekonstruktion fungieren könnte, ist nicht vorhanden. So erscheint Friedrich Schlegels Werk als ein groß angelegtes Laboratorium für fortgesetzte, immer wieder neu ansetzende und teils auch abgebrochene Gedankenexperimente, deren Resultate weder eindeutig noch widerspruchsfrei sind. Zudem präsentiert sich dieses Werk als ein *work in progress*, in dem – trotz erkennbarer Kontinuitäten – immer wieder neue Themen und theoretische Elemente hinzutreten sowie Uminterpretationen, Verschiebungen und Brüche zu beobachten sind. Die eigenhändigen Notizen und Entwürfe sind dabei nur zu einem kleinen Teil überliefert,[30] und bei vielem von dem, was überliefert ist, handelt es sich nicht um die Originale, sondern um spätere Abschriften, deren Authentizität fraglich und die zudem mit späteren Selbstinterpretationen (und bisweilen wohl auch Selbststilisierungen) durchsetzt sind. Besonders die Anfänge des Schlegelschen Denkweges liegen dabei weitgehend im dunklen; briefliche Zeugnisse sind erst seit 1790, theoretische Aufzeichnungen vereinzelt erst seit 1794, dem Jahr, in dem auch Schlegels Publikationstätigkeit einsetzte, überliefert, in größerem Umfang dann erst seit 1796. Der Zufall der Überlieferung und mehr noch das Fehlen zureichender Editionen des Überlieferten haben mit dazu beigetragen, die theoretische Eigenständigkeit Schlegels im Diskussionsfeld der Nachkantischen Philosophie zu verdunkeln. Er tritt literarisch in Erscheinung, als Fichte die Diskussionen beherrscht, und nimmt in seinen frühen Publikationen und Aufzeichnungen auch wiederholt auf Fichte Bezug; dies hat bis heute die Auffassung genährt, Fichtes Philosophie habe auf die Formierung der frühromantischen und besonders der Friedrich Schlegelschen Philosophie *den* entscheidenden Einfluß ausgeübt.[31]

30 Nach den Recherchen der Herausgeber der KFSA sind nur 13 von 65 der Philosophie gewidmeten Hefte, die im Nachlaß vorhanden waren, noch zugänglich (cf. KFSA 18, XLVI). – Zum handschriftlichen Nachlaß cf. den Editionsbericht zu KFSA 11, XIII sqq.

31 Cf. hierzu Jure Zovko: «Kritik versus System. Ein ironisches Spiel mit Fichtes Transzendentalphilosophie». In (ders.): Friedrich Schlegel als Philosoph. Paderborn etc. 2010, 65–73; Andreas Arndt: «Fichte und die Frühromantik (F. Schlegel, Schleiermacher)». In: Fichte-Studien 35 (2010), 45–62; Bärbel Frischmann: Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. J. G. Fichte und Fr. Schlegel. Paderborn etc. 2005, 17 sqq.; zu den faktischen Beziehungen zwischen Schlegel und Fichte cf. ibid., 109 sqq. – Die Auffassung, Fichte habe «den entscheidendsten Einfluß» auf Schlegel ausgeübt, hat Rudolf Haym (Die romantische Schule. Berlin 1870, 214) kanonisiert; cf. auch z. B. Otto Rothermel: Friedrich Schlegel und Fichte. Gießen 1934; Martin Götze (Ironie und absolute Darstellung. Paderborn etc. 2001, 134) beginnt seine Rekonstruktion Schlegels – nach ca. 130 Druckseiten Text zu Kant, Fichte, Hölderlin und Novalis – willkürlich erst 1796 mit dem Verhältnis zu Fichte. – Zum Verhältnis Schlegels zu Fichte cf. auch Stefan Summerer: Wahre Sittlichkeit und ästhetische Illusion. Die Fichterezeption in den Fragmenten und Aufzeichnungen Friedrich Schlegels und Hardenbergs. Bonn 1974; Bernd Auerochs: «‹Religion in Form der Philosophie›. Friedrich Schlegels Sicht auf Fichte (1799)». In: B. Sandkaulen (ed.): System und

Aus den dargelegten Schwierigkeiten ergibt sich, daß das philosophische Projekt Friedrich Schlegels nur entwicklungsgeschichtlich rekonstruiert werden kann, wobei eine umfassende entwicklungsgeschichtliche Darstellung seiner Philosophie bis heute Desiderat ist. Die tatsächliche Bedeutung und Tragfähigkeit der mitunter nur angedeuteten Theoreme läßt sich erst dann bestimmen, wenn ihre Aufnahme und Weiterbildung in anderen Entwürfen und Schriften verfolgt und diese in einen Problemzusammenhang integriert werden. Um den Fragmenten des Schlegelschen Denkens, seiner eigenen Theorie gemäß, eine solche progressive und systematische Tendenz zu geben, ist es zweitens erforderlich, sie – unter Berücksichtigung ihres Experimentalcharakters, bei dem auch mit fehlgeschlagenen Experimenten zu rechnen ist – nach dem Grundsatz der hermeneutischen Billigkeit zu behandeln, d.h. sie nach Möglichkeit in einen systematischen Zusammenhang zu integrieren. Die Möglichkeiten und Grenzen einer solchen Systematisierung können in Auseinandersetzung mit Schlegels methodologischen Selbstreflexionen bestimmt werden, in denen er die für sein Denken konstitutive Antinomie von System und Systemlosigkeit erörtert.

Das Grundproblem jeder entwicklungsgeschichtlichen Darstellung der Schlegelschen Philosophie ist der durch die Konversion Schlegels (und seiner Frau Dorothea) zum Katholizismus sinnfällig angezeigte biographische Bruch; strittig ist, in welchem Maße und wie tiefgehend dieser auch auf das theoretische Werk durchschlägt.[32] Tatsächlich wird kaum eine Interpretation umhin können, auf der Ebene der theoretischen Mittel, mit denen Schlegel operiert, und auf der Ebene einiger Motive seines Denkens (so z.B. die begriffliche Unerkennbarkeit des Absoluten) Kontinuitäten festzustellen.[33] Auf der anderen Seite ist nicht zu leugnen, daß Schlegel in seinem Spätwerk Begriffe uminterpretiert (so etwa im Verhältnis von Verstand und Vernunft,

---

Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie. Würzburg 2006, 91–107.

32 Zur Problematik cf. Ernst Behler: Einleitung zu KFSA 8, XV; Matthias Schöning: Ironieverzicht. Friedrich Schlegels theoretische Konzepte zwischen Athenaeum und Philosophie des Lebens. Paderborn etc. 2002; dagegen vertritt Sanna Elisa Grunnet eine starke Kontinuitätsthese (Die Bewußtseinstheorie Friedrich Schlegels. Paderborn etc. 1994).

33 Schlegel selbst stilisiert das Verhältnis des Spätwerks zur kritischen Philosophie 1818 so: «Wenn ich in der ersten Epoche meiner Philosophie davon durchdrungen war, die *Philosophie müsse kritisch seyn*, – aber in einem ganz anderen und viel höheren Sinne als bei Kant, nach einer *lebendigen* Kritik des *Geistes*, so war dieses ganz richtig, diese unsere neue, geistige Kritik ist überall siegreich durchgedrungen und anerkannt worden. Was darin einzig fehlte, ist der *geistige Mittelpunkt der Erleuchtung und des Glaubens*, den ich jedoch frühzeitig anfing zu suchen.» (KFSA 19, 346, Nr.296) – Zum Problem cf. Cornelia Klinger: Der Übergang von der Frühromantik zur Spätromantik. Paderborn etc. 1990; Hermann Kurzke: «Die Wende von der Frühromantik zur Spätromantik. Fragen und Thesen». In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik 2 (1992), 165–177.

wo der Verstand nicht mehr die Realisierung des Vernunftstandpunktes bedeutet, sondern die Selbstbescheidung des Denkens vor der Offenbarung) und Positionen bezieht, die denen seiner frühromantischen Phase diametral entgegengesetzt sind. Im folgenden wird daher von einer Diskontinuität des Schlegelschen Denkweges ausgegangen.

Schwierig ist zudem auch die Gliederung der Schlegelschen Entwicklungsgeschichte im einzelnen.[34] Weitgehend einig ist sich die Forschung darin, auf die Anfänge (bis ca. Mitte 1796) die im eigentlichen Sinne frühromantische Phase bis ca. 1802 folgen zu lassen. Unklar ist dabei vor allem das Verhältnis der ersten zur zweiten Phase; hierbei geht es vor allem auch um den Einfluß Fichtes auf die Formierung der frühromantischen Philosophie. Mit Friedrich Schlegels Übersiedlung nach Paris (1802) und der anschließenden Kölner Zeit (1804 bis 1808) beginnt eine Phase des Übergangs, in der – vor allem in Paris – Motive und Positionen des Spätwerks schon ausgebildet werden, zugleich aber – teils unvermittelt – daneben auch noch die Philosophie der kritischen, frühromantischen Phase fortgesetzt wird, wie dies nicht zuletzt in der Lessing-Edition von 1804 zum Ausdruck kommt, deren Einleitungen eine Hommage an den kritischen Geist, an Fichte und an den Protestantismus enthalten.[35] Unklar ist in dieser Übergangsperiode vor allem die Abgrenzung zur Spätphase innerhalb der Kölner Zeit.[36] Spätestens mit der Übersiedlung nach Wien (1808) beginnt dann unstrittig die vom Katholizismus und politischen Konservativismus geprägte Spätphilosophie.

Das Hauptinteresse der Forschung konzentriert sich nach wie vor auf die im engeren Sinne frühromantische Phase Schlegels.[37] Das Fragmentarische und die (gewollten) Paradoxien der Texte dieser Periode machen sie anschlußfähig für ganz unterschiedliche aktualisierende Deutungen bis hin zu einem Postmoder-

---

34 Schlegel selbst hat bei der Bearbeitung seiner Notizhefte («Philosophische Lehrjahre») rückblickend verschiedene «Epochen» seiner Entwicklung konstatiert, die indes nicht immer übereinstimmen und die zum Teil nach Themen, nicht nach den philosophischen Positionen abgegrenzt sind; cf. die Einleitung zu KFSA 18. – Die hier vorgeschlagene Einteilung geht u. a. auf Hans Dierkes: Literaturgeschichte als Kritik. Untersuchungen zu Theorie und Praxis von Friedrich Schlegels frühromantischer Literaturgeschichtsschreibung. Tübingen 1980, 47 und B. Frischmann: Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus (oben Anm. 31), 20 sq. zurück.

35 Cf. F. Schlegel: Schriften zur Kritischen Philosophie. Hamburg 2007, 144–200; KFSA 3, 46–102.

36 Zu der bisher noch wenig erforschten Kölner Zeit hat jetzt Hans Dierkes in der Einleitung zu KFSA 15, 2 eine Fülle neuer Materialien vorgelegt.

37 Ein neuerer Forschungsbericht liegt nicht vor; cf. Volker Deubel: «Die Friedrich-Schlegel-Forschung 1945–1972». In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 47 (1973), 48–181; cf. die Bibliographie der Forschungsliteratur in: H. Schmidt (ed.): Quellenlexikon zur deutschen Literaturgeschichte, XXVII. Duisburg 2001, 458–484.

nismus *avant la lettre*.[38] Wieweit solche Deutungen gedeckt sind, ist angesichts des Standes der immanenten Rekonstruktion der Texte jedoch durchaus fraglich. Es fehlt nicht nur eine umfassende, alle Aspekte berücksichtigende Monographie zu Schlegels Philosophie im Ganzen, sondern auch zu seinem frühromantischen Werk. Die vorliegenden Forschungsarbeiten konzentrieren sich auf die Themen Theorie der Reflexion,[39] Hermeneutik und Kritik,[40] Ironie[41] und

38 Cf. Norbert W. Bolz: «Der Geist und die Buchstaben. Friedrich Schlegels hermeneutische Postulate». In: U. Nassen (ed.): Texthermeneutik. Aktualität, Geschichte, Kritik. Paderborn etc. 1979, 79–112. Cf. ferner die Diskussion in E. Behler et al. (edd.): Die Aktualität der Frühromantik. Paderborn etc. 1987.

39 Walter Benjamin: Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. Frankfurt/Main 1973; Winfried Menninghaus: Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion. Frankfurt/Main 1987; Claus-Artur Scheier: «Die Frühromantik als Kultur der Reflexion». In: PLS 1, 69–79.

40 Cf. Josef Körner: «Friedrich Schlegels ‹Philosophie der Philologie›». In: Logos 17 (1928), 1–72; Heinrich Nüsse: Die Sprachtheorie Friedrich Schlegels. Heidelberg 1962; Hermann Patsch: «Friedrich Schlegels ‹Philosophie der Philologie› und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik. Zur Frühgeschichte der romantischen Hermeneutik». In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 63 (1966), 434–472; Franz Norbert Mennemeier: Friedrich Schlegels Poesiebegriff dargestellt anhand der literaturkritischen Schriften. München 1971; Heinz-Dieter Weber: Friedrich Schlegels ‹Transzendentalpoesie›. Untersuchungen zum Funktionswandel der Literaturkritik im 18. Jahrhundert. München 1973; Klaus Peter: Idealismus als Kritik. Friedrich Schlegels Philosophie der unvollendeten Welt. Stuttgart etc. 1973; Hans Dierkes: Literaturgeschichte als Kritik. Untersuchungen zu Theorie und Praxis von Friedrich Schlegels frühromantischer Literaturgeschichtsschreibung. Tübingen 1980; Willy Michel: Ästhetische Hermeneutik und literarische Kritik. Friedrich Schlegels fragmentarische Entwürfe, Rezensionen, Charakteristiken und Kritiken (1795–1801). Göttingen 1982; E. Behler et al. (edd.): Die Aktualität der Frühromantik. Paderborn etc. 1987; Reinhold Rieger: Interpretation und Wissen. Zur philosophischen Begründung der Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher und ihrem geschichtlichen Hintergrund. Berlin etc. 1988; Jure Zovko: Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik. Stuttgart-Bad Cannstatt 1990; Matthias Dannenberg: Schönheit des Lebens. Eine Studie zum ‹Werden› der Kritikkonzeption Friedrich Schlegels. Würzburg 1993; Robert S. Leventhal: The Disciplines of Interpretation. Lessing, Herder, Schlegel and Hermeneutics in Germany 1750–1800. Berlin etc. 1994; Andreas Arndt: «‹Philosophie der Philologie›. Historisch-kritische Anmerkungen zur philosophischen Bestimmung von Editionen». In: Editio 11 (1997), 1–19; Eckhard Schumacher: Die Ironie der Unverständlichkeit. Frankfurt/Main 2000; Bärbel Frischmann: «Friedrich Schlegels frühromantische Kritikkonzeption und ihre Potenzierung zur ‹Kritik der Kritik›». In: Archiv für Begriffsgeschichte 43 (2001), 83–111; Manuel Bauer: Schlegel und Schleiermacher. Frühromantische Kunstkritik und Hermeneutik. Paderborn etc. 2011.

41 Ingrid Strohschneider-Kohrs: Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung. Tübingen 1960; Ernst Behler: Klassische Ironie, Romantische Ironie, Tragische Ironie. Darmstadt 1972; Ernst Behler: Ironie und literarische Moderne. Paderborn etc. 1990; Hans Dierkes: «Ironie und System. Friedrich Schlegels

Dialektik,[42] wobei diese Themenfelder zum Teil ineinander übergehen. Hierbei besteht weitgehend Einigkeit darin, daß der Theorie der Kritik zentrale Bedeutung zukommt, jedoch ergibt sich daraus (noch) keine allgemein akzeptierte integrative Theorie für alle Aspekte und Themen des frühromantischen Schlegel. Strittig ist weiterhin die Kontextualisierung der Schlegelschen Theorie.[43] Zwar wird die von der älteren Forschung zum Teil vorgenommene Akzentuierung eines Gegensatzes zur Aufklärung heute größtenteils nicht mehr vertreten, wozu auch die Wiederentdeckung der «anderen», progressiven und positiv zur Französischen Revolution eingestellten Romantik erheblich beigetragen hat,[44]

‹Philosophische Lehrjahre› (1797–1799)». In: Philosophisches Jahrbuch 97 (1990), 251–276; Guido Naschert: «Friedrich Schlegel über Wechselerweis und Ironie». In: Athenaeum. Jahrbuch für Romantik 6 (1996), 47–91 und 7 (1997), 11–37; Andreas Barth: Inverse Verkehrung der Reflexion. Ironische Textverfahren bei Friedrich Schlegel und Novalis. Heidelberg 2001; Martin Götze: Ironie und absolute Darstellung. Philosophie und Poetik in der Frühromantik. Paderborn etc. 2001.

42 Willy Michel: «‹Antithetische Synthesis›: Dialektik und Ironie bei Friedrich Schlegel». In: G. Buhr (ed.): Das Subjekt der Dichtung. Festschrift für Gerhard Kaiser. Würzburg 1990, 379–397; Andreas Arndt: «Zum Begriff der Dialektik bei Friedrich Schlegel 1796–1801». In: Archiv für Begriffsgeschichte 35 (1992), 257–274; Rüdiger Bubner: «Zur dialektischen Bedeutung romantischer Ironie». In (ders.): Innovationen des Idealismus. Göttingen 1995, 152–163; Tobias Bube: «Prosthesis. Ansätze zu einer viergliedrigen Dialektik bei Friedrich Schlegel». In: D. Winkelmann et al. (edd.): Von der ars intelligendi zur ars applicandi. Festschrift für Willy Michel zum 60. Geburtstag. München 2002, 33–59; Andreas Arndt: «‹Pragmatische Dialektik›. Frühromantische Hermeneutik und Selbstreflexion der Moderne». In: E. Hufnagel et al. (edd.): Toleranz, Pluralismus, Lebenswelt. Berlin 2004, 51–68; Andreas Arndt: «Dialektik und Hermeneutik. Perspektiven einer frühromantischen Konzeption». In: T. Rentsch (ed.): Philosophie – Geschichte und Reflexion. Dresden 2004, 65–85; Andreas Arndt: «Perspektiven frühromantischer Dialektik». In: B. Frischmann et al. (edd.): Das neue Licht der Frühromantik. Paderborn etc. 2009, 53–64.

43 Wilhelm Dilthey: Leben Schleiermachers I. Berlin 1870; Rudolf Haym: Die romantische Schule. Berlin 1870; Hermann August Korff: Geist der Goethezeit, III: Frühromantik. Leipzig 1940; Paul Kluckhohn: Das Ideengut der deutschen Romantik. Tübingen 1941; Helmut Schanze: Romantik und Aufklärung. Nürnberg 1966; H. Schanze (ed.): Die andere Romantik. Eine Dokumentation. Frankfurt/Main 1967; R. Brinkmann (ed.): Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Colloquium. Stuttgart 1978; Helmut Schanze: Friedrich Schlegel und die Kunsttheorie seiner Zeit. Darmstadt 1985; Ernst Behler: Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie, I–II. Paderborn etc. 1988–1993; Karl Heinz Bohrer: Die Kritik der Romantik. Frankfurt/Main 1989; Manfred Frank: Das Problem ‹Zeit› in der deutschen Romantik. Paderborn etc. [2]1990; Ernst Behler: Frühromantik. Berlin etc. 1992; Lothar Pikulik: Frühromantik. Epoche – Werk – Wirkung. München 1992; H. Schanze (ed.): Romantik-Handbuch. Stuttgart [2]2003.

44 Cf. besonders Schanze: Romantik und Aufklärung und: Die andere Romantik (oben Anm. 43); Ernst Behler: Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution. Paderborn etc. 1989.

und auch der Gegensatz von Frühromantik und Idealismus[45] hat in den neueren Diskussionen an Schärfe verloren. Die Versuche, Schlegels Philosophie in die Rekonstruktion der Genese der klassischen deutschen Philosophie[46] einzubeziehen, haben gezeigt, daß Schlegel frühzeitig eine Alternative zur «Grundsatzphilosophie» Reinhold-Fichtescher Prägung entwickelt,[47] jedoch ist seine genaue Stellung im frühidealistisch-frühromantischen Diskussionsgeflecht weiter umstritten. Dies betrifft vor allem die Selbständigkeit seines philosophischen Ansatzes gegenüber Fichte und Novalis sowie die Tendenz seines Projekts gegenüber Hegel.[48] Beides wird nur dann zureichend bestimmt werden können, wenn die Auseinandersetzung Schlegels mit der zeitgenössischen Philosophie auch in der Frühphase seiner Entwicklung hinreichend geklärt ist.

2. Anfänge: «Kantische Form der Philosophie» und Geschichtsdenken

Rückblickend behauptet Friedrich Schlegel, daß seit 1790, also seit seinem 18. Lebensjahr, die Metaphysik seine Hauptbeschäftigung gewesen sei;[49] biographisch ist dies die Schnittstelle zwischen seiner frühen Platon-Lektüre und dem Beginn des Studiums in Göttingen. Aufgrund der spärlichen Zeugnisse läßt sich das philosophische Lesefeld des frühen Schlegel indessen nicht vollständig erschließen.[50] Die frühen Briefe lassen einen jugendlichen Skep-

45 Cf. aber, wenn auch mit idealismuskritischer Absicht, Manfred Frank: «Unendliche Annäherung». Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt/Main 1997.

46 Programmatisch Dieter Henrich: Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795). Stuttgart 1991.

47 Cf. Manfred Frank: «‹Wechselgrundsatz›. Friedrich Schlegels philosophischer Ausgangspunkt». In: Zeitschrift für philosophische Forschung 50 (1996), 26–50; ders.: «Unendliche Annäherung» (oben Anm. 45), 858–882; Guido Naschert: «Friedrich Schlegel über Wechselerweis und Ironie». In: Athenaeum. Jahrbuch für Romantik 6 (1996), 47–91 und 7 (1997), 11–37; Birgit Rehme-Iffert: Skepsis und Enthusiasmus. Friedrich Schlegels philosophischer Grundgedanke zwischen 1796 und 1805. Würzburg 2001.

48 Während Manfred Frank generell den Gegensatz zu Hegel betont, hat Franz Norbert Mennemeier 1988 der künftigen Schlegel-Forschung die Aufgabe gestellt: «Im Denken des jungen Schlegel Vorspuren des Hegelschen Geists entdecken!» Cf. «Friedrich Schlegels frühromantisches Literatur-Programm». In: Ch. Jamme et al. (edd.): Idealismus und Aufklärung. Stuttgart 1988, 287.

49 Rudolf Zoeppritz: Aus Jacobis Nachlaß, II. Leipzig 1869, 104 sq.

50 Genannt werden u. a. Herder und Rousseau (an A. W. Schlegel, 4.–8. 6. 1791, KFSA 23, 12), Heydenreich, Bouterwek und Voltaire (an A. W. Schlegel, 21. 7. 1791, KFSA 23, 15 sq.; zu Voltaire cf. auch an A. W. Schlegel, 26. 8. 1791, ibid., 21), Jacobi (an A. W. Schlegel, 4. 7. 1792, KFSA 23, 55), ferner Garve, Shaf-

tiker erkennen, der sich von der protestantischen Frömmigkeit des Elternhauses distanzierte[51], bisweilen auch tiefste Melancholie, ausgelöst durch eine unglückliche Liebe zu Caroline Rehberg.[52] Ein Gegengewicht findet Schlegel in einem «verzehrenden Triebe nach Thätigkeit, oder wie ich ihn noch lieber nennen möchte die Sehnsucht nach dem Unendlichen».[53] In einer späteren Aufzeichnung heißt es: «Aus dem gänzlichen absoluten Skeptizismus (theoretisch und moralisch) – war das einzige, woran ich mich damals festhielt, die intellektuelle Begeisterung, als das göttlich Positive des geistigen Lebens, was demselben allein einen positiven Wert verleihen könnte; und welches ich in der Kunst und dem klassischen Altertum besonders noch in dem Ideal einer intellektuellen Freundschaft erblickte. – Diese intellektuelle Begeisterung schloß sich theils an den Enthusiasmus der Platonischen Philosophie im Wesen an; in der Form aber an die Kantische Philosophie, in Hinsicht auf die Imperative, Fiktionen.»[54]

Bei dieser Spannung von Skepsis und Enthusiasmus handelt es sich nach Schlegel keineswegs bloß um eine individualgeschichtliche Erfahrung, sondern um einen die Philosophie überhaupt strukturierenden Widerstreit; noch in der Jenaer Transzendentalphilosophie-Vorlesung (1800/01) Jena heißt es: «*Die Philosophie fängt mit Skepsis an*. Dies ist ein *durchaus negativer Zustand*. [...] Der andere *Faktor, der positive*, wird sein Enthusiasmus.»[55] Die Skepsis des jungen Schlegel orientierte sich theoretisch wohl vor allem an Voltaire, der ihm «ganz eigentlich von der Natur gebildet» zu sein schien, «um Fehler oder eigentlicher – Wiedersprüche [sic!] zu bemerken».[56] Der Enthusiasmus auf der anderen Seite orientierte sich neben Platon wohl auch an Shaftesbury, Hemsterhuis und Jacobi. In der Kantischen Philosophie konnten beide widerstreitende Tendenzen jenseits der Stimmungsschwankungen einer Individualität vereinigt und in einer streng methodischen Form aufeinander bezogen werden. Die (moralischen) «Imperative» und die «Fiktionen» (gemeint sind wohl die Postulate der reinen praktischen Vernunft) sind unbedingte Forderungen der Vernunft bzw. beziehen sich auf das Un-

---

tesbury, Salomon Maimon und Hemsterhuis (an A. W. Schlegel, 5.–28. 7. 1792, KFSA 23, 57) sowie wiederholt Schiller und Kant.

51 «Es ist gut, daß ich gegen meinen Vater Religion und gegen meine Familie Achtung heuchle, die ich nicht habe» (an A. W. Schlegel, 21.–25. 11. 1792, KFSA 23, 72).

52 Cf. Ibid., 75.

53 An A. W. Schlegel, 4. 10. 1791, KFSA 23, 24. In einer späteren Notiz heißt es dementsprechend: «Das Wesen der Philosophie besteht in der Sehnsucht nach dem Unendlichen» (KFSA 18, 418). Rückblickend bezeichnete Schlegel diese Sehnsucht auch als «unwiderstehliches innres Geistesbedürfniß zu Spekulazion» (an Ch. G. Heyne, 24. 2. 1797, KFSA 23, 347).

54 Aus einem noch unveröffentlichten Heft *Studien des Altertums*; zitiert in Ernst Behlers *Einleitung* zu KFSA 1, XCI.

55 KFSA 12, 4; cf. Rehme-Iffert: Skepsis und Enthusiasmus (oben Anm. 47).

56 An A. W. Schlegel, 26. 8. 1791, KFSA 23, 21.

bedingte, aber innerhalb eines theoretischen Rahmens, der grundsätzlich die Möglichkeit einer objektiv gültigen Erkenntnis des Unbedingten bestreitet. Der Kantische Kritizismus vereinigt somit beide Faktoren, um die es Schlegel geht: einen methodisch geleiteten Skeptizismus und den spekulativen Ausgriff auf das Unendliche bzw. Unbedingte.[57]

Die zentrale Bedeutung der Kantischen Philosophie für Schlegels philosophische Anfänge ist – offenbar auch aufgrund der durch die überlieferten Schriften und Entwürfe begünstigten Auffassung, Fichte habe (neben Platon) den entscheidenden Einfluß ausgeübt – bisher von der Forschung kaum angemessen gewürdigt worden.[58] Tatsächlich aber dürfte zunächst Kant – wenn auch freilich nicht im Ergebnis einer «orthodoxen» Rezeption – das organisierende Zentrum des jungen Schlegel gewesen sein. Schlegel hat sich früh mit der Kantischen Philosophie auseinandergesetzt, wobei von den drei Kritiken die «Kritik der reinen Vernunft» im Mittelpunkt stand und die «Kritik der Urteilskraft» anfangs eher auf Ablehnung stieß. «Kants Lehre», so hatte Schlegel schon 1793 an den Bruder August Wilhelm geschrieben, «war die erste so ich etwas verstand, und ist die einzige, aus der ich noch viel zu lernen hoffe» (KFSA 23, 140); im Winter 1793/94 plante er, mit Vorlesungen über Kant aufzutreten (KFSA 23, 188), und kündigte dem Bruder Anfang 1795 eine «Ergänzung, Berichtigung und Vollendung der Kantischen Philosophie» an (KFSA 23, 226). Auch, wenn diese Pläne nicht realisiert wurden, so wissen wir doch, daß Schlegel als das systematische Zentrum der Kantischen Kritik der reinen Vernunft die transzendentale Dialektik ansah.[59] Schlegels Kritik bezieht sich nach dem zitierten Brief vor allem auf «die intelligible Freiheit», den «regulative[n] Gebrauch der Ideen überhaupt, die reine Gesetzmäßigkeit als Triebfeder des Willens u. s. w.» (KFSA 23, 140 sq.). Offenbar hat er damit die Trennung von Freiheit und Notwendigkeit, intelligibler und sinnlicher Welt im Blick. Im weiteren heißt es: «Ich sagte, daß ich an dem Daseyn einer Critik der Urteilskraft zweifelte, das will sagen, die Critik der reinen Vernunft ist ewig, weil ihre Irrthümer wesentlich nothwendig sind. Den Streit über die Allgemeingültigkeit des Schönen halte ich aber für zufällig», denn die Urteilskraft überhaupt sei «kein ewiger Zweig des Vorstellungsvermögens, sondern eine ganz bestimmte Tätigkeit des Verstandes», welche auf «die Erscheinung mit allen Besonderheiten» gehe (KFSA 23, 141 sq.). Wie das vergiftete Lob, die

57 In einem Brief an A. W. Schlegel vom 11. 2. 1792 (KFSA 23, 44) findet sich die gegen Schiller gerichtete Bemerkung, dieser scheine «Kant einseitig gefaßt zu haben […], nehmlich nur von der rationalen Seite»; dies belegt, daß Schlegel Kant durchaus mit dem in Verbindung bringen konnte, was er «Enthusiasmus» nennt.

58 Haym: Die romantische Schule (oben Anm. 31), 214, bemerkt zwar, daß Schlegel auch unter dem Einfluß Kants stehe, begrenzt diesen aber auf den Bereich des Ästhetischen.

59 Cf. die Notiz in dem Heft «Form der Kantischen Philosophie» (KFSA 18, 67, Heft II, Nr. 468): «Offenbar müßte (in der Diaskeuase) die Dialektik der Analytik vorangehn; so würde alles viel deutlicher werden.»

Irrtümer der KrV seien notwendig, zu verstehen sei, erschließt sich aus dem Kontext leider nicht. Deutlich wird jedoch, daß Schlegel in ihr das Zentrum der kritischen Philosophie sieht.

Seine eigene Position formuliert Schlegel in einer «Rhapsodie», welche Vielheit (Leben), Einheit (Kraft) und Allheit (Gott) in Beziehung setzt: «Wir trachten nach drey Dingen, nehmlich Vielheit, Einheit und Allheit: in Deiner Sprache, Leben, Kraft, Gott. Nur die Vermählung Aller erzeugt menschliches Daseyn; die strenge Absonderung ist nur Werk des Verstandes […] Ein Mensch hat soviel Werth als Daseyn, d. h. als Leben, Kraft und Gott in ihm ist. […] Dieser Maaßstab gilt auch für einzelne menschliche Werke; also ein Gedicht z. B. hat so viel Werth als menschliche Lebenskraft darin ist. Dazu gehört aber auch die Richtung aller Theile auf das höchste Ziel; und was anders ist Sittlichkeit?» (KFSA 23, 143) Offenbar ist Schlegel der Ansicht, daß Kants Kritik hier Trennungen vorgenommen habe, die zu überwinden seien; vor allem kommt es ihm darauf an, das Bedingte mit dem Unbedingten (Allheit, Gott) zu verbinden. Hierbei ist Kraft die eigene Tat oder der «Wille an sich» als «Tugend», die einerseits das Leben durchdringen muß, andererseits auf den Genuß Gottes als die höchste Tugend ausgerichtet ist. In der Einheit dieser drei Bereiche realisiert sich, Schlegel zufolge, die Einheit von Verstand und Vernunft und darin auch die «Sittlichkeit» (KFSA 23, 142). Daß das Unbedingte hier als Allheit firmiert, verweist – ebenso wie der Gedanke der Inhärenz des Endlichen im Unendlichen – auf einen, wohl durch Jacobi vermittelten, spinozistischen Hintergrund. Schlegels frühe Philosophie ist demnach, wie auch diejenige Schleiermachers – und zwar vor aller Bekanntschaft mit Fichte –, wesentlich ein Amalgam aus Kantianismus und Spinozismus, wobei der Rekurs auf die Kantische Ideenlehre bei Schlegel zugleich das platonische Element einschließt. Wichtig ist hierbei jedoch, daß Schlegel die Allheit nicht als Prinzip versteht, das deduktiv zu entfalten sei, sondern sich von der Vielheit zur Allheit bewegen will – ganz im Sinne der späteren Formel der «Totalisazion von unten herauf» (KFSA 16, 68, Nr. 84): «Daß Vielseitigkeit zur Allseitigkeit der Weg sey, ist doch einleuchtend?» (KFSA 23, 143) Ausdrücklich betont Schlegel in diesem Zusammenhang, daß Vielseitigkeit nicht System sei. Das System ist für Schlegel vielmehr die Allheit oder Gott, das Absolute oder Unbedingte, das unser (endliches) Erkennen nicht vollständig zu erschließen vermag, mit dem es aber in einer notwendigen Verbindung steht. Es ist demnach zwar nicht für sich selbst systematisch, aber notwendig systematisch gerichtet, auf ein vorgegebenes System bezogen. Die Paradoxie des Systems der Systemlosigkeit[60] hat hierin ihren Ursprung:

60 «Wer ein System hat, ist so gut geistig verloren, als wer keins hat. Man muß eben beides verbinden.» (KFSA 19, 76 sq., Nr. 346) Cf. auch das Athenaeum-Fragment 53: «Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben, und keins zu haben. Er wird sich also wohl entschließen müssen, beides zu verbinden.» (KFSA 2, 172)

«Was wir in Werken, Handlungen, und Kunstwerken *Seele* heißen (im Gedichte nenne ichs gern Herz) im Menschen Geist und sittliche Würde, in der Schöpfung Gott, – lebendigster Zusammenhang – das ist in Begriffen System. Es giebt nur Ein wirkliches System – die große Verborgene, die ewige Natur, oder die *Wahrheit*. – Aber denke Dir alle menschliche Gedanken als ein Ganzes, so leuchtet ein, daß die Wahrheit, die vollendete Einheit das nothwendige, obschon *nie* erreichbare Ziel alles Denkens ist.»[61] In dieser Auffassung gehen das Unbedingte der Kantischen transzendentalen Dialektik, das All-Eine des Spinozismus und ein aporetisch interpretierter Platon eine Verbindung ein; Platon gilt Schlegel als ein progressiver, sich selbst stets reflektierender und überbietender und in diesem Sinne nicht systematischer Denker: «Man kann die große Einheit in Platons Werken nur suchen in dem bestimmten Gange seiner Ideen, nicht in einem fertigen Satze und Resultate, das sich am Ende finde».[62]

Nachdem er schon bei der Vorbereitung auf das Universitätsstudium den Grund zu seiner klassischen Bildung gelegt hatte, widmete sich Schlegel seit Januar 1794 in Dresden ganz den Studien des klassischen Altertums und veröffentlichte seit Ende 1794 in rascher Folge eine Reihe von Aufsätzen und Abhandlungen zur griechischen Literatur, mit denen er sich einen Namen im gebildeten Deutschland machte.[63] Der theoretische Hintergrund dieser Studien ist der Streit über Antike und Moderne, der vor allem in seiner französischen Ausprägung als *Querelle des Anciens et des Modernes* zu einem Topos und zum Modell eines Epochenwandels geworden war. In Deutschland hat Johann Christoph Gottsched diesen Streit bekannt gemacht; eine eigenständige Auseinandersetzung über das Verhältnis Antike-Moderne erfolgte jedoch erst mit großer zeitlicher Verzögerung gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Den entscheidenden Anstoß hierzu hatte Johann Joachim

---

61 An A. W. Schlegel, 28. 8. 1793, KFSA 23, 129 sq.

62 Vorlesungen über die Geschichte der europäischen Literatur 1803/4; KFSA 11, 118.

63 1794, also in dem Jahr, in dem Schlegel seine klassischen Studien erst beginnt, entstehen u. a. die Abhandlungen *Von den Schulen der griechischen Poesie; – Vom ästhetischen Wert der griechischen Komödie; – Über die weiblichen Charaktere in den Griechischen Dichtern* sowie eine Abhandlung *Über die Grenzen des Schönen*. Die zuerst genannten drei Abhandlungen erschienen noch im November und Dezember 1794 in der *Berliner Monatsschrift*; die dritte im Juli 1795 ebendort und die letztgenannte 1795 in dem von Wieland herausgegebenen *Neuen teutschen Merkur*. 1795 folgte dann noch der berühmte, als romantische Programmschrift geltende Aufsatz *Über das Studium der griechischen Poesie*, der aber erst später gedruckt werden konnte. 1798, als schon das *Athenaeum* zu erscheinen begann, folgte dann noch die (fragmentarisch gebliebene) *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer*, die über den ersten Band nicht hinauskam. Zu diesem Zeitpunkt hatte Schlegel seine enge Verbindung zu Reichardt bereits gelöst; das Buch erschien bei Unger in Berlin, wo Schleiermacher auch seine *Reden über die Religion* veröffentlichen sollte. Cf. zu allen Aufsätzen KFSA 1.

Winckelmann gegeben, der eine idealisierte griechische Antike zur, wenn auch unerreichbaren, Norm für die bildenden Künste erhoben hatte.[64] Johann Gottfried Herder, der selbst die Positionen der französischen *moderni* vertrat, forderte gleichwohl eine den Bemühungen Winckelmanns adäquate Darstellung der antiken Poesie, indem er fragte, wo «der deutsche Winckelmann […] in Absicht der Dichter» sei.[65] Schlegel kannte diese Stelle und erhob sie für sich zum Programm.[66] Dabei ging es ihm nicht, wie Schiller ihm in seiner bekannten Xenie 1796 vorwerfen sollte, um eine hemmungslose «Gräkomanie»,[67] sondern schon damals um die «Vereinigung des Wesentlich-Modernen mit dem Wesentlich-Antiken».[68] In seinem Aufsatz «Über die Grenzen des Schönen» (1794) rekonstruiert Schlegel den Gegensatz von Antike und Moderne als den von natürlicher und künstlicher Bildung (KFSA 1, 34–44); erstere sei durch natürliche Einheit und Ganzheit, letztere durch Zerrissenheit oder, positiv ausgedrückt, durch eine unendliche Mannigfaltigkeit von Perspektiven charakterisiert. Tatsächlich aber schließe jede Seite des Gegensatzes die andere mit ein: «Das Vorrecht der *Natur* ist Fülle und Leben; das Vorrecht der *Kunst* ist Einheit» (KFSA 1, 38). Die natürliche Bildung ist demnach *von Anfang an* Widerstreit von Natur und

64 J.J. Winckelmann: Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst. Dresden 1755; Geschichte der Kunst des Altertums. Dresden 1764. – Peter Szondi (Poetik und Geschichtsphilosophie, I. Frankfurt/M 1974, 30) diagnostiziert den Widerspruch bei Winckelmann, «an welchem der Klassizismus scheitern wird: den Widerspruch nämlich zwischen der eingesehenen Einzigartigkeit des Griechischen und seiner postulierten Vorbildlichkeit, also Wiederholbarkeit». Hans Robert Jauß sieht den frühen Schlegel selbst in diesem Widerspruch gefangen («Schlegels und Schillers Replik auf die ‹Querelle des Anciens et des Modernes›». In: Literaturgeschichte als Provokation. Frankfurt/M 1970, 94).

65 Johann Gottfried Herder. Werke. Ed. W. Proß, II. Darmstadt 1984, 238. (Über die neuere deutsche Literatur, 1766/67).

66 Hinweise zu Aufnahme der Herder-Stelle finden sich in Briefen an August Wilhelm Schlegel vom 26. 8. 1791, KFSA 23, 21, sowie vom 4.10.91, ibid., 25.

67 Cf. Emil Staiger: Friedrich Schlegels Sieg über Schiller. Heidelberg 1981.

68 An August Wilhelm Schlegel, 27. 2. 1794 (KFSA 23, 185); der irrige Eindruck, Schlegel habe sich erst durch die Kritik Schillers dazu durchgerungen, der modernen Dichtung einen eigenständigen Wert zuzugestehen, wird durch eine Passage in der Vorrede (1797) zu der Abhandlung *Über das Studium der Griechischen Poesie* erweckt, wo es heißt: «*Schillers Abhandlung über die sentimentalen Dichter* hat außer, daß sie meine Einsicht in den Charakter der interessanten Poesie erweiterte, mir selbst über die Gränzen des Gebiets der klassischen Poesie ein neues Licht gegeben. Hätte ich sie eher gelesen, als diese Schrift dem Druck übergeben war, so würde besonders der Abschnitt von dem *Ursprunge*, und von der ursprünglichen Künstlichkeit *der modernen Poesie* ungleich weniger unvollkommen geworden sein. – Man urteilt einseitig und ungerecht, wenn man die letzten Dichter der alten Kunst wie bisher nur nach den Grundsätzen der objektiven Poesie würdigt. Die natürliche und die künstliche ästhetische Bildung greifen ineinander, und die Spätlinge der antiken Poesie sind zugleich die Vorläufer der modernen.» (KFSA 1, 209)

Kunst und ebenso die künstliche, in der die Möglichkeiten der Natur als Voraussetzung der Bildung freigesetzt werden. So könne auch die Synthese beider Epochen nur im Rückgang auf die Naturbasis und Naturseite der menschlichen Bildung gefunden werden: «Die gefundne Eintracht ist nicht sein [des Menschen] Verdienst, aber seine Tat» (KFSA 1, 44).

In Schlegels Aufsatz «Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer» (1795/96), der zu Lebzeiten ungedruckt blieb, wird dieser Gedanke auch methodisch präzisiert (KFSA 1, 621–642). Das wissenschaftliche Erkennen überhaupt sei die durchgängige Wechselwirkung zweier Gesetzmäßigkeiten: der Selbstgesetzgebung der Vernunft auf der einen Seite und der Gesetzlichkeit der Natur auf der anderen Seite. Es ist diese Wechselwirkung, die auch den Inhalt der Geschichte als Bildungsprozeß ausmacht: «Wenn die Freiheit und die Natur jede für sich Gesetzen unterworfen sind, wenn es eine Freiheit gibt […], wenn die Vorstellungen des Menschen überhaupt ein zusammenhängendes Ganzes – ein System sind, so muß auch die Wechselwirkung der Freiheit und Natur, die Geschichte notwendigen, unveränderlichen Gesetzen unterworfen sein: gibt es überhaupt eine solche Wechselwirkung, gibt es Geschichte, so muß es auch ein System notwendiger Gesetze a priori für dieselbe geben.» (KFSA 1, 630 sq.) Für Schlegel sind hier a priori zwei Modelle denkbar. Dem Autonomieanspruch der Vernunft entspreche «das *System des Kreislaufes*» (KFSA 1, 631); stelle man jedoch die Wechselwirkung in Rechnung, d. h. – wie Schlegel hier ausdrücklich betont –, daß die Natur nie von der Freiheit «vertilgt» werden könne, so entspreche dem «das *System der unendlichen Fortschreitung.*» (KFSA 1, 631)

Neben den Studien zum klassischen Altertum verfaßte Schlegel eine Reihe von kleineren Rezensionen und Aufsätzen, die sich ganz im Bereich der Moderne bewegen.[69] In seinem «Versuch über den Begriff des Republikanismus, veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden» (1796)[70] hat Schlegel sich u. a. mit Kants Theorie des Fortschritts auseinandergesetzt und die Kantische Konzeption fundamental kritisiert. Kant hatte die Ge-

69 Cf. die *Condorcet-Rezension* von 1795, den *Versuch über den Begriff des Republikanismus* (1795) (beides KFSA 7), Rezensionen von Schiller, Herder und Jacobi (1796), der Forster-Aufsatz (1797; KFSA 2), die Rezension des *Philosophischen Journals* (1797; KFSA 8) und die «Kritischen Fragmente» in der Zeitschrift *Lyceum der schönen Künste* von 1797, in denen sich die Athenaeum-Fragmente bereits ankündigen (KFSA 2). Diese Publikationen machen deutlich, daß Schlegel im Rahmen seiner Studien zum klassischen Altertum die Gegenwart nicht aus den Augen verlor und eine umfassende historische Standortbestimmung versuchte.

70 KFSA 7, 11–25. – Der Aufsatz war ursprünglich für das von Niethammer herausgegebene *Philosophische Journal* geschrieben worden, erschien jedoch wegen Meinungsverschiedenheiten über die Kritik an Kant in Reichardts Zeitschrift *Deutschland*.

währleistung des Friedens der «großen Künstlerin *Natur*»[71] anvertraut, die dem Streben der Menschen zu Hilfe komme, weil sie denselben Zweck verfolge. Die regulative Idee einer Naturabsicht begründet einen praktischen Zweck *für uns*, weil sie es uns zur Pflicht macht, «zu diesem (nicht bloß schimärischen) Zwecke hinzuarbeiten.»[72] Hiergegen wendet Schlegel ein, daß die «(gedachte) *Zweckmäßigkeit der Natur* [...] hier völlig gleichgültig» sei: «nur die (wirklichen) *notwendigen Gesetze der Erfahrung* können für einen künftigen Erfolg Gewähr leisten.» (KFSA 7, 23) Die Zweckmäßigkeit der Natur sei nicht Garant, sondern «*Mittel* der Möglichkeit [...] zur wirklichen allmählichen Herbeiführung des ewigen Friedens» (KFSA 7, 23), so daß nicht die unmittelbar vorausgesetzte Übereinstimmung der Zwecke, sondern die Relation Zweck-Mittel auch in sittlicher Absicht bestimmend wird.[73]

Geschichte ist für Schlegel kein einliniger Prozeß, wie er in seiner Rezension von Condorcets «Esquisse d'un Tableau historique des Progrès de l'Esprit humain» (1795) betont: «Das eigentliche *Problem* der Geschichte ist die Ungleichheit der Fortschritte in den verschiedenen Bestandteilen der gesamten menschlichen Bildung, besonders die große Divergenz in dem Grade der intellektuellen und der moralischen Bildung; die Rückfälle und Stillstände der Bildung, auch die kleineren partiellen; besonders aber der große, totale Rückfall der gesamten Bildung der Griechen und Römer»; von dorther stelle sich überhaupt die Frage, «ob die unendliche Perfektibilität [...] allein ein hinreichendes Prinzip der Geschichte der Menschheit sei?» (KFSA 7, 7)

Schlegels Geschichtsdenken ist wesentlicher Bestandteil seiner kritischen Philosophie; er hoffte, zum Newton der Geschichte zu werden,[74] und notierte noch 1800, er sei für die «Historie, was Goethe und Fichte für Poesie und Philosophie» (KFSA 16, 323, Nr. 819), wobei er Historie durchaus als

71 AA 8, 360 sq.

72 Ibid., 368.

73 In dem 1797 abgeschlossenen zweiten Abschnitt des *Streits der Fakultäten* hat Kant auf Schlegels Einwand reagiert, indem er die öffentlich geäußerte Denkungsart der Zuschauer der französischen Revolution als «*Geschichtszeichen*» interpretiert, weil sie ganz aufs Moralische gehe; cf. Werke. Akademie-Ausgabe., IX, 351–368. – Cf. Bernd Bräutigam: «Vergangenheitserfahrung und Zukunftserwartung. Zum Geschichtsverständnis bei Kant, Schiller und Friedrich Schlegel». In: F. Strack (ed.): Evolution des Geistes: Jena um 1800. Stuttgart 1994, 197–212. Andreas Arndt: «‹Geschichtszeichen›. Perspektiven einer Kontroverse zwischen Kant und F. Schlegel». In: Hegel-Jahrbuch 1995, Berlin 1996, 152–159.

74 In der *Condorcet-Rezension* bringt Schlegel seine Überzeugung zum Ausdruck, daß «die Geschichte der Menschheit einmal ihren *Newton* finden» werde, der in ihr «Licht, Übereinstimmung, Zusammenhang und Ordnung findet», indem er «dennoch die Tatsachen nicht verfälscht und verstümmelt, sondern rein und vollständig faßt» und auch «die scheinbaren Widersprüche nicht verschweigt»; wenn dies erreicht sei, werde man auch «in der Vorherbestimmung des künftigen Ganges der menschlichen Bildung [...] sicherer und weiter gehen können, als alle bisherigen Philosophen». (KFSA 7, 6 sq.)

Geschichtsphilosophie, als begriffene Geschichte versteht. Ob er dabei durchgängig einen subjektiven Begriff von Geschichte zugrunde legt,[75] ist strittig.[76] Insgesamt ist Schlegels Geschichtsdenken noch wenig erforscht.[77] Aus den nachgelassenen Aufzeichnungen – v.a. in den «Philosophischen Lehrjahren» und den «Fragmenten zur Poesie und Literatur» – wird deutlich, daß Schlegel seine historischen Studien umfassend reflektierte und besonders in seiner «Philosophie der Philologie» eine Methodologie der Historik zu entwickeln versuchte.

3. Entfaltung der kritischen Philosophie: Dialektik, Hermeneutik und Kritik

Seit dem Sommer 1795 tritt Fichte verstärkt in Schlegels Blickfeld,[78] wobei Kant weiterhin als Bezugspunkt fungiert: «seit durch Fichte das Fundament der kritischen Philosophie entdeckt worden ist, gibt es ein sichres Prinzip, den Kantischen Grundriß der praktischen Philosophie zu berichtigen, zu ergänzen und auszuführen».[79] Dadurch, daß «das Ich ein Nicht-Ich notwendig setzt», werde deutlich, daß «in der Zeit die Freiheit nicht ohne Natur d.h. Schranken sein kann»,[80] d.h. die «Wissenschaftslehre» erlaubt es für Schlegel, das (moralische) Reich der Freiheit mit der Natur geschichtlich zu vermitteln, wie er es in seinen historischen Studien gefordert hatte. Zudem gilt ihm Fichte mit dem Ausgang bei der tätigen Subjektivität nun als Korrektiv

75 Walter Jaeschke: «Die durchaus richtige Bestimmung des Begriffs. Zum Geschichtsdenken des frühren Friedrich Schlegel». In: Das neue Licht der Frühromantik (oben Anm. 42), 97–110.

76 Andreas Arndt: «Naturgesetze der menschlichen Bildung. Zum geschichtsphilosophischen Programm der Frühromantik». In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48 (2000), 97–105; ders.: «Prophet und Engel der Geschichte. Historische Dialektik bei Schlegel und Benjamin». In: J. Rohbeck et al. (edd.): Geschichtsphilosophie und Kulturkritik. Darmstadt 2003, 75–88.

77 Gerda Heinrich (Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühromantik. Friedrich Schlegel und Novalis. Berlin 1976) interpretiert die Frühromantik als ambivalente «kleinbürgerliche» Position; Klaus Behrens: Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie (1794–1808). Ein Beitrag zur politischen Romantik. Tübingen 1984, benutzt ein nicht weniger problematisches, von Carl Schmitt abgezogenes Schema.

78 Unter Bezug auf die *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* bezeichnet er Fichte als den größten jetzt lebenden metaphysischen Denker, der im Unterschied zu Schiller und Humboldt Kant verdaut habe und überdies ein populärer Schriftsteller sei; cf. an A.W. Schlegel, 17.8.1795, KFSA 23, 248.

79 *Über das Studium der Griechischen Poesie* (1795/96), KFSA 1, 357 sq.

80 *Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer* (1795/96). KFSA 1, 640.

gegen die «Objektivitätswut» seiner Studien zum Klassischen Altertum;[81] umgekehrt aber fehlt Fichte in den Augen Schlegels das Element wahrhafter Objektivität, vor allem der Objektivität der Geschichte.[82] Ein zweiter, fundamentaler Kritikpunkt an Fichte betrifft die Grundsatzphilosophie, d. h. den Ausgang der «Wissenschaftslehre» von einem obersten, schlechthin unbedingten Grundsatz. In der Rezension von F. H. Jacobis Roman «Woldemar» (1796) heißt es, es sei ein «von außen unbedingter, gegenseitig aber bedingter und sich bedingender *Wechselerweis* der Grund der Philosophie» (KFSA 2, 74). Dieses Theorem, dessen Bedeutung für Schlegels Philosophie noch nicht zureichend geklärt ist,[83] bedeutet zunächst und vor allem, daß die Wechselwirkung des Bedingten in sich den Grund der Philosophie bildet und nicht ein Unbedingtes, das von dem Bedingten unterschieden wäre; vielmehr ist die Totalität der Wechselerweise von außen unbedingt und insofern selbst das Unbedingte. An die Stelle der Deduktion aus dem Unbedingten (bei Fichte: den Grundsätzen der «Wissenschaftslehre») tritt dann so etwas wie ein rückläufiges Begründen des Unbedingten aus dem Bedingten. Diese Struktur beschreibt Schlegel in seinem «Republikanismus»-Aufsatz (1796): «Alle Negationen sind Schranken einer Position, und die Deduktion ihrer [der Negationen] Gültigkeit ist der Beweis, daß die höhere Position, von welcher die durch sie limitierte Position abgeleitet ist, ohne diese Bedingung sich selbst aufheben würde.» (KFSA 7, 11 sq.) Das Bedingte beglaubigt das Bedingende, beide bedingen sich wechselseitig in einer Struktur, die Schlegel ausdrücklich als «Zirkel» beschreibt (KFSA 7, 12). Schlegel ist sich des Gegensatzes zu Fichte in dieser Frage voll bewußt: «Die Cyklisazion ist wie eine Totalisazion von unten herauf. Bey Fichte doch ein Herabsteigen.»[84]

Das Theorem des Wechselerweises verweist auf Kants Auffassung, wonach die Totalität der Bedingungen selbst das Unbedingte ist, und damit auf die transzendentale Dialektik. Diese bildet für Schlegel das Zentrum der «Kritik

81 KFSA 2, 155 (*Lyceum-Fragmente*); cf. an C. G. Körner, 21. 9. 1796, KFSA 23, 332: «Ich bin sehr fleissig gewesen, habe mich aber fast nur mit den Neuern beschäftigt. Ich treibe es mit grossem Eifer und bin in sehr unklassischen oder antiklassischen Schriftstellern vergraben. Ich war auf dem besten Wege von der Welt mich im Studium der Antiken zu petrifizieren. Doch hoffe ich, war es noch Zeit genug, um die Biegsamkeit des Geistes zu retten.»

82 Cf. an C. G. Körner, 21. 9. 1796: «*Fichte* sehe ich ziemlich oft […]. Es ist merkwürdig, wie er von allem, was er nicht ist, so ganz und gar keine Ahndung hat. – Das erstemahl, da ich ein Gespräch mit ihm hatte, sagte er mir: er wolle lieber Erbsen zählen, als Geschichte studieren. Ueberhaupt ist er wohl in jeder Wissenschaft schwach und fremd, die ein Objekt hat.» (KFSA 23, 333)

83 Gegen Tendenzen, es als einen Schlüssel zu und damit als Quasi-Prinzip von Schlegels Philosophie anzusehen, cf. B. Frischmann: Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus (oben Anm. 31), 149.

84 KFSA 16, 68. Diese Methode nimmt Schlegel unabhängig von Fichte in Anspruch: «Auch die Methode der materialen Alterthumslehre erkannte ich selbst, lange ehe ich von Fichte wußte, für *cyklisch*.» (KFSA 16, 66, Nr. 62)

der reinen Vernunft»[85] und den Bezugspukt seiner eigenen Konzeption von Dialektik, deren erste Formulierung aus dem Jahr 1796 überliefert ist: «Sehr bedeutend ist der Griechische Nahme *Dialektik*. Die *ächte* Kunst, (nicht der Schein wie bey Kant), sondern die Wahrheit mitzutheilen, zu reden, gemeinschaftlich die Wahrheit zu suchen, zu *widerlegen* und zu *erreichen* (so bey Plato Gorgias – cfr. Aristoteles); ist ein Theil der Philosophie oder Logik und notwendiges Organ der Philosophen.» (KFSA 18, 509, Nr. 50) Wie in Platons «Gorgias» (486e) die Gesprächsführung der «sogenannte[n] Redekunst» gegenübersteht, so steht die Dialektik dem Schein – dem rhetorischen und auch dem transzendentalen – entgegen. Schlegel begründet das affirmative Dialektik-Verständnis der nachkantischen Philosophie, indem er sie zum Organon des Findens und Mitteilens der Wahrheit macht.

Das dialektische Verfahren wird in der Stellung zu drei Grundpositionen (Schlegel nennt sie zweideutig «Abarten»; KFSA 18, 4, Nr. 6) der Philosophie profiliert: Mystizismus, Empirismus und Skeptizismus. Der Mystizismus steht für die spekulative Wissenschaft des Absoluten, die sich – isoliert – im Gegensatz gegen die «Welt» befindet, obwohl sie auf absolute Einheit zielt, wie sie in der Geschichte fortschreitend realisiert wird (KFSA 18, 6, Nr. 22.23). Eine entsprechende Tendenz zur Allheit des Wissens verfolgt auch der Empirismus, dem jedoch die Richtung auf die absolute Einheit fehlt. Der Skeptizismus schließlich, der auch als Polemik auftritt (KFSA 18, 9, Nr. 57), realisiert diese Allheit auf negative Weise: er setzt «eine unendliche Menge, eine *Allheit* von Widersprüchen» (KFSA 18, 4, Nr. 9). Diese «drei Abarten vernichten sich nicht nur gegenseitig sondern auch jede selbst» (KFSA 18, 4, Nr. 6). Der dialektische Prozeß bringt dies zum Austrag, indem er die Einseitigkeiten überwindet und Spekulation (Mystizismus) und Empirie in einem polemisch-skeptischen Verfahren der Vernichtung des Irrtums fortschreitend verbindet, wie es dann in der Jenaer Vorlesung zur «Transcendentalphilosophie» (1800/01) näher ausgeführt wird.

Das Absolute als Totalität, wie es das dialektische Verfahren setzt, ist – und insofern folgt Schlegel Kant – in seiner Identität nicht abschließend zu bestimmen und entzieht sich jeder positiven Erkenntnis: «Die Nichterkennbarkeit des Absoluten ist eine identische Trivialität.» (KFSA 18, Beilage I, Nr. 64) Indem Schlegel das Absolute zugleich setzt und als nichterkennbar qualifiziert, zitiert er die Grundfigur negativer Theologie. Das Absolute ist aber als positive Voraussetzung gesetzt, und insofern wird die Negativität affirmativ gebrochen im Horizont einer die Gegensätze versöhnenden «Sehnsucht nach dem Unendlichen».[86] Das Setzen des Absolu-

85 Cf. KFSA 18, 67: «Offenbar müßte (in der Diaskeuase) die Dialektik der Analytik vorangehn; so würde alles viel deutlicher werden.»

86 «Das Wesen der Philosophie besteht in der Sehnsucht nach dem Unendlichen» (KFSA 18, 418).

ten[87] führt, analog zu den dialektischen Oppositionen Kants, zu einem «unauflöslichen Widerstreit des Unbedingten und Bedingten»; dies nennt Schlegel Ironie (KFSA 2, 160). In der Ironie ist die Grenze des Erkennens als Grenze des Begriffs erreicht: «Eine Idee», so heißt es im «Athenaeum»-Fragment 121, «ist ein bis zur Ironie vollendeter Begriff, eine absolute Synthesis absoluter Antithesen, der stets sich selbst erzeugende Wechsel zwei streitender Gedanken.» (KFSA 2, 184) Die Ironie hat ihren Sitz demnach dort, wo das Unendliche und das Endliche in Beziehung gesetzt werden, nämlich an der Grenze des Erkennens, wo sich zeigt, daß das Höchste selbst nicht begrifflich erkannt werden kann. Die antinomische Form der Idee als höchste Erkenntnis ist die Erkenntnis der Grenze selbst, aber wir können sie – so betont Schlegel in Vorwegnahme eines später von Hegel gebrauchten Arguments – *als Grenze* nur erkennen, indem wir «auf irgend eine Weise (wenn gleich nicht erkennend)» schon immer über sie hinaus sind (KFSA 18, 521, Nr. 23). Dies geschieht, wie es im «Abschluß des Lessing-Aufsatzes» heißt, «durch Allegorie, durch Symbole», durch welche «überall der Schein des Endlichen mit der Wahrheit des Ewigen in Beziehung gesetzt und eben dadurch in sie aufgelöst wird» und «an die Stelle der Täuschung die Bedeutung tritt» (KFSA 2, 414). Schlegel definiert die Ironie daher im «Lyceum»-Fragment 42 mit einem gewagten Ausdruck auch als «logische Schönheit» (KFSA 2, 152), die den absoluten Widerspruch ästhetisch überspielt, ihn als Schein (Täuschung) entlarvt und ihm dadurch die Bedeutung seines Gegenteils gibt.

Das totalisierende Verfahren der Dialektik zielt auf eine systematische Einheit, die es im Scheitern am Absoluten aber auch verfehlt. Die frühromantische Paradoxie des Systems, die ebenso bei Friedrich von Hardenberg auftritt, gilt auch für Schlegel: «Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben, und keins zu haben. Er wird sich also wohl entschließen müssen, beides zu verbinden.» (KFSA 2, 173, Nr. 53) Diese Position ist darin begründet, daß die Totalität, die «Welt» insgesamt, als historisch prozessierend angesehen wird, d. h. als ein Ganzes, das sich unaufhörlich entwickelt und dabei umstrukturiert: «Alles System ist Historisch und umgekehrt» (KFSA 18, 85, Nr. 671). Die prozessierende Totalität vollzieht genau jene Bewegung, die Schlegel der Ironie zuschreibt, nämlich den «steten Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung» (KFSA 2, 172, Nr. 51). Diese Bewegung gilt nach Schlegel allgemein, weil im letzten auch das Ganze als lebendiges Individuum aufzufassen sei: «Sind nicht alle Systeme Individuen, wie alle Individuen auch wenigstens im Keime und der Tendenz nach Systeme? Ist nicht alle reale Einheit historisch?» (KFSA 2, 205, Nr. 242)

87 Das ‹Setzen› des Absoluten ist nach Walter Benjamin eine Konstitution des Absoluten durch die Reflexion, die sich damit ein Medium schafft, um Kontinuitäten bzw. Identitäten zu reflektieren. Cf. Benjamin: Der Begriff der Kunstkritik (oben Anm. 39), 32.; Menninghaus: Unendliche Verdopplung (oben Anm. 39).

Der damit bezeichnete Prozeß steht im Mittelpunkt der seit 1797 skizzierten «Philosophie der Philologie»[88] als «Theorie der historischen Kritik» (KFSA 16, 35, Nr. 9), aus der die «ganze Philosophie der Historie» «postulirt und *deducirt* werden können» müsse (KFSA 16, 47, Nr. 143). Es geht um einen hermeneutisch-kritischen Prozeß, der beim historisch bedingten Einzelnen einsetzt und von ihm aus das geschichtliche Ganze erfaßt; er ist daher «wie eine Totalisazion von unten herauf» (KFSA 16, 68, 84). Sie setzt beim historisch bedingten Einzelnen ein, wodurch die *Philologie* zunächst *Mikrologie* ist.[89] Indem mit kritischen Verfahren die historischen Bedingungen des Verstehensprozesses ins Spiel kommen, erweitert sie sich aufgrund der inneren Logik dieses Prozesses selbst[90] schrittweise zu einer Enzyklopädie,[91] welche die Geschichte überhaupt zum Gegenstand hat.[92] Die «vollendete, absolute Philologie», wie Schlegel sie nennt, *«annihilirt»*[93] sich schließlich selbst und geht in Philosophie über.

Schlegel spricht in diesem Zusammenhang von einem «Streben nach einem *absoluten* Verstehen» (KFSA 16, 71, Nr. 120) und einem «philologischen Absoluten»,[94] womit die praktische Unendlichkeit von Bedingungen gemeint ist, auf die «auch das kleinste Philologem [...] nach unendlich vielen Seiten in unendlich vielen Richtungen [...] bezogen» (KFSA 16, 67, Nr. 79) werden könne. Das philologische Absolute verdichtet sich im *Werk*, welches durch die Spannung von Geist und Buchstabe charakterisiert ist. Der kritische «*Sinn*» des Philologen (bzw. der Charakter oder das Wesen des Werkes selbst) steht, Schlegel zufolge, «in der Mitte zwischen Geist und Buchstaben» und stelle deren «Einheit», «Beziehung» bzw. «Zusammenhang» her (KFSA 16, 132, Nr. 567). Auf diese Weise vermittelt der Sinn zwischen der, bezogen auf die Genese des Werkes, mehr objektiven, nicht willkürlichen Seite des Geistes einerseits und der mehr subjektiven, «absichtlichen» Seite des Buch-

88 KFSA 16, 35–81 (*Zur Philologie I und II*).

89 «Nothwendige *Mikrologie* des φλ[Philologen]» (KFSA 16, 47, Nr. 146); «Jedes φμ[Philologem] bezieht sich auf eine *unermeßliche* Menge von bedingten, ja oft höchst mikrologischen Kenntnissen» (ibid., 67, Nr. 77).

90 «Das kleinste φλμ[Philologem] ist encyclopaedischer Art und kann nur von einem Polyhistor beantwortet werden» (ibid., 65, Nr. 60).

91 Cf. ibid., 46, Nr. 139, wo die Enzyklopädie als Produkt der historischen Philologie angesprochen wird. Ibid., 65, Nr. 59 betont Schlegel den etymologischen Zusammenhang von Zyklus und Enzyklopädie im Blick auf die Philologie («Verhältniß und Verwandtschaft der cyclischen Methode und der φλ[Philologie], die in dem Wort εγκυπλοπαιδια liegt»).

92 «Die Wissenschaft die aus der φλ[Philologie] entspringt heißt *Historie*» (ibid., 67, Nr. 75); «*Der Zweck der Philologie ist die Historie*» (ibid., 37, Nr. 27).

93 Ibid., 48, Nr. 158; cf. 47, Nr. 143: «Die ganze φσ[Philosophie] der Historie muß aus der φσ[Philosophie] der φλ[Philologie] postulirt und *deducirt* werden können.»

94 Cf. ibid., 67, Nr. 77 und 79.

stabens andererseits.[95] «Kritik», so heißt es programmatisch, «ist eigentlich nichts als Vergleichung des Geistes und des Buchstabens eines Werks, welches als [Unendliches] als Absolutum und Individuum behandelt wird» (KFSA 16, 168, Nr. 992); es sei «absolute Individualität» (KFSA 16, 122, Nr. 441), nämlich «die bestimmte Einheit und Ganzheit einer unbestimmten Mehrheit von unbedingten Eigenheiten» (KFSA 16, 122, Nr. 443).

Das Werk ist daher zwar ein individuelles Ganzes, aber zugleich schließt es eine praktische Unendlichkeit objektiver Bedingungen und damit eine die Individualität transzendierende Allgemeinheit in sich. Indem es aber nun umgekehrt von seiten dieser Allgemeinheit betrachtet wird, ist es zugleich auch ein Individuelles, das gerade in dieser subjektiv-spezifischen Einheit unbestimmbar bleibt. Hierin gründet der sogenannte «hermeneutische Zirkel», wobei Schlegel von einem zyklischen Verfahren oder kurz vom «Cyclisiren» spricht, welches das ständige Sich-Bedingen und Ineinanderübergehen von Hermeneutik und Kritik bezeichnet. Hermeneutik und Kritik seien «*absolut* unzertrennlich dem Wesen nach» (KFSA 16, 50, Nr. 178), und über «den *Primat der Kritik oder der Hermeneutik*» finde «eine wahre *Antinomie* Statt.» (KFSA 16, 55, Nr. 236) Während die Kritik immer weiter auf das objektiv-Allgemeine des Geistes ausgreift, versenkt sich das Verstehen immer tiefer in die Individualität des Autors und Werkes. Sie muß den Autor, nach Schlegels Formel, «erst ganz und besser als er selbst, dann aber auch nur halb und gerade so gut wie er selbst verstehen»[96] und dabei auch «die Confusion selbst bis auf die Prinzipien kennen, charakterisieren und selbst konstruieren können.» (KFSA 18, 63, Nr. 434) So wird die «wahre Kritik» in der Diaskeuase, Charakteristik, Konstruktion und Divination für Schlegel «ein Autor in der 2t Potenz.» (KFSA 18, 106, Nr. 927)

Die Kritik vollendet sich dort, wo sie nicht mehr nur einzelne «Dinge», Werke oder Epochen zum Gegenstand macht, sondern die Totalität der «Welt» als Geschichte und damit den Gegenstand der transzendentalphilosophischen Dialektik. «In der Kritik», so notiert Schlegel 1798, «ist die Hochzeit der φλ[Philologie] und φσ[Philosophie] zur Constitution der Wahrheit» (KFSA 18, 272, Nr. 925), eine Anspielung auf die für das Mittelalter einflußreiche, um 430 entstandene Schrift des Martianus Capella «Über die Hochzeit der Philologie mit Merkur» («De nuptiis Philologiae et Mercurii»), die den sieben freien Künsten gewidmet ist, also so etwas wie eine Enzyklopädie der Wissenschaften vorführt. In philosophischer Absicht zielt die Kritik darauf, die Welt insgesamt als eine vorgebildete, aber nie vollendete zu begreifen. Die Beziehung auf die transzendentale Voraussetzung, die

95 Cf. ibid., 122, Nr. 447: «*Form* und *Styl* ist absichtlich; nicht so *Geist, Ton* und Tendenz.» – Ibid., 132, Nr. 567 werden Tendenz, Ton und Manier dem Geist, Form, Stoff und Stil dem Buchstaben zugeordnet. Der Gebrauch dieser Begriffe im einzelnen ist jedoch durchaus schwankend.

96 KFSA 2, 241 (*Athenaeum*-Fragment 401).

Erscheinung des Absoluten für uns, realisiert sich in der praktischen Unendlichkeit einer progressiven geschichtlichen Bildung. Dies ist gemeint, wenn Schlegel davon spricht, daß in der Philosophie das Transzendentale historisiert werden müsse.[97] Die Vernunft selbst realisiert sich historisch auf dem Wege der Kritik, und die Kritik wird damit selbst zum Verfahren einer mit dem Verstehen zusammengeschlossenen Dialektik; in Schlegels Worten: sie wird «pragmatische Dialektik» (KFSA 18, 117. Nr. 1063). Schlegel radikalisiert den Gedanken einer historischen Konstitution der Vernunft in einer mit Hegels späterer «Phänomenologie des Geistes» vergleichbaren Weise, nur daß er dabei im Unterschied zu Hegel die Möglichkeit eines absoluten Wissens ausschließt.

In Parallele zum totalisierenden Verfahren der transzendentalphilosophischen Dialektik steht Friedrich Schlegels Konzeption der Transzendental- bzw. Universalpoesie, wie sie in dem programmatischen «Athenaeum»-Fragment 116 in äußerster Verdichtung hervortritt.[98] In diesem Fragment gibt Schlegel seine Definition der romantischen Poesie, die alle traditionellen Gattungseinteilungen und Grenzziehungen gegenüber Philosophie und Rhetorik überspringt, dabei jedoch nie vollendet ist und nur im Schweben der Einbildungskraft bzw. in der Ironie eine Einheit hervorbringen kann. *Poesie* konvergiert hier mit der *Poiesis* als Bildung der «Welt».[99] «Die romantische Poesie ist eine progressive Universalpoesie. Ihre Bestimmung ist nicht bloß, alle getrennte Gattungen der Poesie wieder zu vereinigen, und die Poesie mit der Philosophie, und Rhetorik in Berührung zu setzen. [...] Sie umfaßt alles, was nur poetisch ist, vom größten wieder mehre Systeme in sich enthaltenden Systeme der Kunst, bis zu dem Seufzer, dem Kuß, den das dichtende Kind aushaucht in kunstlosen Gesang. [...] Nur sie kann gleich dem Epos ein Spiegel der ganzen umgebenden Welt, ein Bild des Zeitalters werden. Und doch kann auch sie am meisten zwischen dem Dargestellten und dem Darstellenden, frey von allem realen und idealen Interesse auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte schweben, diese Reflexion immer wieder potenziren und wie in einer endlosen Reihe von Spiegeln vervielfachen. [...] Die romantische Dichtart ist noch im Werden; ja das ist ihr eigentliches Wesen, daß sie ewig nur werden, nie vollendet seyn kann.» Auch die «Rede über die Mythologie»[100] folgt diesem Programm einer Universalpoesie bzw. Universalpoiesis; die neue Mythologie soll eine allgemeine Symbolsprache schaffen, durch die sich die Poesie im

97 Cf. KFSA 18, 92, Nr. 756.
98 KFSA 2, 182 sq. – Cf. auch LIX–LXIV den Kommentar von Hans Eichner.
99 Cf. Andreas Arndt: «Poesie und Poiesis. Anmerkungen zu Hölderlin, Schlegel und Hegel». In: B. Frischmann (ed.): Sprache – Dichtung – Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus. Freiburg und München 2010, 61–75.
100 Die Rede ist Bestandteil des *Gespräch über die Poesie*, das 1800 im ersten Stück des dritten Bandes (1800) des *Athenaeum* erschien; cf. KFSA 2, 311–322.

engeren Sinne wie auch alle *Poiesis* überhaupt – einschließlich der Naturwissenschaften – verbunden werden können. Eine solche Einheit bleibt jedoch, wie Schlegel in dem Abschlußaufsatz des «Athenaeum» unter dem Titel «Über die Unverständlichkeit» (1800) darlegt, das unerreichbare Ziel des Prozesses, und dies in einem doppelten Sinne: Unverständlich bleibt der Grund, das Absolute selbst, aber auch die Welt im Ganzen, die vom Verstand nur dann erschöpft werden könnte, wenn sie vollendet, d. h.: tot und nicht mehr im Prozeß des Fortschreitens begriffen wäre: «Wahrlich, es würde euch bange werden, wenn die ganze Welt, wie ihr es fodert, einmal im Ernst durchaus verständlich würde. Und ist sie selbst diese unendliche Welt nicht durch den Verstand aus der Unverständlichkeit oder dem Chaos gebildet?» (KFSA 2, 370)

4. Die «Transcendentalphilosophie»-Vorlesung (Jena 1800/01)

Schlegels kurzer, über das erste Semester nicht hinausgehender Auftritt als Privatdozent an der Jenaer Universität bringt den in einer anonymen studentischen Nachschrift überlieferten Versuch hervor, die bisherigen Ansätze seines Philosophierens zu bündeln.[101] Ihm kommt schon deshalb besondere Bedeutung zu, weil es sich um die einzige zugleich umfassende und (halbwegs) diskursive Darstellung von Schlegels frühromantischem Philosophieentwurf handelt. Die Vorlesung ist gegliedert in eine Einleitung, eine «Nähere Entwicklung des Systems» und drei Hauptteile: Theorie der Welt, Theorie des Menschen und «Rückkehr der Philosophie in sich selbst, oder Philosophie der Philosophie». Das Ziel der Philosophie ist *«ein Wissen des Wissens»* (KFSA 12, 3), wobei dieses philosophische Wissen jedoch nicht vorausgesetzt werden könne; die Philosophie ist daher *«Streben»* nach dem

101 Der Text ist zuerst von Josef Körner, dem Finder und Erstherausgeber der Nachschrift, im Ganzen kommentiert worden (Schlegel: Neue philosophische Schriften. Frankfurt/M 1935, 58–64); vor allem aber hat Körner in dem Stellenkommentar (293–321) die Authentizität der Nachschriften durch Parallelstellen aus Schlegels eigenhändigen Texten nachgewiesen; ein vergleichbarer Kommentar fehlt in KFSA 12, wo ansonsten Körners Edition reproduziert wird. Nach Körner hat erst Bärbel Frischmann wieder einen auf die ganze Vorlesung bezogenen Kommentar vorgelegt (Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus, oben Anm. 31, 217–261); beide Kommentare bleiben überblicksartig. Einen auf den Lebensbegriff ausgerichteten Kommentar hat Jiro Watanabe vorgelegt: «Transzendentalphilosophie und Philosophie des Lebens bei Friedrich Schlegel». In: L. Knatz et al.: Leben und Geschichte. Studien zur deutschen Geistesgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Würzburg 2008, 43–56. – Die folgende Skizze soll nur einen ersten Überblick vermitteln.

philosophischen Wissen und müsse als *«Experimentieren»* bzw. *«Konstruieren»* immer wieder «schlechthin vorne anfangen». Das voraussetzungslose Verfahren der Philosophie soll zwar auf «ein absolutes Wissen» führen, jedoch ist auch dieses damit nicht vorausgesetzt, sondern erst im Resultat des Experiments zu bestimmen. Vorauszusetzen seien zwar die Sätze der Logik «als Organon zur Wahrheit», jedoch müsse die «Quelle *der Wahrheit»* in einem Höheren als der Logik gesucht, und d. h.: die Logik auch darin allererst begründet werden (KFSA 12, 3).

Die daran anschließende, in vier Aphorismen vorgetragene Charakteristik der Philosophie (KFSA 12, 4 sq.) beginnt, ihrer Voraussetzungslosigkeit entsprechend, mit dem Skeptizismus als negativem Faktor, dem der «Enthusiasmus» als positiver Faktor gegenübersteht, wobei ausdrücklich die *«bestimmte Richtung aufs Wissen»* betont wird. Im Horizont des angestrebten absoluten Wissens geht die Philosophie ihrer Tendenz nach «aufs *absolut Absolute*», wobei diese Tendenz vom Bedingten bzw. Ursprünglichen, Einzelnen oder Primitiven ausgeht und von dort zur Totalität gelangt; also auch hier ein «Totalisieren von unten herauf». Das Bedingte gibt Prinzipien (die also für Schlegel – entsprechend seiner Kritik der Grundsatzphilosophie in der Theorie des Wechselerweises – keine besondere systematische Dignität haben), wobei diese auch bloße Fakta sein können. Die Totalität gibt Ideen als *«Wissen des Ganzen»*. Beides, Prinzipien und Ideen, sind die Materie der Philosophie, ihre Form aber *«ist absolute Einheit»*, wobei jedoch – gemäß der Paradoxie des Systems – nicht die Einheit eines Systems gemeint ist, denn für Systeme als historische Konfigurationen gilt: «Sobald etwas System ist, ist es nicht absolut». Die absolute Einheit als die des «absolut absoluten» «wäre etwa ein Chaos von Systemen» – auch dies ein widersprüchlicher Gedanke, der anzeigt, daß die Form der absoluten Einheit begrifflich nicht vollziehbar ist.

In einem weiteren Schritt stellt Schlegel sich die Aufgabe, den *«gemeinschaftlichen Mittelpunkt aller Prinzipien und Ideen zu suchen»* (KFSA 12, 5 sq.). Dies wäre nach Schlegel die Vereinigung des Bewußtseins und des Unendlichen, der Fichteschen Philosophie und der Philosophie Spinozas, und ihr Vereinigungspunkt ist die Realität als «IndifferenzPunkt zwischen beyden». Das Bewußtsein des Unendlichen im Individuum sei «das *Gefühl des Erhabenen*», und dieses Gefühl ist der Enthusiasmus. Dieses Gefühl freilich erlaubt keine unmittelbare Beziehung auf das Absolute; vielmehr gilt, im Sinne des dialektischen Totalisierens von unten herauf, es müsse der «Irrthum des Endlichen» aufgehoben werden, «damit das *Unendliche* von selbst entstehe.»

Schlegel faßt das Ergebnis der bisherigen Überlegungen in einem «Theorema I» als *«Prinzip aller Ideen, und die Idee aller Prinzipien»* zusammen, dem spinozistischen *hen kai pan «Es ist Alles in Einem und Eins ist Alles»* (KFSA 12, 7). Das Theorem ist kein Wissen, sondern präsent nur im Gefühl

und dem *«Streben nach dem Ideal»*, deren gemeinsame Quelle *«ein Sehnen, die Sehnsucht nach dem Unendlichen»* ist. Dieses Sehnen ist unbestimmt, denn wir suchen darin ja das Unendliche erst, und es ist, einmal geweckt, «ruhig und ewig», also kontinuierlich anwesend. Als Beispiele für Schriften, die diese Sehnsucht «hervorbringen» können, nennt Schlegel Platon und Schleiermachers «Reden über die Religion», wobei Schlegel betont, daß das Ideal «durch Spekulazion erzeugt» wird, d. h. vermittelt und nicht unmittelbar als Vermögen gegeben ist (KFSA 12, 8).

Aus dem Theorem der Alleinheit folgern vier *«Axiomata»*. (1) Prinzipien sind der Übergang vom Irrtum zur Wahrheit (womit auf das dialektische Verfahren der *elenktikê technê* verwiesen ist); alle Realität ist Produkt entgegengesetzter Elemente (auch dies evoziert das dialektische Verfahren). (2) Realität ist nur in den Ideen, deren Charakter Identität ist und die daher – weil reine Identität begrifflich nicht darstellbar ist – «nur *Ausdruck*, Symbol» sind, wodurch (3) alles Wissen überhaupt symbolisch ist, (4) die Wahrheit aber relativ, denn sie «entsteht aus dem Streit homogener Irrthümer.» Weil das Unendliche, absolut-Absolute oder die reine Identität nur symbolisch darstellbar ist, kann die Wahrheit im Sinne des absoluten Wissens nicht erreicht, sondern durch fortgesetzte Vernichtung der Irrtümer nur erstrebt werden (KFSA 12, 8 sq.).

Gegen diese Konzeption eines dialektischen Totalisierens von unten herauf macht Schlegel nun mögliche *«Einwürfe»* (KFSA 12, 9–11) geltend, in deren Diskussion er sein Philosophiekonzept weiter präzisiert. Das Unendliche sei nicht Irrtum oder Täuschung, wohl aber «schlechthin nothwendige Erdichtung», d. h. Produkt einer notwendigen Konstruktion (*Poiesis*), das nur allegorisch-symbolisch erreicht werden kann. Im Unterschied zu Jacobi ist der Grund des Wissens darum aber kein Glauben, da das Wissen auf derjenigen Realität basiert, die «ins Bewußtseyn kommen kann.» Anders gesagt: das Wissen muß sich als Wissen auch im Entzug des Absoluten begründen lassen können. Da die Philosophie in diesem Begründen (hier denkt Schlegel wohl, ohne daß er es sagt, an den Wechselerweis im Bedingten) nicht auf einen absoluten Grund kommt, ist sie unendlich und *«ihre Eintheilung* [...] *willkührlich»*; auch das «vollendetste System» der Philosophie könne daher «nur *Approximazion* seyn [...] eines je eignen Ideals», d. h. eines individuellen Entwurfs, weshalb auch die Skepsis – nicht als System, sondern als notwendiges Ingredienz der Philosophie – ewig sei: «Die Idee der Philosophie ist nur durch eine unendliche Progression von Systemen zu erreichen». Ihre Form ist ein Kreislauf, den Schlegel offenbar nach dem Vorbild der Himmelsmechanik konstruiert, in dem der Enthusiasmus als positiver Faktor danach strebt, sich mit dem Gravitationszentrum (dem Absoluten) zu vereinigen, aber durch die Skepsis als negativem Faktor auf eine Bahn um das Zentrum getrieben wird. Enthusiasmus und Skepsis begründen das Konzept des unendlichen Philosophierens, wobei der Radius sich durch die Erweite-

rung des Bewußtseins *mittels* der Skepsis (die Irrtümer ewig aufzudecken strebt) ins Unendliche ausdehnen kann. Um die Sehnsucht nach dem Unendlichen zu entwickeln, muß der *«Schein des Endlichen»* fortwährend vernichtet werden, «und um das zu thun, *muß alles Wissen in einen revoluzionären Zustand gesetzt werden*.» (KFSA 12, 11) Der Kreislauf der Philosophie wird hier, im ursprünglichen Wortsinne, als *revolutio*, als Umwälzung eines Himmelskörpers um ein Zentrum verstanden, zugleich aber auch im Sinne des durch die Französische Revolution aufgekommenen Verständnisses als Fortschritt: die Erweiterung des Bewußtseins geht über die einfache Rückkehr in sich auf dem alten Radius hinaus.

Solchermaßen ist das Bewußtsein *«eine Geschichte*. Die Rückkehr des Bestimmten ins Unbestimmte enthält oder macht aus die *verschiedenen Epochen*.»[102] Es sind dies drei Epochen des Irrtums (Empfindung, Anschauung und Vorstellung) und der Wahrheit (Einsicht, Vernunft und Verstand). Wichtig hieran ist vor allem, daß die Vernunftepoche als *«Epoche der Ideen»* (KFSA 12, 13) auf das Absolute bzw. Unendliche oder Unbedingte geht und insofern «das Bewußtseyn seine höchste Stufe erreicht», jedoch muß das Bewußtsein im Lichte der Vernunft wiederum welthaltig werden und die Empirie «deuten», d. h. – durchaus im hermeneutischen Sinne – verstehen: «Hier begreifen wir erst die ganze Welt, das Ganze, was in der Epoche der Vernunft noch nicht der Fall ist. Hier *deuten* wir erst alles.» Entsprechend konstruiert Schlegel aus dem Realismus und Dualismus in einer «Kritik des Idealismus»[103] eine Enzyklopädie der Wissenschaften, in welcher sich der vernunftgeleitete Verstand als Deuten der Welt realisiert.

Der letzte Abschnitt der «Einleitung» handelt *«Von der Methode»* (KFSA 12, 18–31). Die Methode ist im Verständnis Schlegels der «Geist» des Systems («Buchstabe»); beide zusammen bilden gewissermaßen ein Kunstwerk (im Verhältnis des Ganzen zu den Teilen und des Geistes zum Buchstaben), wobei die Methode das Ganze (System) hervorbringen soll. Ihre Elemente sind Skepsis, Enthusiasmus, Absolutes und Realität, wobei durch die Verbindung von Skepsis und Realität die Experimentalmethode der Philosophie begründet wird; deren Richtung wird durch die Verbindung des Enthusiasmus mit dem Absoluten bestimmt, woraus insgesamt die schon beschriebene

---

102 Ibid.; cf. zum Folgenden 11–13. – Schlegel orientiert sich wohl an Kants Geschichte der reinen Vernunft und vor allem an Schellings Konzeption der Geschichte des Selbstbewußtseins in dessen *System des transzendentalen Idealismus* (1800), das er in der Phase der Vorbereitung der Vorlesung eingehend studiert hatte. – Sowohl Körner als auch Frischmann (oben. Anm. 31) übergehen Schlegels Gedanken einer historischen Konstitution der Philosophie, der in dieser Gestalt, mit dem Skeptizismus als notwendigem Ingredienz, eher auf Hegels *Phänomenologie* voraus-, als auf Kant und Schelling zurückverweist.

103 Ibid., 13–17. – Die Kritik bezieht sich im wesentlichen auf die Einseitigkeit des Idealismus, wobei eine Vereinigung von Idealismus und Realismus angestrebt wird.

(revolutionäre) Kreisbewegung der Philosophie resultiert. Wenn die Methode, näher bestimmt, ein *«combinatorisches Experimentieren»* ist, so ist ihre Richtung «entweder *centripetal* oder *centrifugal*» und die Philosophie würde besser «*Experimental*- oder *Central* Philosophie» als Transzendentalphilosophie genannt (KFSA 12, 21).

Von besonderer Bedeutung ist für Schlegel das Verhältnis von Theorie und Empirie. Für die Theorie sind «*das Bewußtseyn und das Unendliche*» die «Begriffe a priori», die sich als positiv und negativ zueinander verhalten: «Die Verbindung dieser beyden Begriffe kann in dem Satz ausgedrückt werden: *Das Positive und das Negative sind eins.* Dies ist der *Satz der Identität*, wir nennen ihn *die letzte Wahrheit*.» (KFSA 12, 27) In Anlehnung an Kants vorkritische Abhandlung über die negativen Größen betrachtet Schlegel, wie erwähnt, Entgegensetzungen überhaupt als «homogene Irrtümer», sofern sie nämlich an sich nicht negativ sind und sich nur in ihren Folgen, nicht aber ihren Gegenstand aufheben. Entsprechend besteht Schlegels dialektische Verfahrensweise darin, die Entgegengesetzten als positive und negative Größen zu behandeln und ihren gemeinschaftlichen Mittelpunkt zu finden (KFSA 12, 32). Im Ganzen sind sie verbunden und indifferent, und so ist alle Trennung «relativ» oder «Täuschung» und der höchste Grundsatz *«der Satz der Identität»*.[104] Er ist die *letzte* Wahrheit im Sinne eines Resultats, denn mit ihr «endet alle *Empirie*», während die Theorie von den *«ersten Begriffen»* (Prinzipien) ausgeht. Umgekehrt geht alle Empirie auf Prinzipien, die ja – wie gesehen – Tatsachen sind, so daß die Theorie das *«Prinzip der Ideen»* und die *«Idee der Prinzipien»* (letzte Wahrheit: Identität) umfaßt, während der bloßen Empirie «eine *leitende Idee*» fehlt, welche der Grundsatz der Identität sein solle. Hieraus ergibt sich als Ziel der Philosophie die vollständige wechselseitige Durchdringung von Empirie und Theorie, die sich in den Epochen der Wahrheit schon im Übergang von der Vernunft zum Verstand ankündigte: «*Die Philosophie ist vollendet, wenn alle Begriffe transcendent, und alle Sätze identisch sind*. (Dies ist aber nur das Ideal der Philosophie, das nie erreichbar ist.)» (KFSA 12, 28)

In dem Abschnitt «Nähere Entwicklung des Systems» betont Schlegel, daß die systematischen Teile «eine Fortsetzung und Entwickelung der wichtigsten Theile der Einleitung» (KFSA 12, 35) seien. Vor allem geht es dabei um die «combinatorischen Versuche», das Problem, einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt aller Prinzipien zu finden, aufzulösen, und um die Konstruktion der Methode. Antizipierend nennt Schlegel zwei Resultate: daß es nur eine Welt gebe und daß nur Bildung Realität habe, weshalb nur im Tod das wahre Leben sei; es seien dies die *«Elemente der Religion»* mit dem «Kern aller positiven Religion», dem Begriff des Opfers (KFSA 12, 36). Die

104 Ibid., 27; der höchste Grundsatz bezieht sich auf die Methode, das Organon, nicht auf die bewußtseinstranszendente Quelle der Identität.

unendliche Annäherung an die absolute Einheit erfolgt in der (Fort-)Bildung der «Welt», und diese Bildung ist das den Tod des Individuums überdauernde Lebendige, deren Moment er ist. Schlegels Religionsverständnis ist hier noch ganz immanent: sie bezeichnet ein Transzendieren des Gegebenen, aber ohne die Transzendenz einer anderen Welt.

In diesem Sinne betont Schlegel auch in dem ersten Teil des Systems, der Theorie der Welt, daß die Welt «als Inbegriff aller Individua» unvollendet und im beständigen Werden begriffen sei: «Der Empirie wird dadurch ein unendlicher Spielraum gegeben. Wäre die Welt vollendet, so gäbe es dann nur ein Wissen derselben aber kein Handeln.»[105] Hieraus folgt für die Religionsauffassung: «Wäre die Welt vollendet, so würde der Mensch sie [die Götter] fürchten – oder verachten. Aber ist die Welt unvollendet, so ist der Mensch der Gehülfe der Götter.»

Der dritte Teil, die Theorie des Menschen, knüpft an diese Perspektive an, um von dorther die «Bestimmung des Menschen im Ganzen» (KFSA 12, 44) zu entwickeln. Für die praktische Philosophie gebraucht Schlegel dabei auch den Terminus «Philosophie des Lebens» (KFSA 12, 48.61), worunter er – in dieser Reihenfolge – Moral, Religion und Politik befaßt, die jedoch aus «dem gemeinschaftliche[n] Mittelpunkt» der *«menschliche[n] Gesellschaft»* zu entwickeln sind, «da die Bestimmung des Menschen nur erreichbar ist durch die menschliche Gesellschaft, an welche Bedingung der Mensch als Mensch gebunden ist» (KFSA 12, 45). Den Begriff der Gesellschaft stellt Schlegel unter die Leitkategorien Freiheit, Gleichheit und Gemeinschaft – ein deutliches Bekenntnis zu den Prinzipien der Französischen Revolution («Liberté, Egalité, Fraternité»).

Die Moralität hat es mit dem äußeren, praktischen Leben zu tun; ihre Grundbegriffe sind Bildung und Ehre, die aus dem Grundsatz der *«Eigenthümlichkeit»* oder *«Originalität»* entspringen (KFSA 12, 48). Es geht demnach darum, die Individualität gesellschaftlich zur Darstellung zu bringen und zu entwickeln. Dem Verständnis dieser Aufgabe steht das Konzept der Willensfreiheit im Unterschied zur Naturkausalität entgegen, womit Schlegel offenbar auf Kant anspielt und sich vor allem dagegen wendet, daß der «*Zusammenhang der Welt* [...] *und auch des innern Menschen*» zerrissen werde. Willensfreiheit und Naturgesetze gehörten aber nur einer Welt an und «stehen und fallen miteinander».[106]

Im Unterschied zur Moral bezieht sich die Religion auf das innere Leben der Menschen; ihre Prinzipien sind Natur und Liebe; letztere steht für die

105 Ibid., 42; auch das Folgende. – 43 heißt es dazu: «Dieser [...] Satz spricht die Verschiedenheit unserer Ansicht von der gewöhnlichen besonders deutlich aus». Er verweist auf die These, daß die Welt im Ganzen nicht abschließend verstanden werden könne, denn das Verstehen zielt auf die nicht abschließbare Empirie.

106 Cf. ibid., 50; dort (50 sq.) auch eine explizite Auseinandersetzung mit Kant.

Kausalität des Anfangs in der vorgebildeten, aber unvollendeten Welt.[107] Der Natur entspricht die Mythologie der Griechen und Römer als eine der beiden wichtigsten positiven Religionen, der Liebe das Christentum. Die Gottheit könne nur im Werden gedacht werden, weshalb es auch «schicklicher» sei, polytheistisch von Göttern statt monotheistisch von Gott zu reden;[108] wie «die Natur ein Bild der werdenden Gottheit ist, so ist die Liebe ein Vorgefühl der noch nicht vorhandenen Gottheit.» (KFSA 12, 54) Grundsatz der Religion ist Universalität und nicht, wie bei der Moral, Individualität. Dies äußere sich darin, daß eine neue Ansicht der Natur (der werdenden Gottheit also) zur Mitteilung zwinge. Insgesamt macht Schlegels Auffassung der Religion deutlich, wie sehr er hier noch von seinen späteren, katholisch geprägten Positionen, aber auch von denen seines Freundes Schleiermacher entfernt ist, der in den «Reden» (1799) gerade Universalität und Individualität verknüpft hatte.

Moralität und Religion und damit äußeres und inneres Leben vereinigen sich im Staat, auf den sie sich positiv als Familie (Moral) bzw. Hierarchie (Religion), negativ als Ehre und Liebe beziehen (KFSA 12, 54). Familie und Hierarchie sind die Prinzipien des Staates, sein Grundbegriff der Republikanismus.[109] Die politische Vergesellschaftung ist somit das einigende Element der Gesellschaft: «Die Prinzipien der Politik verbinden das Ganze. Denn so nothwendig es ist, daß die Prinzipien der Moral, der Politik, und der Religion getrennt werden, […] eben so nothwendig ist, daß die Begriffe wieder vereinigt werden.» (KFSA 12, 56 sq.)

Den bisher skizzierten Schematismus geht Schlegel dann noch in mehreren Anläufen detaillierter durch, wobei er – in Reminiszenz an sein Konzept einer «neuen Mythologie»[110] – eine andere Möglichkeit der Verbindung von Moral und Religion durch Poesie in der Form der Mythologie nennt; in ihr sei die Religion der überwiegende Faktor, wie in der Politik die Moral. Erst in dieser Kombination von Mythologie und Politik ließe sich Weisheit realisieren: *«Verbindet man das Wissen des Göttlichen und Menschlichen mit der Selbstkenntniß und der Kenntniß der Natur, so hat man vollständig alle Elemente zur Weisheit.»* (KFSA 12, 62)

Den Übergang zur Philosophie des Lebens faßt Schlegel auch in die Formel, daß «die Philosophie aus sich herausgeht» (KFSA 12, 62). Dies sei, wie es später heißt, die zweite Epoche der Philosophie im Verhältnis zu deren Selbstkonstitution: «Hier läßt sie von der Strenge ihrer Methode ab» (KFSA 12, 78 sq.). Die dritte Epoche ist dann die Rückkehr der Philosophie in sich selbst, der Schlegel den dritten Teil seiner Vorlesungen widmet. Sie hat «nicht nur Theo-

107 Cf. ibid., 52 sq.
108 Cf. ibid., 53 sq.
109 Ibid., 56. Hier knüpft Schlegel an seinen früheren Aufsatz *Versuch über den Begriff des Republikanismus* an.
110 KFSA 2, 312; die neue Mythologie sollte eine einheitsstiftende Funktion für alle Wissenschaften und Künste haben.

rie der Methode zum Objekt, sondern die Probleme *der Verbindung der Theorie und Empirie*, so wie die Verbindung aller Künste und Wissenschaften.» (KFSA 12, 91) Diese Verbindungen betont Schlegel auch im weiteren, thematisch oft hin- und herspringenden Fortgang der Darlegungen (KFSA 12, 102 sqq.). Der Begriff der Philosophie wird zunächst im Rückblick auf das bereits Gesagte bestimmt. Er umfaßt drei schon bekannte Sätze: Die Wahrheit ist relativ, alle Philosophie ist unendlich, alles Wissen ist symbolisch.[111] Wenn Wahrheit relativ und immer die «Indifferenz [...] zweyer sich entgegengesetzter Irrthümer» (KFSA 12, 92) ist, dann ist die Methode der Philosophie notwendig polemisch, und die Philosophie konstituiert sich in der fortgesetzten Vernichtung des Irrtums als historisch. Durch die Geschichte «werden Empirie und Theorie vereinigt», und «Geschichte und Philosophie sind eins.» (KFSA 12, 93) Das heißt: die Philosophie hat nicht nur auch noch eine Geschichte, sondern sie ist selbst wesentlich historisch verfaßt; Philosophie läßt sich nur geschichtlich und im Blick auf die Geschichte der Philosophie treiben. Man könne «im Gegensatz der kritischen Philosophie unsere Philosophie eine *historische* nennen.» (KFSA 12, 96)

Aus der Geschichtlichkeit der Philosophie als Vereinigung von Theorie und Empirie erwächst die Aufgabe, *«den Organismus aller Wissenschaften und Künste zu konstruiren»* (KFSA 12, 94), also das Projekt einer Enzyklopädie.[112] Dabei verfährt die Philosophie in der Einheit von Polemik, Geschichte und Konstruktion eines Ganzen, das Theorie und Empirie vereinigt, dialektisch, womit Schlegel seine 1796 erstmals dokumentierte Konzeption wieder aufgreift: «Im engern Sinn ist die Philosophie dialektisch. Sie soll es nur mit der Ausbildung des Verstandes zu thun haben, sie soll die Irrthümer wiederlegen. [...] Dialektisch ist, was sich bezieht auf die Kunst des gemeinschaftlichen Ausbildens des Verstandes und Vernichtung des Irrthums. Wegen dieses *gemeinschaftlichen* Ausbildens ist die Philosophie *dialektisch*, und nicht *logisch*. [...] Sie ist das *Ganze* und umfaßt alles was sich auf das Ganze bezieht.» (KFSA 12, 97) An anderer Stelle heißt es: «Auf das Bedürfniß der Entwickelung gründet es sich, daß die reine Philosophie dialektisch sey. Was nicht mehr dialektisch ist, ist nicht reine Philosophie.» (KFSA 12, 103) Das Ziel des dialektischen Prozesses, der zugleich ein historischer ist, ist die Konstruktion einer Einheit, in der alle Künste und Wissenschaften verbunden sind und jede das Ganze wird; dies wäre «die Kunst [...], das Göttliche zu produziren,» und «könnte mit keinem andern Namen bezeichnet werden als Magie.»[113]

111 Ibid., 92 sq.; in bezug auf die Form der Philosophie ließe sich, so Schlegel, auch noch folgern, daß diese ebenfalls unendlich sei, jedoch nimmt er diesen Satz im folgenden nicht mehr als eigenständig auf.

112 Zum Begriff «Encyclopädie» cf. 104 sq.

113 Ibid., 105. – Schlegel muß diese Worte kurz vor dem Aufbruch nach Weißenfels gesprochen haben, wo er Hardenberg besuchte, der am Tag nach Beendigung der

5. Übergänge und Konversionen

Mit Novalis' Tod am 25. März 1801 und Friedrich Schlegels Fortgang von Jena im Dezember 1801 wird gewöhnlich aus der Retrospektive äußerlich ein Ende des frühromantischen Projekts verbunden, das Schlegel auf philosophischem Terrain mit seiner «Transcendentalphilosophie»-Vorlesung noch einmal gültig zusammengefaßt hatte. Tatsächlich erfolgt der Übergang auf neue Positionen, die sich schließlich auf einen christlich-katholischen Offenbarungsglauben anstelle des philosophischen Grundes berufen, bis zur Konversion am 16. 4. 1808 schrittweise. In Paris (Juli 1802 bis April 1804) und in Köln (April 1804 bis April 1808) dokumentiert sich dieser Prozeß in einer Reihe von philosophischen Vorlesungen, welche die Transformation in einer Reihe von Umdeutungen der bisherigen Begrifflichkeiten vollziehen. Solch philosophische konvergiert schließlich mit der religiösen Konversion. Während die Pariser Vorlesungen nicht überliefert sind, liegen aus der Kölner Zeit eine Reihe von Manuskripten vor, vor allem «Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern» (1804/05),[114] die «Propädeutik und Logik» (1805/06)[115] und «Métaphysique», eine Privatvorlesung für Frau von Staël, die Schlegel 1806/07 in Aubergenville hielt.[116] Es kann hier nicht darum gehen, diese umfänglichen Texte im Detail vorzustellen und zu würdigen, sondern nur darum, den Richtungssinn der schrittweisen Abkehr von dem frühromantischen Konzept der «Transcendentalphilosophie» zu verdeutlichen, deren formales Gerüst teilweise sogar bestehen bleibt, aber durch Uminterpretation zentraler Begriffe nun eine ganz andere Position trägt.

Am Anfang des hier zu betrachtenden Weges steht eine Publikation, die nahtlos an Schlegels vielfältige Bemühungen um sein Vorbild Lessing anknüpft: eine dreibändige Auswahlausgabe «Lessings Gedanken und Meinungen aus dessen Schriften zusammengestellt und erläutert von Friedrich Schlegel» (Leipzig 1804) bei Junius in Leipzig. Es handelt sich nicht um eine bloße Edition, sondern Schlegel hat Lessings Texte mit eigenen Ausführungen begleitet. Der Auswahl vorangestellt ist eine Widmung Schlegels «An Fichte», der eine «Allgemeine Einleitung. Vom Wesen der Kritik» folgt; die Auswahl der Briefe und der antiquarischen Versuche werden jeweils durch eine «Vorerinnerung» und eine «Nachschrift» begleitet, den Fragmenten in Bd. 2 ist ein Essay «Vom kombinatorischen Geist» vorangestellt, Bd. 3

Vorlesungen, am 25. März 1801, in seinem Beisein starb. Offenbar handelt es sich um eine Erinnerung an Novalis' Konzept des magischen Idealismus.

114 KFSA 12, 109–480 und KFSA 13, 3–175.

115 KFSA 13, 179–384.

116 Ibid., 387–426.

enthält von Schlegel die Abhandlung «Vom Charakter der Protestanten» sowie eine Fortsetzung des Lessingschen Freimaurergesprächs «Ernst und Falk» mit einem Essay über die Form der Philosophie.[117] Lessing war für Schlegel Vorbild durch seinen Kritikbegriff und die nicht-systematische Form seines Philosophierens. Dies wird vor allem in der Einleitung und dem Aufsatz «Vom kombinatorischen Geist» herausgestellt, wobei Schlegel vielfach Lessing für seine eigene Position vereinnahmt. Mit dem Essay «Vom Charakter der Protestanten» hat Schlegel sich hier auch noch einmal zu den Errungenschaften des Protestantismus bekannt.[118] Mit der Widmung an Fichte und dem Schlußessay über die Form der Philosophie vollzieht Schlegel eine ironische Brechung. Während er eingangs die streng wissenschaftliche Methode der Fichteschen Philosophie rühmt, wird der Fichtesche Idealismus in dem abschließenden Aufsatz als Selbstverhältnis des Menschen verstanden. Die Philosophie führt damit trotz aller wissenschaftlichen Strenge auf ein Geheimnis zurück, das absolute Ich, und nimmt eine symbolische und allegorische Form an: «Ein schönes Geheimniß also ist die Philosophie; sie ist selbst Mystik, oder die Wissenschaft und die Kunst göttlicher Geheimnisse.»[119]

Charakteristisch für Schlegels philosophische Konversion sind die Umwertungen, die er im Verhältnis von Verstand und Vernunft vollzieht.[120] Zwar scheint es schon bis zur Transzendentalphilosophie-Vorlesung eine gewisse Rehabilitierung des Verstandes zu geben, jedoch ist Verstand hier als spekulativ – d. h. durch Vernunft – geleitete Durchdringung der Empirie im Sinne des hermeneutisch-kritischen Prozesses zu verstehen; Schlegel bezieht sich damit im Grunde nur auf die Kantische Figur, daß erst der Ausgriff der Vernunft auf das Unbedingte dem Verstand Einheit und Zusammenhang geben, wenn auch letzterer allein der Vernunft ein objektiv gültiges Wissen voraussetzen könne. Dieser Bezug wird von Schlegel im weiteren aufgegeben; so heißt es in einer Notiz von 1805: «Eine gründliche Kritik der Vernunft dürfte grade auf das entgegengesezte Resultat führen als die Kantische; nicht daß die transcendente *Idee* ein Schein sei, der aus der *Natur* der menschlichen *Vernunft* entspringe; sondern daß sie als über die menschliche Vernunft hinausgehend, ihr durch *Offenbarung* mitgetheilt, von ihr aber

---

117 Cf. F. Schlegel: Schriften zur Kritischen Philosophie. Hamburg 2007, 144–200; KFSA 3, 46–102.

118 Er habe, so schreibt Ernst Behler, «noch einmal auf das Erbe seiner Väter zurückgeblickt und deren Protestantismus in einer der schönsten und reinsten Charakteristiken ein unvergängliches Denkmal gesetzt» (Friedrich Schlegel: Schriften und Fragmente. Ein Gesamtbild seines Geistes. Aus den Werken und dem handschriftlichen Nachlaß zusammengestellt und eingeleitet von Ernst Behler, Stuttgart 1956, XXII sq.).

119 Schlegel: Schriften (oben Anm. 117), 197.

120 Cf. dazu Frischmann: Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus (oben Anm. 31), 262 sqq.

sehr bald misverstanden sei.» (KFSA 19, 46, Nr. 49) Die Vernunft vollzieht hier als autonome gleichsam den Sündenfall der Gottvergessenheit: «Die Vernunft ist die eingebildete Ichheit, die der Liebe vergessen hat» (KFSA 19, 54, Nr. 125). Aufgabe der Philosophie ist es nun nicht mehr, kraft der Magie das Göttliche zu produzieren, sondern sie ist jetzt Magie als «Bändigung des bösen Geistes durch geheimnißvoller Worte Kraft […] – wenn anders die leere Vernunft der böse Geist ist.» (KFSA 19, 54, Nr. 128) Vernunft erscheint in der Konsequenz nur noch als eine hypertrophe Selbsterhöhung des Menschen, während in der Bescheidung auf den Verstand Gott vernehmbar sei: «in der *Vernunft* drehen wir uns *selbst* in unserm Denken umher. Im *Verstande ist es Gott, der in uns denkt.*»[121]

Der Pantheismus – bisher in den affirmativen Bezügen auf Spinoza für Schlegel (der ja, wie gesehen, sogar mit dem Polytheismus kokettieren konnte) kein Thema der Kritik – avanciert in den Kölner Vorlesungen 1804/05 zum Produkt der reinen Vernunft: «Der Pantheismus […] hat seinen Ursprung lediglich aus der reinen Vernunft, insofern nämlich der Satz der Identität, der negative Begriff der Unendlichkeit sein erstes und einziges Grundprinzip ist. Will er sich zu einem wissenschaftlichen System ausdehnen, es wirklich zu einem Inhalt bringen, […] so hört er auf, reiner Pantheismus zu sein» (KFSA 12, 161). Die im Pantheismus gipfelnde Vernunftphilosophie ist demnach leere und insofern negativ bleibende Philosophie, die aus sich heraus zu keiner positiven Erkenntnis der Realität kommen könne. Ihr ausdrücklich entgegengesetzt ist die «Intellektual-Philosophie» als der Versuch, *«zur positiven Erkenntnis der höchsten Realität zu gelangen.»* (KFSA 12, 136)

Die Durchführung dieses Versuchs, in dem durchaus noch die Vereinigung von Spekulation und Empirie anklingt, könne daher – wie Schlegel u. a. durch eine grandiose *tour de force* durch die gesamte Philosophiegeschichte zu zeigen bemüht ist (KFSA 12, 163–295) – nicht von der Vernunft ausgehen, sondern nur von der *«Selbstanschauung»* des *tätigen* Ich (KFSA 12, 299); insoweit stellt sich Schlegel weiterhin in den Umkreis Fichtes. Die Philosophie ist, diesem Ausgangspunkt entsprechend, zunächst «Psychologie als Theorie des Bewußtseins» (KFSA 12, 324) mit dem Verstand als dem höheren Vermögen gegenüber der Vernunft und dann Theorie der Natur, Theorie des Menschen, Theorie der Gottheit, Kritik und schließlich Theorie der Moral, Natur- und Staatsrecht, Politik und Völkerrecht. Bei dieser Gliederung springt ins Auge, daß die Moral und Politik (im weitesten Sinne) jetzt aus der Theorie der Gottheit hervorgehen: «Die Moral ist […] an den Satz anzu-

121 Ibid., 299, Nr. 32. – Terminologisch ist Schlegel jedoch nicht eindeutig. Zwei Notizen zuvor (ibid., Nr. 30) leitet er Vernunft von Vernehmen ab; das «Vernehmen der Stimme Gottes» sei eine «*gesunde*, vom Gewissen ausgehende, durch den Glauben gebundene (nicht durchaus freie und um das eigne Selbst sich drehende) Vernunft.»

knüpfen, daß es ein Sittengesetz gebe, welches *der Wille des Vaters* und dem Naturgesetze entgegengesetzt ist.» (KFSA 13, 64) Zwar gesteht Schlegel zu, daß «zum Verstehen der Offenbarung eine Erklärung vonnöten» (KFSA 13, 62) sei, weshalb sie nicht die philosophische und dogmatische Anstrengung überflüssig mache, jedoch könne die philosophische Aufgabe nicht ohne die Offenbarung und Theologie gelöst werden, da «die Moral vermittelst der Theologie sich an die Philosophie anknüpft.» (KFSA 13, 65) Auch die Poesie wird jetzt, in deutlicher Distanzierung von früheren Positionen, zur *ancilla theologiae* gemacht: «Die Poesie erhält [...] die doppelte Bestimmung, jene alte Tradition lebendig zu erhalten und als Ahnung der himmlischen Zukunft das gemeinschaftliche Medium, das Band und Sprache der Kirche zu sein [...] so erhalten wir das höhere Gesetz, daß alle Poesie *mythologisch* und *katholisch* sein müsse.» (KFSA 13, 55) Am Ende steht daher auch nicht mehr eine Rückkehr der Philosophie in sich, sondern eine Rückkehr der Philosophie zum Glauben; dies geschieht über das Medium der Kunst. Die Philosophie zeigt, daß wir das Göttliche voraussetzen und «daher die Offenbarung für die höchste Wahrheit annehmen müssen»; die (christliche) Kunst stellt die Gegenstände der Offenbarung dann sinnlich vor (KFSA 13, 174). Dies gelingt, weil die Kunst zwar einen objektiven Inhalt hat, aber ihrem innersten Wesen nach subjektiv ist, sofern «sie die Offenbarung zum Gegenstande hat, die dann der Glaube um so lebendiger auffaßt, als er selbst das innerste Leben des Subjekts ist.»[122]

Schlegels Vorlesungen zur Propädeutik und Logik sind dem gegenüber auf eine philosophische Disziplin fokussiert und begnügen sich mit dem Nachweis, daß mit Ausnahme des Materialismus und Pantheismus die Hauptarten der Philosophie «als wesentliche Bestandteile der wahren und vollendeten Philosophie anzusehen» seien oder mit ihr doch «in Harmonie gebracht» werden könnten (KFSA 13, 283 sq.). Die «christliche Idealphilosophie» (KFSA 13, 283) zu entwerfen liege jedoch außerhalb des Gesichtskreises der Darlegungen zur Logik. In der Privatvorlesung über «Métaphysique» tritt die theologische Bindung dann wieder deutlich hervor, indem jetzt der Katholizismus selbst unter den Systemen der Philosophie auftritt.[123]

In seiner Intervention in den Streit um die göttlichen Dinge zwischen Jacobi und Schelling, der Jacobi-Rezension von 1812,[124] tritt Schlegels geänderte Position dann noch einmal zugespitzt an die Öffentlichkeit. Im Un-

122 Ibid. – Hieran wird auch deutlich, daß der theologische Ausgangspunkt bei Schlegel ontologisiert ist (Frischmann: Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus, oben Anm. 31, 270).

123 Cf. ibid., 414.

124 KFSA 8, 441–461; cf. Walter Jaeschke: «Die hohle Nuß der Subjektivität oder: Über die Verklärung der Philosophie ins Positive». In: A. Mues (ed.): Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806. Hamburg 1989, 483–496; Ernst Behler: «Friedrich Schlegels späte Idealismuskritik und das Thema der ‹Göttlichen Dinge›». In: PLS 3, 174–194.

terschied zu Jacobi, der noch eine «gesunde» Vernunft in Anspruch zu nehmen können meinte, betont Schlegel unmißverständlich, daß eine solche Vernunft gar nicht mehr im menschlichen Denkvermögen gefunden werden könne.[125] Bei Betrachtung des Begriffs einer ersten Ursache verwickele sich die Vernunft, «sich selbst allein folgend, auf dem Wege des reinen Denkens [...] unvermeidlich in die eigenen Schlingen, gerät in die Irrgänge einer ihr selbst ohne höhere Hülfe unauflöslichen Notwendigkeit, verliert sich in den leeren Ungrund, und jener erhabene Begriff der ersten Ursache sinkt herab zu dem eines notwendigen Wesens ohne Persönlichkeit, welches man den toten Abgott der Vernunft nennen könnte.» Hilfe wird nur «durch einen Glauben und eine Liebe» zuteil, *«welche höher sind als alle Vernunft»*, durch welche sich allein der Begriff der ersten Ursache «zu der Wahrnehmung des lebendigen Gottes» verklären könne (KFSA 8, 447 sq.).

Schlegels weltanschauliche Wende gipfelte in dem Aufsatz «Signatur des Zeitalters», den er 1820–1823 in der von ihm während dieses Zeitraums in Wien herausgegebenen Zeitschrift «Concordia» erscheinen ließ.[126] Der in drei Folgen erschienene Text, der eine klare Gliederung und Struktur nicht aufweist, proklamiert die Abkehr von Republikanismus, Liberalismus und Moderne, wie sie sich in der Französischen Revolution verdichtet hätten zur *«Gewalt des Bösen»* (KFSA 7, 491), die – mit Adam Müller – wiederholt auch als «Ultrageist» bezeichnet wird. Diesem Ungeist soll das *«lebendig Positive»* (KFSA 7, 522) entgegengesetzt werden, dessen Höchstes «Christus in seiner *Kirche*» (KFSA 7, 525) sei. Damit wird – parallel zur christlichen Begründung der Philosophie – ein christkatholischer Gottesstaat an die Stelle des modernen Rechtsstaates gesetzt, wie er dann im folgenden näher charakterisiert wird. Mit diesem Aufsatz hatte Schlegel sich politisch-gesellschaftlich offen auf die Seite der Reaktion geschlagen und die gegenteiligen Positionen der frühromantischen Zeit endgültig über Bord geworfen.

6. Leben, Geschichte, Sprache: Die späten Vorlesungen

In den Jahren 1827/28 trat Schlegel in Wien und in Dresden noch einmal mit drei großen Vorlesungen an die Öffentlichkeit. Von März bis Mai 1827 trug er in Wien die «Philosophie des Lebens»,[127] von März bis Mai des folgenden Jahres, ebenfalls in Wien, die «Philosophie der Geschichte»[128] vor; beide

125 Cf. KFSA 8, 455.
126 KFSA 7, 483–596.
127 KFSA 10, 3–307.
128 KFSA 9.

Vorlesungen erschienen bereits 1828 im Druck. Im Dezember 1828 und Januar 1829 las Schlegel dann in Dresden über die «Philosophie der Sprache und des Wortes»; die Vorlesungen wurden durch seinen Tod am 11. Januar 1829 abgebrochen.[129] In den drei Vorlesungszyklen greift Schlegel die großen Themen seiner frühromantischen Phase wieder auf: Leben des Geistes, Geschichte, Sprache und Verstehen; die Grundlage der Behandlung dieser Themen hat sich jedoch völlig geändert.

Die «Philosophie des Lebens» gliedert sich in drei Teile. Der erste umfaßt die Lehre von der Seele in bezug auf Bewußtsein, sittliches Leben, Wissenschaft, Natur und Gott (Vorlesung 1–5). Der zweite Teil behandelt die göttliche Ordnung «in der Natur, in der Gedankenwelt und in der Geschichte»[130] (Vorlesung 6–8), der dritte Teil schließlich die «Entfaltung des Geistes im Bewußtsein und in der Wissenschaft, dann im äußern Leben und in den großen Weltverhältnissen, im Kampfe der Zeit und im Gange ihrer Wiederherstellung, nach den verschiedenen Entwicklungsstufen des Menschengeschlechts, bis zum Schluß und Ziele der Vollendung.» (Vorlesung 9–15)

Schlegel grenzt seine Lebensphilosophie von der bisherigen Philosophie *in toto* ab, der er vorwirft, sich entweder «in den Himmel» zu versteigen, wo sie «allerlei metaphysische Luftgebäude oder dialektische Hirngespinste bildet», oder sich «in die Erde» zu verirren, «und gewaltsam in die äußere Wirklichkeit eingreifend, da alles nach ihren Ideen neu gestalten und reformieren will. Zwischen diesen beiden Abwegen würde der rechte Weg in der Mitte liegen, und die eigentliche Region der Philosophie ist eben die des geistigen innern Lebens zwischen Himmel und Erde.» (KFSA 10, 4) Damit ist zugleich gesagt, was «Leben» im Zusammenhang dieser zwischen Himmel und Erde – Theologie und empirischen Wissenschaften – schwebenden Philosophie meint: nicht «Leben» im Sinne späterer, vitalistischer Konzepte des 19. Jahrhunderts, sondern inneres geistiges Leben, weshalb Schlegel außerhalb dieser Vorlesungen gelegentlich auch von «Geisteswissenschaft» sprechen konnte.[131] Aufgrund der eigentümlichen Stellung des menschlichen Geistes in einem Zwischenreich zwischen Realität (Erde) und Gott als dem höchsten Leben und Geist (Himmel) hat Ernst Behler hierfür den treffenden Ausdruck «spiritualistischer Realismus» vorgeschlagen,[132] wobei auch Schlegel für sich die Position des «Spiritualismus» gegenüber dem Materialismus und Idealismus ausdrücklich reklamiert (KFSA 10, 56).

129 Die Vorlesungen wurden 1830 gedruckt; KFSA 10, 311–534.
130 Ibid., 3; auch das Folgende. – Die ersten drei Vorlesungen, die er schon 1827 separat hatte drucken lassen, bilden nach Schlegel ein geschlossenes Ganzes und liefern die «Grundlage des Ganzen» (ibid.).
131 Cf. die Einleitung von Ernst Behler in: ibid., XXXI.
132 Ibid., XXXII.

In dieser Zuordnung der Philosophie zu einem Zwischenreich sieht Schlegel gerade ihre Selbständigkeit gewahrt: «Die Philosophie […] soll, das Gegebene von oben, das Bestehende von außen ehrend, nicht feindlich sich dagegen richten, nicht gewaltsam darin eingreifen wollen; und gerade wenn sie sich in den Grenzen ihrer eignen mittleren Region des innern geistigen Lebens bescheiden haltend, weder der Theologie, noch der Politik dienstbar sein darf, kann sie ihre Würde und Selbständigkeit hier auf ihrem eigentümlichen Gebiet am besten behaupten.» (KFSA 10, 6) Der weitere Verlauf der Vorlesungen macht jedoch deutlich, daß Schlegel die Autonomie der Philosophie nur dahin gehend gewahrt wissen will, daß sie sich in der Entscheidung zwischen guter und böser Vernunft gewissermaßen freiwillig – aus «Liebesgehorsam» – der Theologie unterordnet und nicht aus einer äußerlichen Abhängigkeit heraus: «Gott ist der Urheber der gesunden, d.h. der göttlichen Ordnung folgenden, gehorsamen Vernunft; der Urheber der andern, abtrünnigen Vernunft aber, ist vielmehr der Gott widerstrebende Geist der Verneinung […] Abtrünnig […] ist jede Vernunft, welche von ihrem Mittelpunkte in der liebenden Seele, welche selbst wieder ihren Mittelpunkt in Gott hat, abgetrennt wird, und eben damit den Liebesgehorsam, dieses heilige Seelenband der göttlichen Ordnung, von sich wirft.» (KFSA 10, 55 sq.)

Damit wird auch die Unterordnung der Vernunft unter den Verstand bekräftigt, denn Gott komme nicht Vernunft, sondern ein allwissender Verstand zu (KFSA 10, 55). Der menschliche Verstand wiederum sei «das Erkenntnis-Organ, der Sinn, für den Geist der Offenbarung, und die Offenbarung des Geistes: insofern also auch schon ein wesentlich mitwirkendes Organ der Gottes-Erkenntnis.» (KFSA 10, 59) Das Vernehmen Gottes sei über eine vierfache Offenbarung möglich, die nicht auf das geschriebene Wort – die Bibel – beschränkt sei. Auch die Natur sei «eine Art von heiliger Schrift»; hinzu komme die innere Offenbarung Gottes in der Stimme des Gewissens und die Weltgeschichte, welche die göttliche Fügung erkennen lasse, vor allem die *nemesis divina*, das göttliche Strafgericht, denn hier heiße es: «Wer nicht hören will, der muß fühlen» (KFSA 10, 56). Die menschliche Seele sei das Organ für die Empfänglichkeit dieser Offenbarung, von ihr müsse daher auch die Philosophie ihren Ausgang nehmen. Mit dieser Bindung an die Offenbarung, welche die Philosophie nach Schlegels Auffassung freiwillig eingehen müsse, um sich *als* Philosophie zu behaupten, ist sie als Philosophie des Lebens nur «zunächst» eine «durchaus menschliche Wissenschaft und Erkenntnis des Menschen»; dann aber, «weil der Mensch nur mittelst seiner durchgängigen Beziehung auf Gott über der Natur steht, und etwas Höheres ist als ein bloßes Naturwesen und etwas Höheres als eine bloße Vernunftmaschine; ist die Philosophie des Lebens auch wirklich und in der Tat eine wahre Gottes-Philosophie.» (KFSA 10, 167) Mit dieser Position ist, trotz aller gegenteiligen Deklarationen, die Grenze zur Theologie überschritten. Josef Körner hat in diesem Werk zu Recht «apologetische Ten-

denz», «Predigt-Ton» und «Propheten-Prätention» ausgemacht.[133] Schon August Wilhelm Schlegel, dem Friedrich die Teilausgabe der ersten drei Vorlesungen geschickt hatte, fand dessen Positionen «antiphilosophisch, antihistorisch und antisozial».[134]

Der Eindruck, bei Schlegel trete Rhetorik an die Stelle wissenschaftlicher Argumentation, hängt gewiß auch damit zusammen, daß in den Vorlesungen bewußt ein unsystematischer Ton und Stil gepflegt wird, der freilich – das darf nicht übersehen werden – hier nicht mehr durch das Einkreisen der Wahrheit aus dem Entzug des Absoluten heraus motiviert ist, sondern aus der Gewißheit einer Offenbarung heraus, die zur Mitteilung drängt. «Es darf die Methode des freien Denkens, d. h. eben die Philosophie, nicht wie ein eisernes Panzerhemd [...] mechanisch abgemessen zusammengesetzt werden; es darf die Methode überhaupt keine einförmige sein [...] Jede Methode und jede wissenschaftliche Form ist gut, oder kann doch recht gebraucht gut sein» (KFSA 10, 165 sq.).

Eine der Grundintentionen Schlegels ist es, sowohl in der Geschichte des Bewußtseins als auch in der Weltgeschichte, die er auf vielfältige Weise miteinander verschränkt, den Beginn eines neuen, vierten Weltalters – nach der dunklen Urgeschichte, der uns bekannten Menschengeschichte bis zum Beginn der neueren Geschichte und der neueren Geschichte selbst[135] – nachzuweisen (oder besser: anzukündigen), die sich mit der endzeitlichen Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde[136] und des Reichs Gottes verbindet: «Erst mit der Vollendung des Menschen kann der Tod besiegt werden, und jene Theokratie und göttliche Wiederherstellung der Natur eintreten, nach welcher denn auch in ihr alles unsterblich werden, und dadurch die Harmonie der ganzen Schöpfung vollendet sein wird.» (KFSA 10, 307)

Die «Philosophie der Geschichte», Schlegels zweite große Altersvorlesung, ist die Umsetzung dieses Konzepts einer letztlich von Gott gelenkten (und die Bibel als historische Wahrheit zugrunde legenden[137]) Geschichte. «Es ist in der Geschichte eben, wie in der Wissenschaft überhaupt und im Leben selbst, der Hauptpunkt, auf welchen das meiste ankommt, und die entscheidende Frage, ob man von Gott ausgeht Und Gott als das Erste [...] betrachtet» (KFSA 9, 32). Die erste Epoche der Weltgeschichte, die von den Anfängen der Menschheit bis zum Auftreten des Christentums reicht, habe «die göttliche Wahrheit in der ältesten Offenbarung, als das ursprüngliche

133 Ibid., XLI; Ernst Behler zitiert eine handschriftliche Notiz Körners.

134 Friedrich Schlegel: Briefe an seinen Bruder August Wilhelm. Ed.. O. Walzel. Berlin 1890, 657.

135 Cf. ibid., 145 sq.

136 Cf. ibid., 136.

137 Cf. hierzu Schlegels 1819 in den *Wiener Jahrbüchern der Literatur* erschienene Rezension zu J. G. Rohdes Schrift «Über den Anfang unserer Geschichte ...» (KFSA 8, 474–528); cf. KFSA 9, 26 sq.

Wort bei den verschiedenen Völkern der Weltperiode» zum Inhalt. Auf diese Epoche des Wortes folge eine mittlere Weltepoche, wo «an dem entscheidenden Wendepunkt zwischen der alten und der neuen Zeit, in der göttlichen Kraft der wahren Religion allein das Prinzip» gefunden werde, «welches aller nachfolgenden historischen Entwicklung zum Grunde dient.» Und schließlich könne man «die geistige Bedeutung und den unterscheidenden Charakter des dritten und letzten Weltalters nur in dem Lichte finden, welches aus jenem alten Erbteil in der göttlichen Offenbarung, und aus dieser neuen Kraft der Liebe in der Religion des Erlösers, mit dem Fortgang der Zeiten immer heller und stärker hervortritt, und endlich nicht bloß den Staat, und die Wissenschaft, sondern auch das ganze Leben christlich gestalten, und neu umwandeln soll.» (KFSA 9, 225) Um dieses Ziel zu erreichen, das Gottes führender Hand anvertraut sei,[138] bedürfe es der Überwindung der «politischen Abgötterei»; Schlegel nennt in diesem Zusammenhang «Republik», «Göttin der Freiheit», «große Nation», «Kriegsruhm», kurz: «immer der nämliche Dämon der politischen Zerstörung, der antichristliche Staatsgeist» (KFSA 9, 404). So bildet denn die «religiöse Hoffnung einer wahrhaft so zu nennenden und vollen Wiederherstellung des Zeitalters in dem christlichen Staat und in der christlichen Wissenschaft […] den Schluß dieser Philosophie der Geschichte.» (KFSA 9, 419)

Der Wiedererweckung des höheren als des christlich-katholischen Bewußtseins dienen auch die Vorlesungen über die «Philosophie der Sprache und des Wortes», deren Titel insofern irreführend ist, als die Sprache thematisch nur einen Teilaspekt bildet. Die Gliederung der Vorlesungen umreißt Schlegel in seiner Ankündigung wie folgt: «Die vier ersten werden zum Gegenstand haben die Sprache, das Gedächtnis, die Kunst, und das Denken selbst. Die drei nächstfolgenden handeln vom Glauben, insofern alles Denken und Leben auf diesem beruht; und vom Wissen, wie es aus der Offenbarung hervorgeht. Der Inhalt der vier letzten wird sein die Bedeutung der Natur aus dem Verständnis des Ganzen, und die Bestimmung des Menschen nach der höchsten Erkenntnis.»[139] Mit der klaren Absage an die Ironie (KFSA 9, 446 sq.) und zugleich an den «falschen Schein eines nothwendigen Denkens» (KFSA 9, 455) zugunsten von Gefühl und Glauben befestigt Schlegel seinen Auszug aus der Philosophie. Ob dieser Weg einer inneren Notwendigkeit folgt, die bereits in den Positionen der Frühromantik angelegt ist, oder ob er einen vollständigen Bruch darstellt, der die philosophischen Anfänge verleugnet, bleibt ein Problem.

138 Cf. ibid., 426.

139 Ibid., XLVII. – Schon diese Übersicht dementiert m. E. Behlers Auffassung, in diesen Vorlesungen erfolge gegenüber der *Philosophie des Lebens* eine Transformation der Philosophie von der wahren Gottesphilosophie zur Geisteswissenschaft (ibid., LII).

III. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

1. Leben, Werke, Aufgaben der Forschung

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher wurde am 21. November 1768 in Breslau als Sohn eines reformierten preußischen Feldpredigers geboren.[140] Mit seinen Geschwistern wurde Schleiermacher 1783 in die Obhut der Herrnhutischen Brüdergemeine gegeben, deren *Pädagogium* (Gymnasium) in Niesky bei Görlitz er absolvierte, bevor er im September 1785 das *Seminarium* der Brüdergemeine in Barby, eine Universität für den Dienst in der Gemeine, bezog. Nach schweren inneren Kämpfen löste sich Schleiermacher 1787 von der Brüdergemeine, wobei er von seinem Onkel Samuel Ernst Timotheus Stubenrauch (1738–1807) unterstützt wurde, der in Halle Rektor des reformierten Gymnasiums und Dozent an der Universität war. Vom Sommer 1787 bis zum Frühjahr 1789 studierte er dort Theologie und vor allem Philosophie, wo Johann August Eberhard (1739–1809), ein Repräsentant der Hallischen Schulphilosophie, sein Lehrer wurde. Im Mai 1789 beendete Schleiermacher sein Studium und siedelte nach Drossen über, wo Stubenrauch inzwischen eine Landpfarre übernommen hatte. Dort bereitete er sich – neben philosophischen Studien – auf das erste theologische Examen vor, dem er sich im Mai 1790 in Berlin unterzog, um anschließend eine Hauslehrerstelle bei den Grafen Dohna in Schlobitten (Ostpreußen) anzutreten. Nach Meinungsverschiedenheiten mit dem Grafen über die Erziehungsgrundsätze und vielleicht auch über die Französische Revolution[141] gab Schleiermacher diese Stelle auf und trat schließlich in Berlin in ein Lehrerseminar ein. 1794 wechselte er jedoch nach seinem zweiten theologischen Examen auf eine Hilfspredigerstelle in Landsberg an der Warthe. Dort setzte er nicht nur seine philosophischen Studien fort, sondern trat auch als Über-

140 Maßgebend ist noch immer die klassische, aber fragmentarische (sie reicht nur bis in die Hallenser Zeit) Biographie von Wilhelm Dilthey: Leben Schleiermachers. Berlin 1871 (2. erweiterte Auflage. Ed. H. Mulert. Berlin 1922); auf dem aktuellen Forschungsstand um 2000: Kurt Nowak: Schleiermacher. Göttingen 2001; cf. auch Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1967 u. ö.; Martin Redeker: Friedrich Schleiermacher. Leben und Werk. Berlin 1968; Hermann Fischer: Friedrich Schleiermacher. München 2001.

141 Cf. Kurt Nowak: «Die Französische Revolution in Leben und Werk des jungen Schleiermacher». In: K.-V. Selge (ed.): Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984. Berlin etc. 1985, 103–125.

setzer aus dem Englischen hervor und erwarb sich den Ruf eines ausgezeichneten Predigers. 1796 wurde Schleiermacher als reformierter Prediger an die Berliner Charité (eine Krankenanstalt) berufen, wo er bis 1802 tätig war. Hier trat er in die Welt der gelehrten Gesellschaften (wie z. B. die Mittwochgesellschaft) und der literarischen Salons – vornehmlich im Hause von Henriette Herz (1764–1847) – ein, wo er auch Friedrich Schlegel kennenlernte, mit dem er von Ende 1797 bis zu Schlegels Übersiedlung nach Jena im September 1799 zusammen lebte und arbeitete.[142] Ihr «Symphilosophieren» fand Niederschlag in literarischen Arbeiten, zu denen Schlegel den Freund drängte. Schleiermacher arbeitete am «Athenaeum» der Brüder Schlegel mit und übernahm zeitweilig auch die Redaktion der Zeitschrift; viele gemeinsame Projekte – so ein «Anti-Leibniz» – blieben unausgeführt. Daneben veröffentlichte Schleiermacher den «Versuch einer Theorie des geselligen Betragens» (1799), die «Reden über die Religion» (1799), die «Vertraute[n] Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde» (1800) und die «Monologen» (1800), wobei alle diese Schriften anonym erschienen. Schleiermacher trat auch weiterhin als Übersetzer aus dem Englischen hervor – zum Teil gemeinsam mit Henriette Herz – und begann, angeregt durch Friedrich Schlegels Projekt einer gemeinsamen Übersetzung, mit intensiven Studien zu Platon. Nicht zuletzt festigte Schleiermacher in seiner Zeit als Charité-Prediger seinen Ruf als Prediger und veröffentlichte 1801 eine erste Sammlung seiner Predigten.

Schleiermachers Teilnahme an der frühromantischen Bewegung, sein Umgang in den jüdischen Salons und nicht zuletzt sein Verhältnis zu Eleonore Grunow (1770–1839), der Frau eines Amtsbruders, die er zur Scheidung überreden wollte, erweckten das Mißfallen der kirchlichen Vorgesetzten und führten zu seiner Versetzung auf eine Hofpredigerstelle ins Pommersche Stolp. Hier vollendete er seine «Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre» (1803) und begann mit der Publikation seiner Platon-Übersetzung, nachdem Friedrich Schlegel sich von dem Unternehmen zurückgezogen hatte. Anfang 1804 erhielt Schleiermacher einen Ruf an die Würzburger Universität, blieb jedoch in Preußen und wurde zum Wintersemester 1804/05 als Professor der Theologie und Philosophie sowie Universitätsprediger nach Halle berufen. Hier legte er in seinen Vorlesungen den Grund zu seinem theologischen und philosophischen System, bevor die Universität infolge der Preußischen Niederlage gegen Napoleon 1806 geschlossen wurde. Schleiermacher ging schließlich nach Berlin, wo er zunächst Privatvorlesungen hielt, bevor er 1809 zum Prediger an die Berliner Dreifaltigkeitskirche und 1810 zugleich zum Professor der Theologie an die neu gegründete Berliner Universität berufen wurde, die er mit seiner Schrift «Gelegentliche Gedanken

142 Cf. Kurt Nowak: Schleiermacher und die Frühromantik. Weimar 1986; A. Arndt (ed.): Wissenschaft und Geselligkeit. Friedrich Schleiermacher in Berlin 1796–1802. Berlin etc. 2009.

über Universitäten in deutschem Sinn» (1808) konzeptionell maßgeblich beeinflußt hatte. Ebenfalls 1810 wurde Schleiermacher in die Philosophische Klasse der Berliner Akademie der Wissenschaften aufgenommen, was ihm das Recht gab, an der Universität philosophische Vorlesungen zu halten, wovon er bis zu seinem Tod auch regelmäßig Gebrauch machte. Politisch stand Schleiermacher der preußischen Reformpartei nahe, für die er während der napoleonischen Besetzung auch konspirativ wirkte und sich vor allem in der Reform des Unterrichtswesens engagierte. Nach dem Sieg gegen Napoleon geriet er in den Verdacht demagogischer Umtriebe; seine Vorlesungen und Predigten wurden überwacht, und er sah sich mit einer drohenden Amtsenthebung konfrontiert; die Verfolgungen wurden erst 1824 eingestellt. Kirchenpolitisch trat Schleiermacher für die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat ein und wirkte für die 1817 vollzogene Union der lutherischen und reformierten Kirche.

Als Philosoph wirkte Schleiermacher vor allem durch seine Vorlesungen, die erst nach seinem Tode publiziert wurden. Er las über Dialektik (eine Wissenschaftslehre als Theorie des werdenden Wissens), Sittenlehre, Ästhetik, Politik, Geschichte der Philosophie, Hermeneutik, Pädagogik und Psychologie. Einzelne Teile seines philosophischen Wissenschaftsentwurfs wurden auch in den Abhandlungen der Akademie publiziert. In der Hermeneutik und Pädagogik gilt Schleiermacher heute als Klassiker. Als Theologe veröffentlichte Schleiermacher den Grundriß seines Systems («Kurze Darstellung des theologischen Studiums», 1811; ²1830)[143] sowie, neben zahlreichen Abhandlungen und Kritiken, sein dogmatisches Hauptwerk «Der christliche Glaube», das in zwei völlig voneinander abweichenden Auflagen (1821/22 und 1831/32) erschien und die theologischen Diskussionen bis heute nachhaltig beeinflußt hat.[144] Schleiermacher, der seit 1809 verheiratet und Vater mehrerer Kinder war, starb am 12. Februar 1834 und wurde auf dem Friedhof seiner Dreifaltigkeitskirche in Berlin bestattet.

Biographie und Werk sind bei Schleiermacher eng miteinander verflochten. Wilhelm Dilthey hielt es sogar für unmöglich, Schleiermachers Theorie ohne seine Biographie verstehen zu können: «Die Philosophie Kants kann völlig verstanden werden ohne nähere Beschäftigung mit seiner Person und seinem Leben; Schleiermachers Bedeutung, seine Weltansicht und seine Werke bedürfen zu ihrem gründlichen Verständnis biographischer Darstellung».[145] Richtig daran ist, daß in Schleiermachers Biographie Entwicklungslinien und Brüche hervortreten, die auch Licht auf seine Texte werfen, die für sich genommen – zumal im Bereich der Philosophie – nur ein unzureichendes Bild der Schleiermacherschen Theorie in ihrer Entwicklung

143 KGA I/6, 243–446.
144 KGA I/7 und KGA I/13.
145 Dilthey: Leben Schleiermachers, I (oben Anm. 140), I.

bieten und der Ergänzung z. B. durch briefliche Äußerungen bedürfen. Schleiermacher hat kein Hauptwerk hinterlassen, aus dem man seine Philosophie im Ganzen rekonstruieren könnte; sein Hauptinteresse galt der Ethik, jedoch hat er diese – wie auch die anderen Disziplinen – nicht abschließend bearbeitet, sondern in immer neuen Anläufen in seinen Vorlesungen und Akademieabhandlungen skizziert. Seine Philosophie ist wesentlich ein Projekt im Werden, und in dieser Hinsicht kommt er mit seinen zeitweiligen Weggefährten Friedrich Schlegel und Novalis überein.

Schleiermachers Philosophie[146] tritt vor allem in seinen Vorlesungen der Hallenser und Berliner Zeit zutage; der literarischen Öffentlichkeit war er zu Lebzeiten nur als ehemaliger Parteigänger der Frühromantik, als Kritiker aller bisherigen Ethik, als Übersetzer des Platon und als Verfasser einer gelehrten Abhandlung über Heraklit bekannt. Die frühromantischen Texte, die «Reden über die Religion» (1799), die «Monologen» (1800) und zahlreiche Kritiken sowie die philologischen Bemühungen um die Griechische Philosophie ließen allenfalls erahnen, auf welcher Grundlage Schleiermacher sein eigenes System errichten wollte. Die gedruckten Akademieabhandlungen fanden kaum Eingang in die literarische Öffentlichkeit. Erst mit der Edition des Nachlasses im Rahmen der «Sämmtlichen Werke», die in drei Abteilungen (Theologie, Predigten, Philosophie) von 1834 bis 1864 in Berlin erschienen, trat Schleiermachers philosophisches System detaillierter ans Licht; die Abteilung *Philosophie* hat dort mit 10 Bänden fast den gleichen Umfang wie die Abteilung *Theologie* (11 Bände). Die Jugendmanuskripte wurden dabei nicht berücksichtigt, auch wurden die Vorlesungen nur unzulänglich ediert, indem vielfach, wie damals üblich, Manuskripte Schleiermachers mit Hörernachschriften bzw. Hörernachschriften aus verschiedenen Kollegien kompiliert wurden. Seit 1980 ist eine «Kritische Gesamtausgabe» im Erscheinen begriffen, die erstmals eine verläßliche Grundlage für die Forschung bietet.

Geprägt wurde das Bild der Schleiermacherschen Philosophie zunächst durch den Vorwurf des Pantheismus, der schon gegenüber den «Reden» aufgrund ihrer Apotheose Spinozas erhoben worden war; dieser Vorwurf wurde

146 Cf. Gunter Scholtz: Die Philosophie Schleiermachers. Darmstadt 1984; Wolfgang H. Pleger: Schleiermachers Philosophie. Berlin etc. 1988; Christian Berner: La philosophie de Schleiermacher. Paris 1995; Andreas Arndt: «Kommentar». In: Friedrich Schleiermacher: Schriften. Frankfurt/M 1996, 993–1279; D. Burdorf et al. (edd.): Dialogische Wissenschaft. Perspektiven der Philosophie Schleiermachers. Paderborn 1998; Ignacio Izuzquiza: Armonía y Razón. La filozofía de Friedrich D. E. Schleiermacher. Zaragoza 1998; Sarah Schmidt: Die Konstruktion des Endlichen. Schleiermachers Philosophie der Wechselwirkung. Berlin etc. 2005. – Cf. auch die Literaturberichte von Michael Moxter («Neuzeitliche Umformungen der Theologie. Philosophische Aspekte in der neueren Schleiermacherliteratur». In: Philosophische Rundschau 41, 1994, 133–158) und Ulrich Barth («Schleiermacher-Literatur im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts». In: Theologische Rundschau 66, 2001, 408–461).

zwar gegenüber fast allen Repräsentanten der «neuesten» nachkantischen Philosophie und besonders gegenüber den Frühromantikern erhoben, war aber für Schleiermacher als Theologe von besonderer Brisanz. Er lag wie ein Schatten über seiner Philosophie (und auch Theologie), und noch 1828 hieß es in Wilhelm Traugott Krugs «Enzyklopädisch-philosophischem Lexikon»: «Sein eignes philosophisches System hat er [...] bisher in einer Art von Halbdunkel gehalten, aus welchem hin und wieder eine pantheistische Ansicht der Dinge hervorzuleuchten scheint».[147] In der nachhegelschen Philosophie verschoben sich dann die Koordinatensysteme. Stand Schleiermacher philosophisch zunächst eher im Schatten Hegels, so wurde er vom spekulativen Theismus gegen Hegel in Stellung gebracht oder auch mit dem Hegelschen Denken versöhnt; leitend war dabei das Interesse, eine christliche Perspektive in der Philosophie zur Geltung zu bringen. Schleiermacher wurde dabei im Ergebnis zum «Philosophen des Glaubens» stilisiert,[148] obwohl er selbst eine Vermischung von Theologie und Philosophie abgelehnt hatte.[149] Jenseits solcher Okkupationen wurde Schleiermachers Philosophie bedeutend für Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, wobei er sich vor allem auf die philosophische Ethik und die Hermeneutik bezog. Jedoch bestätigt sich dabei erneut, daß Schleiermachers Philosophie im Ganzen kaum Eingang in die philosophische Diskussion fand: Diltheys Aufwertung der Hermeneutik von einer technischen zu einer Grunddisziplin erfolgte gegen Schleiermachers eigene Systematik. Daran, daß vor allem einzelne Disziplinen unter Ausblendung des Gesamtentwurfs Aufmerksamkeit finden, hat sich bis heute nicht viel geändert. Damit hängt sicherlich auch zusammen, daß mit dem Nachlassen der Konjunktur hermeneutischer Philosophie Schleiermacher in der Philosophie zunehmend nur noch am Rande wahrgenommen wird, während er in der Theologie und auch in der Pädagogik als Klassiker etabliert ist.

Eine mögliche Vergegenwärtigung und Aktualisierung des Schleiermacherschen Denkens setzt seine genaue historische Verortung voraus. Hierbei geht es vor allem darum, Schleiermachers Stellung in der nachkantischen klassischen deutschen Philosophie zu bestimmen. Fraglich ist, ob

147 Bd. 3, 551. Cf. Andreas Arndt: «Schleiermachers Spinoza». In: H. Pisarek et al. (edd.): Kontexte. Spinoza und die Geschichte der Philosophie. Wroclaw 2001, 203–220; Konrad Cramer: «‹Anschauung des Universums›. Schleiermacher und Spinoza». In: U. Barth et al. (edd.): 200 Jahre «Reden über die Religion». Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle, 14.–17. März 1999. Berlin etc. 2000, 118–141; Christoph Ellsiepen: Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva. Die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früher Religionstheorie. Berlin etc. 2006.

148 Ernst Troeltsch et al.: Schleiermacher der Philosoph des Glaubens: Sechs Aufsätze. Berlin 1910.

149 Cf. Schleiermachers Brief an Jacobi vom 30. März 1818, edd. A. Arndt et al. In: PLS 3, 1, 395.

Schleiermacher, wie Michael Theunissen es formuliert hat, «mitten im Idealismus nachidealistisches Denken auf den Weg gebracht» habe,[150] oder ob er in der Bewegung der nachkantischen Philosophie als einer ihrer Protagonisten angesehen werden kann,[151] der das frühromantische Denken in eine systematisch gerichtete Form gebracht habe.[152] Von einer systematisch gerichteten Form ist deshalb zu sprechen, weil Schleiermacher – auch hierin den frühromantischen Konzepten folgend – kein abschließendes System, sondern einen Zusammenhang von Disziplinen entworfen hat, die das werdende Wissen zum Gegenstand haben, dessen Grund und Ziel für ihn selbst nicht Gegenstand eines Wissens sein können. Diesen Zusammenhang im Detail zureichend zu rekonstruieren steht ebenso noch aus wie die genaue Verortung der Schleiermacherschen Philosophie im Kontext der zeitgenössischen Diskussionen. Da Schleiermachers Philosophie als Theorie des werdenden Wissens zugleich selbst immer *work in progress* ist, ist dabei in besonderem Maße die Entwicklungsgeschichte seines Denkens einzubeziehen. Hierzu fehlen, vor allem was die Hallenser und Berliner Vorlesungen betrifft, zum größten Teil noch gesicherte Grundlagen.[153]

2. Aufklärung, Kant und Spinoza: Schleiermachers eigenständiger Weg zur Frühromantik

Schleiermachers Denken entwickelte sich auf dem Boden der philosophischen und theologischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts, von der sein Vater – ein Freimaurer – vor der Erweckung zur Christusfrömmigkeit der Herrnhuter geprägt war, die aber auch in der Orientierung auf die praktische Philosophie und die Naturforschung die Brüdergemeinen geprägt hatte.[154] Mit

150 Michael Theunissen: «Zehn Thesen über Schleiermacher heute». In: S. Sorrentino (ed.): Schleiermacher's Philosophy and the Philosophical Tradition. Lewiston etc. 1992, IV.

151 Cf. Andreas Arndt: «Schleiermacher. Dialectic and Transcendental Philosophy, Relationship to Hegel». In: B. W. Sockness et al. (edd.): Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology. A Transatlantic Dialogue. Berlin etc. 2010, 349–360.

152 So bereits Rudolf Haym: Die Romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. Berlin 1870, 863 sq.

153 Die Entwicklung der philosophischen Disziplinen läßt sich anhand der älteren Vorlesungseditionen aufgrund der Kompilation mehrerer Kollegien bei den Nachschriften bzw. von Manuskript und Nachschriften kaum verfolgen. Kritisch ediert sind zur Zeit erst die *Lehre vom Staat* (KGA II/8) und die *Dialektik* (KGA II/10).

154 Cf. Eilert Herms: Herkunft, Entstehung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher. Gütersloh 1974, Kap. 1. – Die Verbindung von

der Kantischen Philosophie, die deshalb in der Brüdergemeine geächtet war, war die Harmonie von praktisch gerichteter Aufklärung und Herzensfrömmigkeit zweifelhaft geworden; Schleiermacher, der sich Kants Schriften gleichwohl zu beschaffen wußte, wurde auch dadurch in eine Glaubenskrise getrieben.[155] Sein Hallenser philosophischer Lehrer Eberhard wandte sich zwar als Vertreter der Schulphilosophie gegen Kant, jedoch folgte Schleiermacher ihm dabei nicht. Eberhards Bedeutung für Schleiermachers Denken bestand vielmehr darin, daß er ihm den Blick auf die Geschichte der Philosophie und vor allem die antike Philosophie öffnete; unter seiner Anleitung befaßte er sich besonders mit der Aristotelischen Ethik.[156] Die philosophische Ethik, im umfassenden Sinne einer ‹Sittenlehre›, war von da an das zentrale Thema des Schleiermacherschen philosophischen Denkens.

Gegen Ende seiner Studienzeit 1789 verfaßt Schleiermacher eine Abhandlung «Über das höchste Gut»,[157] die sich kritisch mit Kants Ethikotheologie auseinandersetzt und sich gegen eine Vermischung von Theologie und Philosophie wendet. Die Vermittlung von Vernunft (Sittengesetz) und Empirie soll – in kritischer Distanz zu Kants Theorie des höchsten Gutes – durch das moralische Gefühl in Verbindung mit der Einbildungskraft geleistet werden, wie Schleiermacher in dem «Freiheitsgespräch» (1789)[158] und seinen «Notizen zu Kants Kritik der praktischen Vernunft» (wohl 1789)[159] ausführt. Hierin läßt sich einer der Ursprünge des späteren Begriffspaars ‹Anschauung› und ‹Gefühl› erkennen, das bei Schleiermacher seit den «Reden über die Religion» für das Innewerden des Unbedingten bzw. Unendlichen im End-

---

Herrnhutertum und Aufklärung bei Schleiermacher zeichnet Ulrich Barth nach: «Schleiermachers Gang durch die Herrnhuter Frömmigkeit und die Hallesche Spätaufklärung». In: G. Meckenstock (ed.): Schleiermacher-Tag 2005. Eine Vortragsreihe. Göttingen 2006, 45–50.

155 Cf. Ernst Rudolph Meyer: Schleiermachers und Brinckmanns Gang durch die Brüdergemeine. Leipzig 1905.

156 Schleiermachers Stellung zwischen Hallischer Schulphilosophie und Kantischer Vernunftkritik ist umstritten; Dilthey betont in seinem *Leben Schleiermachers* den Einfluß Kants; ebenso Günter Meckenstock: Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789–1794. Berlin etc. 1988; Hagar Spano: Filosofia pratica e individualità. Sulle meditazioni etiche del giovane Schleiermacher. Napoli 2002. Dagegen heben Eilert Herms: Herkunft (oben Anm. 154) und Fritz Weber (Schleiermachers Wissenschaftsbegriff. Eine Studie aufgrund seiner frühesten Abhandlungen. Gütersloh 1973) den Einfluß der Hallischen Schulphilosophie stärker hervor, wie auch Bernd Oberdorfer: Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799. Berlin etc. 1995. Auch Peter Grove (Deutungen des Subjekts. Schleiermachers Philosophie der Religion. Berlin etc. 2004) verortet den frühen Schleiermacher im Spannungsfeld von Eberhard, Reinhold und Kant.

157 KGA I/1, 83–125.

158 KGA I/1, 137–164.

159 KGA I/1, 132–134.

lichen steht. Eine ebenfalls unveröffentlichte, Fragment gebliebene Abhandlung «Über die Freiheit» (ca. 1790–1792)[160] führt aus, daß alle moralischen Gefühle auf das «Freiheitsgefühl» als «Selbstgefühl» der Person bezogen seien und dieses kontinuierlich – wie das Kantische «Ich denke» – anwesend sei (KGA I/1, 282 sq.). Dabei geht Schleiermacher – hierin vielleicht von Herder beeinflußt[161] – von dem Gedanken der lebendigen, unteilbaren Individualität aus: «es ist umsonst den Menschen zu teilen, alles hängt an ihm zusammen, alles ist eins» (KGA I/1, 241). Die Unteilbarkeit des Individuums erlaube es nicht, theoretische und praktische Vernunft, Verstand und Sinnlichkeit, Sittengesetz und Naturgesetz, Freiheit und Notwendigkeit zu trennen, weshalb diese Gegensätze in der Philosophie auch theoretisch überwunden werden müssen. So ist die Person im Ganzen auf die Idee der Sittlichkeit zu beziehen, wobei sich auch das Strafgesetz von einem «Gefühl allgemeiner Liebe und Gleichheit» (KGA I/1, 271) zu leiten lassen habe – eine Anspielung auf die Prinzipien der Französischen Revolution. Das Individuum ist Teil der sittlichen Verhältnisse und des fortschreitenden Prozesses der Bildung zur Sittlichkeit, welche durch die unendliche Mannigfaltigkeit des Individuellen realisiert wird. Indem die Individuen das sittliche Ganze, das sie bestimmt, mit hervorbringen, können Determinismus und Freiheit miteinander in Einklang gebracht werden. Freiheit ist negativ bestimmt als «Abwesenheit einer Nöthigung» (KGA I/1, 334) und bezeichnet die Möglichkeit des Sich-Verhaltens zum Gegebenen, aus welchem wiederum neue Determinationen hervorgehen können.

Dieser Ansatz wird in der zur Publikation vorgesehenen, dann aber doch ungedruckten Abhandlung «Über den Wert des Lebens» (1792/93)[162] weiter ausgeführt, in der die Französische Revolution und Rousseau ein starkes Echo finden. Der Mensch sei «der freigelassene des Schicksals»,[163] findet sich aber der Natur entfremdet und von anderen Menschen unterdrückt. Erst in dem «Gefühl der Gleichheit jedes Einzelnen in der Begünstigung des Schiksals zur Glükseligkeit» (KGA I/1, 329) könne Freiheit realisiert werden. Der Zusammenklang von Freiheit und Gleichheit wird jedoch nicht politisch gewendet, sondern die Betrachtung «Über den Wert des Lebens» verläuft sich in Gedanken über Häuslichkeit und Bildung und mündet in eine skeptische Distanz des Individuums zur Welt. Entfremdungskritik, Enthusiasmus für die Französische Revolution, Innerlichkeit und Individualität verbinden sich

---

160 KGA I/1, 219–356.

161 Der Einfluß Herders auf Schleiermacher ist mangels eindeutiger Belege schwer abzuschätzen; cf. Gunter Scholtz: Die Philosophie Schleiermachers. Darmstadt 1984, 60 sqq.; Martin Ohst: «Schleiermacher und Herder». In: 200 Jahre «Reden über die Religion» (oben Anm. 147), 311–327; Peter Grove: «‹Vereinigungsphilosophie› beim frühen Schleiermacher und bei Herder». In: ibid., 328–343.

162 KGA I/1, 393–471.

163 Ibid., 429. – Auf das Rousseausche Entfremdungskonzept bezieht sich Schleiermacher ausdrücklich in der Abhandlung *Über das höchste Gut*, ibid., 113.

in Schleiermachers Abhandlung auf solche Weise, daß sie als anschlußfähig für die frühromantische Bewegung erscheint und, wäre sie publiziert worden, als eines der frühesten Dokumente dieser Bewegung hätte gelten können. Dabei war Schleiermacher in einer weitgehenden Isolation zu seinen Positionen gekommen; an den Debatten der philosophischen Zeitgenossen nahm er durch Lektüre der Rezensionsorgane (wie der Jenaer «Allgemeinen Literaturzeitung») und den brieflichen Austausch mit seinem Studienfreund Karl Gustav von Brinkmann nur indirekt teil.

Gleichwohl befand sich Schleiermacher bereits Anfang der 90er Jahre des 18. Jahrhunderts philosophisch auf der Höhe der nachkantischen Diskurse, als er in seinen 1793/94 entstandenen Manuskripten «Spinozismus» und «Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems»[164] – unabhängig von entsprechenden Versuchen in Jena und anderswo – den Versuch unternahm, die kritische Philosophie Kants mit Spinoza in Verbindung zu bringen. Hierbei stützte Schleiermacher sich auf Friedrich Heinrich Jacobis Schrift «Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn» in der zweiten Auflage 1789. In dem Manuskript «Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems» heißt es, der Kantianismus scheine, «wenn er sich selbst versteht, auf Spinozas Seite zu seyn».[165] Das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen bei Spinoza stimmt nach Schleiermacher insoweit mit dem Verhältnis von *Noumenon* und *Phänomenon* bei Kant zusammen, als beide in dem Bedürfnis übereinkommen, «den Dingen unsrer Wahrnehmung ein anderes Daseyn unterzulegen welches außer unserer Wahrnehmung liegt» (KGA I/1, 573). Spinozas Fehler, auf dem «die einzige Differenz zwischen ihm und Kant» (KGA I/1, 575) beruhe, bestehe darin, «eine positive Einheit und Unendlichkeit zu behaupten» (KGA I/1, 574), obwohl die uns einsehbaren Attribute Gottes oder des Unendlichen auch bei ihm letztlich nur unserem eigentümlichen Vorstellungsvermögen entsprächen. Diese Konfrontation läuft auf eine wechselseitige Korrektur beider Positionen aneinander hinaus: Spinoza macht dem kritischen Idealismus Kants die unabdingbare Voraussetzung eines bewußtseinstranszendenten Seins und damit einer *objektiven* Philosophie deutlich; Kant hingegen macht dem Spinozismus deutlich, daß dieses Sein für uns nur im Rahmen begrenzter subjektiver Erkenntnisvermögen und nicht an und für sich thematisierbar ist.

An Spinozas Philosophie hebt Schleiermacher das Verhältnis des Unendlichen und Endlichen hervor; ihr Hauptsatz sei: *«Es muß ein Unendliches geben, innerhalb dessen alles endliche ist»*; dieser Satz soll so verstanden wer-

164 KGA I/1, 513–582.

165 Ibid., 570. – Tatsächlich gibt es in Kants Spätwerk eine Auseinandersetzung mit Spinoza, deren Richtungssinn jedoch nicht eindeutig ist; cf. Burkhard Tuschling: «Die Idee des transzendentalen Idealismus im späten Opus postumum». In: Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.): Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants. Frankfurt/M 1991, 105–145.

den, daß er auf der «Idee von dem Fluß der endlichen Dinge» beruht, «deren jedem für sich betrachtet keine Existenz zukomt» (KGA I/1, 564). Die endlichen Dinge sind damit «Schein», aber dieser Schein ist Erscheinung oder Manifestation des Unendlichen; Schleiermacher gebraucht hierfür das Bild eines Baumes, dessen Teile (Blatt, Zweig, Knospe, Rinde) «Scheinindividuen» sind, aber eigentlich nur als «Theile des Baumes» Existenz haben (KGA I/1, 576). Gleichwohl kommen die Eigenschaften dieser Individuen «dem Baum an sich nicht zu», d. h. «eine einzelne Vorstellung, eine einzelne Ausdehnung ist nicht in Gott» (KGA I/1, 576 sq.). Die endlichen Dinge haben damit zwar keine gegenüber dem Unendlichen unabhängige Existenz und sind nur als im Unendlichen existierend zu denken (wie auch das Unendliche nicht eine andere Existenz gegenüber dem Endlichen hat), aber sie sind damit doch nicht schlechthin identisch. Schleiermachers spätere Position, Gott und Welt nicht getrennt zu denken, aber auch nicht zu identifizieren, zeichnet sich hier bereits ab. Im Blick auf Kant bedeutet dies, daß die erscheinende Wirklichkeit als Erscheinung eines Unendlichen angesehen wird, ohne daß dieses Unendliche «an sich» erkannt werden könnte. Die Restriktion der Erkenntnis wird nicht aufgegeben, aber das objektiv gültige Wissen ist zugleich ein Erkennen des sich manifestierenden Unendlichen.

Mit dieser Kombination von Kant und Spinoza ebenso wie mit seinem besonderen Interesse an der Individualität im Rahmen einer geschichtlichen Vermittlung von Natur und Freiheit und seinem Enthusiasmus für die Französische Revolution gerät Schleiermacher in eine Entsprechung zur frühromantischen Philosophie, wie sie sich nahezu zeitgleich bei Friedrich Schlegel und Friedrich von Hardenberg herausbildete. Die Begegnung mit Friedrich Schlegel in Berlin erfolgte daher auf Augenhöhe, und ihr ‹Symphilosophieren› war gegenseitiger Austausch und nicht einseitige Abhängigkeit.

3. Symphilosophie und Transformation der Frühromantik

Die Begegnung mit Friedrich Schlegel hatte für Schleiermacher keinen Bruch zur Folge, sondern bedeutete eine Bestätigung der bisherigen Positionen und zugleich eine Erweiterung des Horizontes: Fichte und Platon treten jetzt verstärkt ins Blickfeld.[166] Vor allem aber trat Schleiermacher jetzt auf Drän-

166 Cf. Andreas Arndt: «Fichte und die Frühromantik (F. Schlegel, Schleiermacher)». In: J. Stolzenberg et al. (edd.): Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert, I. Amsterdam etc. 2010, 45–62; ders.: «Schleiermacher und Platon». In: Friedrich Schleiermacher: Über die Philosophie Platons. Ed. P. Steiner. Hamburg 1996, VII–XXII.

gen des Freundes an die literarische Öffentlichkeit. Kristallisationskern des Symphilosophierens war das «Athenaeum» der Brüder Schlegel, an dessen Planung und Redaktion Schleiermacher Anteil hatte und in dem er mit Beiträgen zu den Fragmenten seine ersten Publikationen, sieht man von den frühren Übersetzungen aus dem Englischen ab, vorlegte.[167] Zahlreiche «symphilosophische» Projekte wurden gefaßt, aber nicht realisiert – so der Plan eines «Anti-Leibniz»[168] –; das wichtigste gemeinsame Projekt, die Platon-Übersetzung, wurde schließlich von Schleiermacher allein realisiert.

Mit der anonym publizierten, Fragment gebliebenen Abhandlung «Versuch einer Theorie des geselligen Betragens» (1799),[169] die erst am Anfang des 20. Jahrhunderts wiederentdeckt wurde, legte Schleiermacher eine Theorie des Salonlebens vor, an dem er in Berlin regen Anteil hatte. Die Abhandlung beschreibt die Struktur einer dritten, zweckfreien Sphäre zwischen häuslichem und bürgerlichem Leben, «den freien Umgang vernünftiger sich unter einander bildender Menschen […]. Hier […] ist der Mensch ganz in der intellektuellen Welt, und kann als ein Mitglied derselben handeln; […] von keinem Gesetz beherrscht, als welches er sich selbst auflegt, hängt es nur von ihm ab, alle Beschränkungen der häuslichen und bürgerlichen Verhältnisse auf eine Zeitlang, soweit er will, zu verbannen. Dies ist der sittliche Zweck der freien Geselligkeit» (KGA I/2, 165). Solche Geselligkeit bilde sich «bei uns zuerst unter den Augen und auf Betrieb der Frauen», welche dadurch, daß sie mit den Männern «keinen Stand gemein haben, als den der gebildeten Menschen, die Stifter der besseren Gesellschaft werden.» (KGA I/2, 178) In dieser Sphäre der freien Geselligkeit solle sich jeder «seiner eignen Humanität durch seine freie Thätigkeit», aber auch «der Humanitaet der Andern durch ihre Wirkung bewußt werden» (KGA I/2, 30), wie es in den Notizen zu der Abhandlung heißt. Solche freie Geselligkeit ist für Schleiermacher Gesellschaft im eigentlichen Sinn, *synousia*, während er die gebundene Geselligkeit – in Anlehnung an die Aristotelische *koinonia politike* – als Gemeinschaft, *koinonia*, bezeichnet.[170] Beide Reiche bleiben jedoch nebeneinander bestehen; die freie Geselligkeit ist kein utopischer Entwurf für das Ganze des sozialen Lebens.

Schleiermachers bekanntester eigenständiger Beitrag zur Frühromantik ist seine ebenfalls 1799 anonym veröffentlichte Schrift «Über die Religion.

167 KGA I/2, 143–156; herausragend ist dabei die «Idee des Katechismus der Vernunft für edle Frauen» (153 sq.); mit diesem Fragment formulierte Schleiermacher die androgyne Auffassung der Frühromantik.

168 Cf. KGA I/2, 75–103.

169 KGA I/2, 165–184. – Cf. Andreas Arndt: «Schleiermachers Theorie der Geselligkeit». In: B. Holtz et al. (edd.): Kennen Sie Preußen – wirklich? Berlin 2009, 163–168.

170 Ferdinand Tönnies hat später, beeinflußt durch Schleiermachers *Ethik*, Gemeinschaft und Gesellschaft nach gleichen Kriterien unterschieden, nur nennt er ‹Gesellschaft› die durch äußere Zwecke gestiftete Vereinigung.

Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern». Sie war Bestandteil einer seit dem Sommer 1798 erfolgten Wendung zum Thema ‹Religion› im frühromantischen Freundeskreis,[171] innerhalb derer Schleiermacher den entscheidenden und auch wirkungsmächtigsten Beitrag lieferte. Für ihn geht es dabei nicht um eine moralische oder metaphysische Grundlegung der Religion bzw. um eine Integration der Religion in Moral oder Metaphysik, sondern er betont den «schneidenden Gegensatz», «in welchem sich die Religion gegen Metaphysik und Moral befindet.» (KGA I/2, 211) Dennoch betreffen die «Reden» die Philosophie, indem sie nicht nur Geltungsansprüche der Philosophie verhandeln, sondern auch von einer «impliziten Metaphysik»[172] Gebrauch machen und die Eigenständigkeit des religiösen Bewußtseins im Rückgang auf die Philosophie Spinozas begründen.

Das religiöse Bewußtsein wird von Schleiermacher im Kontext der «Reden» zunächst als Passivität bestimmt. Das Wesen der Religion, so heißt es, sei «weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüßen will sie sich in kindlicher Paßivität ergreifen und erfüllen laßen.»[173] Die Bestimmung der Religion als Passivität bedeutet, daß die Aktivität von dem Angeschauten ausgeht, einem «Handeln» des Universums auf uns, welches von dem Anschauenden «seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird» (KGA V/2, 213 sq.). Das Anschauen des Universums bezieht sich auf dieses Handeln, denn das Universum ist für Schleiermacher – wie bereits in seiner früheren Spinoza-Interpretation – wesentlich eine ununterbrochene Tätigkeit und Offenbarung, d. h. Selbstmanifestation. Nicht das Universum *an sich*, sondern seine Wirkung auf *uns* ist demnach Gegenstand der Anschauung. Das Handeln des Universums auf uns erzeugt Religion, indem wir «alles Einzelne als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen», wobei wir «in die Natur und Substanz des Ganzen» selbst nicht eindringen können (KGA I/2, 214).

Daß unser Vorstellen von Endlichem als Darstellung des Unendlichen hier unter der passiven Form des Hinnehmens erscheint, hat seinen Grund darin, daß Schleiermacher von einer ursprünglichen Anschauung ausgeht, in der

---

171 Cf. Kurt Nowak: Schleiermacher und die Frühromantik (oben Anm. 142), 119 sqq.; Hermann Timm: Die heilige Revolution. Schleiermacher – Novalis – Friedrich Schlegel. Frankfurt/M 1978.

172 Cf. Peter Grove: Deutungen des Subjekts (oben Anm. 156), 343 sqq.

173 KGA V/2, 211. – Zur zentralen Bedeutung der Anschauung cf. Hans-Peter Großhans: «Alles (nur) Gefühl? Zur Religionstheorie Friedrich Schleiermachers». In: A. Arndt et al. (edd.): Christentum – Staat – Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006. Berlin etc. 2008, 547–565.

Rezeptivität und Spontaneität noch ungeschieden sind.[174] Tatsächlich legt Schleiermacher dem religiösen Bewußtsein ein Einheitserlebnis zugrunde, in dem wir mit dem Universum verschmelzen und zwischen ihm und unserer Anschauung nicht unterscheiden. Dieses Erlebnis, über das wir nur uneigentlich sprechen können, legt offenbar erst die religiöse Deutung der Anschauung von Einzelnem unter dem Gesichtspunkt des Unendlichen nahe. Denn festzuhalten ist das Einheitserlebnis nicht: «Die geringste Erschütterung, und es verweht die heilige Umarmung, und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt, ich meße sie, und sie spiegelt sich in der offenen Seele wie das Bild der sich entwindenden Geliebten in dem aufgeschlagenen Auge des Jünglings, und nun erst arbeitet sich das Gefühl aus dem Innern empor, und verbreitet sich wie die Röthe der Schaam und der Lust auf seiner Wange» (KGA I/2, 221 sq.). Die präreflexive Einheit der Anschauung und des Gefühls tritt auseinander in die abgesonderte Anschauung einerseits, die zum Objekt der Reflexion wird («ich meße sie») und sich ihrerseits reflektiert («spiegelt»), sowie das Gefühl andererseits, das als «Sinn und Geschmack fürs Unendliche» (KGA I/2, 212) das Innewerden jener präreflexiven Einheit bedeutet.

Man darf Schleiermachers Ausführungen nicht so verstehen, als ob die Anschauung des Universums ein isolierter Akt sei, der für sich vollzogen werde und so etwas wie einen Totaleindruck jenseits des Besonderen meine. Vielmehr ist nicht das Universum an sich, sondern sein Handeln auf uns Gegenstand der Anschauung. Dieses Handeln ist Individuation als Selbstmanifestation des Universums: «Jede Form die es hervorbringt, jedes Wesen dem es […] ein abgesondertes Dasein giebt, jede Begebenheit […] ist ein Handeln deßelben auf Uns» (KGA I/2, 214). An dieser Stelle führt Schleiermacher auch den Gottesbegriff als Äquivalent für «Universum» ein, indem er sagt, es sei Religion, alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorzustellen, aber leere Mythologie, «über das Sein dieses Gottes vor der Welt und außer der Welt» zu grübeln (KGA I/2, 214). Die Anschauung des Universums ist daher immer mit dem Einzelnen verbunden, welches als Handlung des Universums aufgefaßt wird. Ausdrücklich stellt Schleiermacher fest: «Anschauung ist und bleibt immer etwas einzelnes, abgesondertes», und daher bleibe die Religion «bei den unmittelbaren Erfahrungen vom Dasein und Handeln des Universums, bei den einzelnen Anschauungen und Gefühlen», stehen (KGA I/2, 215). Während die Philosophie versucht, die einzelnen (empirischen) Anschauungen zu verbinden und zu einem systematischen Ganzen zusammenzustellen, wobei sie diese in Begriffe transfor-

174 Dies entspricht, worauf Peter Grove hingewiesen hat, Reinholds Begriff der Anschauung als unmittelbarer Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand; hierbei ist die Vorstellung noch nicht bewußte oder vorgestellte Vorstellung, die sich auf einen *bestimmten* Gegenstand bezieht; cf. Grove, Deutungen des Subjekts (oben Anm. 156), 304.

miert, betrachtet die Religion unmittelbar das Einzelne *als* Selbstmanifestation des Universums. Als Sinnbild der Religionen verweist Schleiermacher auf den «bewunderten und gefeierten Sternenhimmel» (KGA I/2, 215). Er erscheint ohne Zentrum, ohne «Schein von System», und dieses «unendliche Chaos, wo freilich jeder Punkt eine Welt vorstellt, ist eben als solches in der That das schiklichste und höchste Sinnbild der Religion» (KGA I/2, 216).

Religion ist demnach bestimmt durch eine spezifische Art und Weise, sich auf das Ganze, das Universum, zu beziehen. Religion betrachtet das Einzelne *unmittelbar* als Teil und Darstellung des Ganzen. Aufgrund dieser Unmittelbarkeit sind Teil und Ganzes nicht mehr unterschieden. Daß etwas Einzelnes *als* das Ganze angeschaut wird, hat daher genau genommen zwei Bedeutungen: das Universum – das Eins – wird angeschaut als *in Allem*; und zugleich wird Alles angeschaut als *in dem Einen*, dem Universum.[175] Die Unmittelbarkeit der Anschauung ist es, durch welche sie im Vorfeld der Philosophie bleibt, die das Einzelne entweder denkend bestimmen oder aber handelnd verändern will; beides sind Figuren der Vermittlung, nicht der Unmittelbarkeit, welche das religiöse Bewußtsein in Anspruch nimmt. Das religiöse Bewußtsein weist freilich als Bewußtsein wenigstens eine Familienähnlichkeit mit dem philosophischen Bewußtsein auf. Soll es davon sich abgrenzen und zugleich dem Vorwurf entgehen, die Philosophie dogmatisch gängeln zu wollen, so muß die Möglichkeit des religiösen Bewußtseins auch philosophisch gerechtfertigt werden.

Hierfür greift Schleiermacher in den «Reden» auf Spinoza zurück. Die bekannte Apotheose Spinozas, der voller Religion und voll heiligen Geistes gewesen sei, steht unmittelbar vor der zentralen These, das «Anschauen des Universums» sei «die allgemeinste und höchste Formel der Religion» (KGA I/2, 213). Die Philosophie soll zum Kronzeugen der Nichtphilosophie gemacht werden, aber nicht durch eine Selbstbegrenzung der Philosophie nach dem Vorbild Kants, denn Spinoza ist für Schleiermacher deshalb voll des heiligen Geistes, weil er nach seiner Auffassung in Wahrheit gar keine Philosophie vorträgt, sondern etwas Anderes *zur* Philosophie. Im Hintergrund dieser Inanspruchnahme Spinozas für das religiöse Bewußtsein steht eine Denkfigur Friedrich Schlegels: dieser interpretiert Spinoza als Mystiker des Unendlichen oder Absoluten,[176] und dieser Mystizismus sei eine Gestalt der

175 Cf. ibid., 245: «Nun laßt uns höher steigen, dahin wo alles streitende sich wieder vereinigt, wo das Universum sich als Totalität, als Einheit in der Vielheit, als System darstellt, und so erst seinen Namen verdient; sollte nicht der, der es so anschaut als Eins und Alles, auch ohne die Idee eines Gottes mehr Religion haben, als der gebildetste Polytheist? Sollte nicht Spinoza eben so weit über einem frommen Römer stehen, als Lukrez über einem Gözendiener?»

176 Cf. Andreas Arndt: «Mystizismus, Spinozismus und Grenzen der Philosophie. Jacobi im Spannungsfeld von F. Schlegel und Schleiermacher». In: W. Jaeschke et al. (edd.): Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit. Friedrich Heinrich Jacobi und die klassische deutsche Philosophie. Hamburg 2004, 126–141.

«philosophirende[n] Unphilosophie».[177] Im Unterschied zu Schlegel ist der Mystizismus für Schleiermacher jedoch keine *Abart der Philosophie*, sondern das *Andere zur Philosophie*. Jede Philosophie, so schreibt er 1800 in bezug auf Jacobi, führe auf eine Mystik,[178] jedoch sei ihr Zusammenhang nur «Schein», «weil sie sich in der Tangente berühren». Mystizismus und Philosophie verhalten sich nach Schleiermacher wie Religion und Philosophie, und deshalb lassen sie sich auch nicht als Alternativen behandeln.[179] Die Abgrenzung von Philosophie und Religion, der «schneidende Gegensatz», mit dem Schleiermacher anfängt, dient auch dazu, die Ansprüche des philosophischen Erkennens überhaupt zu beschneiden. Unmittelbar vor dem bekannten Hymnus an Spinoza wird der Religion eine solche Funktion für die Philosophie ausdrücklich zugeschrieben. Sie bilde das «Gegengewicht» zu dem «Triumph der Spekulation [...], dem vollendeten und gerundeten Idealismus», indem sie ihn «einen höheren Realismus ahnden läßt als den, welchen er so kühn und mit so vollem Recht sich unterordnet.» (KGA I/2, 213) Gemeint ist die Fichtesche Philosophie, welche die Realität der Außenwelt dem Ich unterordnet. Es geht Schleiermacher hierbei nicht um eine *philosophische Widerlegung* des Fichteschen «Idealismus», also eine *Selbstbegrenzung* der Vernunft, sondern um die *äußere Begrenzung* der Spekulation durch einen «höheren Realismus», der den Absolutheitsanspruch des Ich bricht, und eben hierfür steht Spinoza, der damit aber gerade nicht *als spekulativer Philosoph* ins Spiel gebracht wird.

Das Konzept der freien Geselligkeit kehrt auch in den «Reden über die Religion» wieder, die vierte Rede behandelt die Kirche als gesellige Vereinigung, als lebendige «Wechselwirkung» derer, die Religion haben. Religion ist gemeinschaftliche Verständigung über das, «wobei der Mensch sich ursprünglich als leidend fühlt, Anschauungen und Gefühle» (KGA I/2, 267). Sie setzt voraus, daß die Menschen sich frei vergesellschaften; «um die Welt anzuschauen und um Religion zu haben, muß der Mensch erst die Menschheit gefunden haben», sie ist «Stoff für die Religion» (KGA I/2, 228). Unter diesen Voraussetzungen ist die Religion selbst «unendlich» und muß sich «in Erscheinungen organisieren [...], welche mehr voneinander verschieden sind.» (KGA I/2, 295) Wenn es das Wesen der Religion ist, subjektiv das Universum anzuschauen und seiner im Gefühl innezuwerden, so ist Religion schon immer das individuelle Sich-Darstellen des Unendlichen, welches nur in unendlichen Modifikationen geschehen kann. Religion ist somit ihrem

177 KFSA 18, 13, Nr. 101.
178 KGA V/4, 169; die folgenden Zitate 169 sq.
179 Cf. Schleiermachers Notiz aus dem Heft «Leibniz I» (1797/98): «Ohne Mysticismus ist es nicht möglich consequent zu seyn, weil man seine Gedanken nicht bis zum Unbedingten verfolgt» (KGA I/2, 83). Zur Verbindung von Mystizismus (Schleiermacher spricht hier vom «morgenländischen») und Religion in den *Reden* cf. KGA I/2, 262.

Wesen nach pluralistisch und nicht ausschließend. Die religiöse Anschauung der Religion verlangt, «den eitlen und vergeblichen Wunsch, daß es nur Eine geben möchte», aufzugeben, die Vielheit der Religionen anzuerkennen und ihnen «so unbefangen als möglich» zu begegnen (KGA I/2, 296). Um in den Religionen die Religion zu entdecken, muß die Religion selbst als geschichtliches «Individuum der Religion» hervortreten, in welchem «irgendeine einzelne Anschauung des Universums aus freier Willkühr [...] zum Centralpunkt der ganzen Religion gemacht und Alles darin auf sie bezogen wird.» (KGA I/2, 303) Explizit behandelt Schleiermacher jedoch nur die jüdische und die christliche Religion, wobei das Judentum «schon lange eine todte Religion» (KGA I/2, 314)[180] sei, die auf der Idee des Universums als «einer allgemeinen unmittelbaren Vergeltung» beruhe (KGA I/2, 315). Das Christentum ist darin überlegen, daß es in dem Bezug auf die Religion und ihre Geschichte «die Religion selbst als Stoff für die Religion verarbeitet, und so gleichsam eine höhere Potenz derselben ist» (KGA I/2, 317). Diese Stilisierung des Christentums zur absoluten oder potenzierten Religion legt nahe, es habe die anderen Religionen ihrem lebendigen Gehalt nach in sich aufgehoben. Ein solches Aufhebungsmodell jedoch ist mit dem Gedanken des sich in den Religionen unendlich individuierenden Universums schwer zu vermitteln.[181]

Der Individualisierung der Religion korrespondiert die Individualisierung der Menschheit im einzelnen Menschen, weshalb nach Schleiermachers Auffassung der Mensch die Menschheit gefunden haben muß, um zur Religion gelangen zu können. Im Mittelpunkt der im Anschluß an die «Reden» ebenfalls anonym publizierten «Monologen» (1800)[182] steht die Konzeption der Menschheit als Gemeinschaft freier Geister, in der die Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit beseitigt sein soll und in der sich die Individuen als freie wechselseitig anerkennen. Hierfür steht wieder, wie in den «Reden», eine «innige und nothwendige [...] Verbindung zwischen Thun und Schauen. Ein wahrhaft menschlich Handeln erzeugt das klare Bewußtsein der Menschheit in mir, und dies Bewußtsein läßt kein anderes als der Menschheit

180 Cf. dazu Matthias Blum: «Ich wäre ein Judenfeind?» Zum Antijudaismus in Friedrich Schleiermachers Theologie und Pädagogik. Köln etc. 2010, 20–30.

181 Cf. Andreas Arndt: «Identität der Religionen. Anmerkungen zu Schleiermacher und Hegel». In: H.-P. Großhans et al. (edd.): Integration religiöser Pluralität. Philosophische und theologische Beiträge zum Religionsverständnis in der Moderne. Leipzig 2010, 111–123; Notger Slenczka: «Religion and the Religions: The Fifth Speech in Dialogue with Contemporary Conceptions of a ‹Theology of Religions›». In: Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology (oben Anm. 151), 51–67; Andreas Krebs: Friedrich Schleiermacher interkulturell gelesen. Nordhausen 2011, sieht dagegen bei Schleiermacher einen Perspektivismus und religionstheoretischen Pluralismus begründet, der ein interkulturelles und interreligiöses Gespräch ermögliche.

182 KGA I/3, 3–61.

würdiges Handeln zu.»[183] Die «höchste Anschauung», welche die Philosophie vermitteln kann, ist die der Menschheit: «So ist mir aufgegangen, was jezt meine höchste Anschauung ist, es ist mir klar geworden, daß jeder Mensch auf eigne Art die Menschheit darstellen soll, in einer eignen Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sich offenbare, und wirklich werde in der Fülle der Unendlichkeit Alles was aus ihrem Schooße hervorgehen kann.»[184]

Schleiermachers Ansatz beim endlichen Individuum bringt den Begriff des Lebens ins Spiel. Die Einheit von Philosophie und Leben vermißt Schleiermacher vor allem bei Fichte,[185] und die «Monologen» sollen gerade diese Position deutlich machen, wie aus Schleiermachers Selbstanzeige hervorgeht: «Dieses Büchlein enthält die Aeußerungen eines Idealisten über die wichtigsten Verhältnisse des Menschen, und macht mit der eigenthümlichen Denkungsart bekannt, welche diese Philosophie, in dem Verfasser wenigstens, begründet hat»; dies ermögliche es, «Gegenstände mit denen Jeder zu thun hat, aus dem Gesichtspunkt des Verfassers zu betrachten, und die Lehre zu welcher er sich bekennt *von einer andern als der gewöhnlichen Seite* in ihrem Einfluß auf den Charakter und das Leben kennen zu lernen.»[186] In einem Begleitbrief zur Übersendung der «Monologen» an seinen Studienfreund C. G. von Brinckmann heißt es dazu fichtekritisch, er wolle sich im Rahmen des Idealismus «die wirkliche Welt […] warlich nicht nehmen laßen».[187] Im ‹Leben› sind für Schleiermacher der Idealismus der Freiheit und die ‹wirkliche Welt› des Realismus vereint, und diese «Vereinigung des Idealismus und Realismus ist das, worauf mein ganzes Streben gerichtet ist […] Schlegel, der schon so viel dahin Abzielendes gesagt hat, wird nicht verstanden […] Man kann innerhalb des Idealismus […] nicht stärker entgegengesetzt sein als er [Fichte] und ich. […] Bei dieser großen Verschiedenheit hat es mir immer für die Philosophie leid getan, daß auch vertrautere Schüler von Fichte das Meinige für das Seinige halten konnten […] Indes ist doch der Hauptpunkt unserer Verschiedenheit, daß ich nämlich die von Fichte so oft festgestellte und so dringend postulierte gänzliche Trennung des Lebens vom Philosophieren nicht anerkenne, auch im ersten Monologen schon stark genug angedeutet».[188]

Die eigenständige Position, die Schleiermacher innerhalb der frühromantischen Symphilosophie zur Geltung brachte, zeigt sich gerade in einer Schrift, mit der er Friedrich Schlegels 1799 erschienenen Roman «Lucinde»

183 Ibid., 16.
184 Ibid., 18.
185 «Fichte […] habe ich freilich kennen gelernt – er hat mich aber nicht sehr afficirt. Philosophie und Leben sind bei ihm – wie er es auch als Theorie aufstellt – ganz getrennt» (an C. G. von Brinckmann, Ende 1799; KGA V/3, 313 sq.).
186 *Berlinische Zeitung* vom 28. 12. 1799; KGA V/3, XXXVI sq.
187 4. 1. 1800; KGA V/3, 316.
188 An F. H. C. Schwarz, 28. 3. 1801; KGA V/5, 73–76.

verteidigte, die «Vertrauten Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde» (anonym 1800),[189] deren theoretischen Kern der «Versuch über die Schaamhaftigkeit» darstellt. Schleiermacher schreibt dort den Frauen eine besondere Rolle bei der Überwindung der bigotten Prüderie zu: «Das erste, was nothwendig ist, […] ist die Hülfe der Frauen; […] auch weil von ihnen […] der Beweis ausgehen muß, daß es mit diesem verbotenen Verkehr der Vorstellungen und der Sinne so arg nicht ist, als die Meisten befürchten; sie sind es, die durch die That alles dasjenige heiligen müssen, was bis jetzt durch falschen Wahn geächtet war. Nur wenn sie zeigen, daß es sie nicht verlezt, kann das Schöne und der Witz frei gegeben werden.» (KGA I/3, 177) Nächst den Frauen ist es die Kunst, welche die falsche Schamhaftigkeit beseitigen kann, indem sie Liebe und Schönheit vereiniget. So ist alle Poesie als Werk der Liebe anzusehen,[190] wobei in Schleiermachers Rezension der «Lucinde» im «Berlinische[n] Archiv der Zeit und ihres Geschmacks» (1800) noch die Religion hinzutritt: «Durch die Liebe eben wird das Werk [«Lucinde», A.] nicht nur poetisch, sondern auch religiös und moralisch. Religiös, indem sie überall auf dem Standpunkt gezeigt wird, von dem sie über das Leben hinaus ins Unendliche sieht; moralisch, indem sie von der Geliebten aus sich über die ganze Welt verbreitet, und für Alle, wie für sich selbst, Freiheit von allen ungebührlichen Schranken und Vorurtheilen fordert.» (KGA I/3, 223) Tatsächlich steht die Phantasie und ihr Produkt, das Schöne, hier, in den «Lucindebriefen», als ein drittes Vermögen zwischen Erkennen (theoretisches Verhalten) und Begehrungsvermögen (praktisches Verhalten) und ist damit, was in den «Reden über die Religion» (1799) die Religion als Anschauung und Gefühl des Universums war: das Dritte zu Erkennen und Handeln.[191] Dem Konzept einer ästhetischen Religion, eines gottähnlichen Künstlers und Künstler-Gottes, steht Schleiermacher wohl nie so nahe wie in den «Vertrauten Briefen». Allerdings bleibt dies nur ein Augenblick symphilosophischer Konvergenz der Positionen: Schleiermacher wird Kunst und Religion zwar benachbart lassen, sie aber doch klar trennen. Hierin liegt eine Spannung zwischen Schleiermacher und Schlegel, die auch in Schlegels Fragmentsammlung «Ideen» (1800) offen hervortrat, welche gegenüber Schleiermachers «Reden» ein poetisches Religionsverständnis pointierte.[192]

Mit den im Stolper «Exil» niedergeschriebenen «Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, entworfen von F. Schleiermacher» (Berlin 1803)[193]

---

189 KGA I/3, 141–216.
190 Cf. ibid., 214.
191 Cf. ibid., 174; zu den *Reden* cf. KGA I/2, 211.
192 Cf. KFSA 2, 256–272.
193 KGA I/4, 27–357. – Die *Grundlinien* sind nicht nur von ihrer Schreibweise her sperrig, sondern haben auch kein detailliertes, den tatsächlichen Zwischenüberschriften im Text entsprechendes Inhaltsverzeichnis (unverständlicherweise ver-

brachte Schleiermacher ein Projekt zum Abschluß, das als «Kritik der Moral» neben der Religionstheorie seinen gewichtigsten Beitrag zur «Symphilosophie» der Frühromantik darstellt und das er seit 1797 verfolgt hatte.[194] Schleiermacher wollte diese *Kritik* in «schulmäßiger», streng wissenschaftlicher Form vortragen und ihr dann in einem weiteren Werk eine Ausführung seiner eigenen Moralphilosophie an die Seite stellen.[195] Mit der schulmäßigen Form der «Grundlinien» werden zwar Inhalte eingefaßt, die aus der frühromantischen «Symphilosophie» hervorgegangen sind, aber diese Inhalte werden hier in eine eigenständige Systemkonzeption transformiert.[196]

Die «Grundlinien» gliedern sich in drei «Bücher» *(Kritik der höchsten Grundsätze der Sittenlehre; Kritik der sittlichen Begriffe; Kritik der ethischen Systeme)*, die jeweils in eine prinzipielle methodische *Einleitung* und zwei Abschnitte untergliedert sind. Vorangestellt ist eine allgemeine *Einleitung*, welche von der «Idee», den «Grenzen» und der «Anordnung und Einteilung» der Kritik handelt. Die Kontinuität mit der Frühromantik kommt vor allem in der Frage nach dem Prinzip der Ethik zum Ausdruck. Dieses könne nur in einer «Wissenschaft von den Gründen und dem Zusammenhang aller Wissenschaften» gefunden werden, die aber nicht, wie Schleiermacher im Blick auf Fichte[197] kritisch vermerkt, «auf einem obersten Grundsatz beruhen» dürfe, «sondern nur als ein Ganzes, in welchem jedes der Anfang sein kann, und alles einzelne gegenseitig einander bestimmend nur auf dem Ganzen beruht, ist sie zu denken, und so daß sie nur angenommen oder verworfen, nicht aber begründet und bewiesen werden kann.» (KGA I/4, 48) Diese Figur ist offenbar an Friedrich Schlegels Theorie des «Wechseler-

---

zichtet auch die KGA auf ein solches). Hilfreich ist die Inhaltsanalyse von Otto Braun in: Schleiermacher: Werke. Auswahl, I. Leipzig ²1928, CI–CXXVIII. Interpretationen speziell zu den *Grundlinien* sind rar; neben der Arbeit von Herms (Herkunft, oben Anm. 154) cf. Claudio Cesa: «Schleiermacher critico dell'etica di Kant e di Fichte. Spunti dalle ‹Grundlinien›». In: Archivio di filosofia 52 (1984), 19–34; Omar Brino: L'architettonica della morale. Teoria e storia dell'etica nelle ‹Grundlinien› di Schleiermacher. Trento 2007.

194 Cf. Friedrich Schlegel an Schleiermacher, Juli 1797, KGA V/2, 348.

195 Cf. an Brinckmann, 22. 3. 1800, KGA V, Bd. 3, 434.

196 Cf. Rudolf Haym: Die romantische Schule. Berlin 1870, 863: «In der Kritik der bisherigen Sittenlehre brachte Schleiermacher [...] seine eignen Ideen in's Trockne; denn für das Ethische war nicht er der Romantik, sondern die Romantik ihm verpflichtet. Der Uebergang aus der flüssigen Form, den jene Ideen während der Zeit des Zusammenlebens mit seinen poetischen Freunden gehabt hatten, in die starre Form strenger Wissenschaftlichkeit, die er schon in einer früheren Periode angestrebt hatte, erscheint als ein fast halsbrechendes Unternehmen».

197 Cf. KGA I/4, 48: «Eine solche höchste und allgemeinste Erkenntniß würde mit Recht Wissenschaftslehre genannt, ein Name, welcher dem der Philosophie unstreitig weit vorzuziehen ist, und dessen Erfindung vielleicht für ein größeres Verdienst zu halten ist, als das unter diesem Namen zuerst aufgestellte System.»

weises» orientiert,[198] denn sie beruht auf der Idee einer Totalität, in der die Elemente sich gegenseitig stützen und die nur von diesen Elementen ausgehend, nicht aber deduktiv aus einem Grundsatz entwickelt werden kann.[199]

Der Mangel einer solchen obersten Wissenschaft zeigt sich für Schleiermacher nicht so sehr darin, daß eine allgemein anerkannte «erste Philosophie» als solche fehlt – dahingehend, daß es eine solche geben müsse, legt Schleiermacher sich erst mit seiner «Dialektik» (seit 1811) fest –, sondern darin, daß die besonderen philosophischen Disziplinen nicht zusammenstimmen, die durch eine oberste Wissenschaft systematisch zusammengeführt werden sollen. Dies gelte sowohl für die antike Gliederung der Philosophie in Logik, Physik und Ethtik als auch für die neuere in theoretische und praktische bzw. Naturphilosophie (Physik) und Ethik.[200]

Diese Kritik wird ausführlich im Blick auf Kant und auch besonders auf Fichte durchgeführt.[201] Gegenüber Kant hat Spinoza für Schleiermacher den Vorzug, sich in den Bahnen einer «objektiven» Philosophie zu bewegen; dies gelte auch für Platon. Zwar seien beide «fast so sehr einander entgegengesetzt, als Meister der höheren Wissenschaft es nur sein dürfen», doch kämen beide gleichwohl darin überein, «daß ihnen die Erkenntniß des unendlichen und höchsten Wesens nicht etwa erst Erzeugniß einer andern ist, vielweniger ein zu andern ersten Gründen noch hinzugeholtes Noth- und Hülfsmittel, sondern die erste und ursprüngliche, von welcher jede andere ausgehen muß.» (KGA I/4, 63) Der grundlegende Mangel bestehe bei Spinoza darin, daß die «einzelnen Naturen» zwar formal aus dem Unendlichen abgeleitet, aber nicht in ihrer besonderen Bestimmtheit begreiflich gemacht seien; deshalb könne er auch nur einen Maßstab ihrer möglichen Verschiedenheiten aufstellen, nicht aber «zur Bildung aus dem Unvollkomnen in das Vollkommene» (KGA I/4, 64). Diese Mängel beruhten auf dem Fehlen «jeder Vorstellung einer Kunst oder eines Kunstwerkes. Man kann daher nicht läugnen, daß die Ethik ihm fast wider seinen Willen, und wohl nur polemisch zu Stande gekommen ist, es sei nun um die gemeinen Begriffe zu bestreiten,

198 Cf. im vorliegenden Band in den Ausführungen zu Friedrich Schlegel den Abschnitt «Entfaltung der kritischen Philosophie: Dialektik, Hermeneutik und Kritik».

199 Wohl deshalb konnte Friedrich Schlegel in den *Grundlinien* die Symphilosophie der Berliner Zeit wiedererkennen: «Deine Kritik der Moral ist das erfreulichste und wichtigste was ich noch seit meiner Entfernung aus Deutschland erhalten habe. Der Styl ist vortreflich, gebildeter als in irgend einem wissenschaftlichen Werk der neueren Zeit. In wiefern ich im Inhalt unbedingt oder bedingt mit Dir übereinstimme, weißt Du selbst zu gut, als daß ich darüber noch schreiben sollte. Könnten wir nur wieder einmal zusammen symphilosophiren» (20.3.1804, KGA V/7, 273 sq.).

200 Cf. KGA I/4, 49 sq.

201 Schelling fehlte nach Schleiermachers Auffassung eine Ethik, weshalb er in den *Grundlinien* nur am Rand erwähnt wird; cf. ibid., 355 sq.

oder um seine Theorie vom höchsten Wesen zu rechtfertigen und zu bewähren.» (KGA I/4, 65)

Dieser poetische Sinn zeichne hingegen Platon aus, denn ihm erscheine «das unendliche Wesen nicht nur als seiend und hervorbringend, sondern auch als dichtend, und die Welt als ein werdendes, aus Kunstwerken ins Unendliche zusammengeseztes Kunstwerk.» (KGA I/4, 65) Dadurch könne Platon das Einzelne als Darstellung des Unendlichen ansehen und zugleich die Forderung nach einer Vervollkommnung der Menschen zur Gottähnlichkeit aufstellen. Mit dieser Präferenz für Platon ist jedoch noch nichts über die Gestalt der «ersten Philosophie» entschieden: «Ob aber die höchste Wissenschaft selbst so logisch, als Spinoza sie aufbaut, oder so wie Platon sie nur nach einer poetischen Voraussetzung des höchsten Wesen hinzeichnet, einen festen Grund habe, dieses zu beurtheilen, ist nicht des gegenwärtigen Orts.» (KGA I/4, 66) Der spekulative Gegensatz derer, die «objectiv philosophirt haben, das heißt von dem Unendlichen als dem einzigen nothwendigen Gegenstande ausgegangen sind», bleibt im Rahmen der «Grundlinien» unausgetragen, wobei Schleiermachers Tendenz in der Folge dahin geht, zunehmend auf Platon zu rekurrieren.[202] Dabei ist zu betonen, daß Spinoza wie auch Platon für Schleiermacher als Korrektive Kants auftreten und im Rahmen der von Kant eröffneten Problematik gelesen werden.

Die Prüfung der Tauglichkeit ethischer Prinzipien für ein System von Handlungen, die das Anliegen der «Grundlinien» ist, führt zunächst auf die Ideen des höchsten Gutes und des Weisen als die allen Systemen gemeinsamen Pole des Sittlichen. Was der Weise in seiner Subjektivität verkörpert, ist im höchsten Gut objektiv dargestellt, und beides ist durch das «Gesetz» als Pflicht miteinander verbunden. Damit ist die Dreigliederung der Ethik in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre vorgegeben, die für Schleiermachers eigene Entwürfe maßgeblich bleiben wird. Die Aufgabe der Ethik in Schleiermachers Verständnis ist es nicht, die einzelnen Handlungen mit einem abstrakt-allgemeinen Sollen zu konfrontieren und an diesem zu messen, sondern die Sphären oder Räume des sittlichen Handelns objektiv, nach der Besonderheit ihrer jeweiligen Gegenstände, voneinander zu unterscheiden. Die dabei von Schleiermacher postulierte Einheit von Form und Gehalt, des Idealen (Formalen) und Realen bezieht sich auf die Darstellung eines «systematischen Realen», des Systems der menschlichen Handlungen. Diese unterliegt der Forderung an die höchste Wissenschaft, ein systematisches Ganzes aus dem Einzelnen heraus und nicht durch die Ableitung aus einem Prinzip zu entwickeln. Nehme man z. B. das Reale der praktischen Ethik,

202 Ibid. – Wohl im Herbst 1802, noch während der Niederschrift der *Grundlinien*, dachte Schleiermacher daran, Spinoza im Rückgang auf Platon ein literarisches Denkmal zu setzen: «Ein neuer Phädon worin Spinoza die Hauptperson ist könnte sehr schön sein.» (KGA I/3, 322)

«wie es in der gewöhnlichen Behandlung nach dem Pflichtenbegriff vorkommt», so sei «deutlich, daß das Einzelne nicht abgeleitet wird, als ein niederes von einem höheren Allgemeinen, oder von einem andern Einzelnen, sondern nur aus dem Ganzen, und der Gesammtheit alles Einzelnen.» (KGA I/4, 269 sq.) Diese Position hat zur Konsequenz, daß die Ethik, sofern ihr realer Gegenstand im Werden begriffen ist, selbst nur als werdende im Zusammenhang der werdenden Wissenschaften, sowohl der Naturphilosophie als auch der «obersten Wissenschaft», zu beurteilen ist. Da die Realwissenschaften prinzipiell nicht abgeschlossen sein könnten und die oberste Wissenschaft noch keine verbindliche Darstellung gefunden habe, könne nur die jeweilige Darstellung der Realwissenschaften darauf hin überprüft werden, ob ihr die Idee einer obersten Wissenschaft zugrunde gelegen habe, welche es erlaube, den geforderten systematischen Zusammenhang aller Wissenschaften von ihnen aus wenigstens näherungsweise herzustellen, was bisher noch nicht überzeugend geleistet sei.

Schleiermachers «Grundlinien» verhandeln nicht nur die Systematik speziell der Ethik, sondern berühren die Frage nach einem System der Philosophie überhaupt. Diese Frage behandelt er ausdrücklich in seiner 1804 publizierten Rezension zu Schellings «Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums»;[203] er stimmt dem identitätsphilosophischen Standpunkt Schellings weitgehend zu, aber unter dem Vorbehalt, daß die Philosophie ihre endgültige Form noch nicht gefunden habe. Seine Kritik richtet sich vor allem gegen Schellings Behandlung der Theologie, die nach seiner Auffassung keine reale Wissenschaft sein könne, sofern die Religion nicht etwas Positives und Objektivierbares enthalte. Ein zweiter grundlegender Einwand betrifft die Konstruktion der geistigen Welt und insbesondre der Geschichte, welche hier bloß pragmatisch behandelt werde. Da für Schleiermacher die Geschichtswissenschaft mit der Ethik identisch ist, folgt daraus der auch in den «Grundlinien» erhobene Vorwurf, Schelling habe in seinem System der Moral keinen Platz geben können.[204]

203 KGA I/4, 461–484.

204 Schleiermachers Verhältnis zu Schelling war spannungsreich, wohl mehr aus persönlichen als aus sachlichen Gründen. Während Schelling sich vielfach um ein Einvernehmen mit Schleiermacher bemühte (1801 wollte er ihn sogar zur Mitarbeit an dem gemeinsam mit Hegel verfaßten *Kritischen Journal der Philosophie* gewinnen; cf. KGA V/5, XXVI), blieb Schleiermacher auf Distanz bedacht. Cf. insgesamt Hermann Süskind: *Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*. Tübingen 1909.

4. Der Grundriß des philosophischen Systems in den Hallenser und Berliner Vorlesungen

Der Gedanke einer Enzyklopädie der Wissenschaften, den Schelling in seinen «Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums» vorgetragen hatte, wurde von Schleiermacher auf seine Weise aufgenommen. Dies geschah vor allem in seiner Schrift «Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende» (1808).[205] Hier wird der Universität eine Mittelstellung zwischen der wissenschaftlichen Propädeutik in den Schulen und der rein wissenschaftlichen Forschung in den Akademien zugewiesen. Ihre Aufgabe ist es, das «Enzyklopädische», die Einsicht in den Umfang und die Zusammenhänge eines jeden Fachs, zu vermitteln, wobei die in der Vernunft begründete Einheit der Wissenschaften von der Philosophie thematisiert wird, die damit als die eigentliche geistige Mitte der Universität angesehen wird. Dabei plädiert Schleiermacher für eine enge Verbindung von Spekulation und Empirie und gegen eine Verselbständigung der reinen, spekulativen bzw. Transzendentalphilosophie: «Der wissenschaftliche Geist als das höchste Prinzip, die unmittelbare Einheit aller Erkenntniß kann nicht etwa für sich allein hingestellt und aufgezeigt werden in bloßer Transcendentalphilosophie, gespensterartig, wie leider Manche versucht und Spuk und unheimliches Wesen damit getrieben haben. Leerer läßt sich wohl nichts denken, als eine Philosophie, die sich so rein auszieht, und wartet, daß das reale Wissen, als ein niederes, ganz anders woher soll gegeben oder genommen werden [...]. Sondern nur in ihrem lebendigen Einfluß auf alles Wissen läßt sich die Philosophie, nur mit seinem Leibe, dem realen Wissen zugleich läßt dieser Geist sich darstellen und auffassen.» (KGA I/6, 37 sq.) Die «ganze natürliche Organisation der Wissenschaft» gliedert Schleiermacher auch hier in «die reine transcendentale Philosophie und die ganze naturwissenschaftliche und geschichtliche Seite» (KGA I/6, 54), jedoch solle es «nicht die leere Form der Speculation» sein, «womit allein die Jünglinge gesättigt werden, sondern daß sich aus der unmittelbaren Anschauung der Vernunft und ihrer Thätigkeit die Einsicht entwikkele, in die Nothwendigkeit und den Umfang alles realen Wissens, damit von Anfang an der vermeinte Gegensaz zwischen Vernunft und Erfahrung, zwischen Speculation und Empirie vernichtet, und so das

205 KGA I/6, 15–100. Cf. zum Kontext Schleiermacher et al.: Gelegentliche Gedanken über Universitäten. Ed. E. Müller. Leipzig 1990; Jan Rohls: Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums. Berlin 2009; Andreas Arndt: «‹Universitäten in deutschem Sinn›. Schleiermachers Universitätsschrift (1808) im Kontext». In: B. Holtz (ed.): Krise, Reformen – und Kultur. Preußen vor und nach der Katastrophe von 1806. Berlin 2010, 191–202.

wahre Wissen nicht nur möglich gemacht, sondern seinem Wesen nach wenigstens eingehüllt gleich mit hervorgebracht werde. […] Die Aussicht also muß eröfnet werden schon durch die Philosophie in die beiden großen Gebiete der Natur und der Geschichte, und das Allgemeinste in beiden muß nicht minder Allen gemein sein.» (KGA I/6, 46 sq.)

Mit der Berufung nach Halle zum Wintersemester 1804/05 hatte Schleiermacher damit begonnen, seinen eigenen philosophischen Ansatz nicht nur kritisch zu bestimmen, sondern auch positiv auszuarbeiten. Er las dort in seinem ersten Semester philosophische Ethik, im Sommer 1805 Hermeneutik und im Winter 1805/06 wiederum philosophische Ethik; eine für das folgende Wintersemester angekündigte Vorlesung über die «Geschichte der Philosophie unter den Griechen» fand infolge des preußischen Zusammenbruchs und der Schließung der Hallenser Universität nicht mehr statt.[206] Während Schleiermacher für die theologischen Disziplinen bereits in Halle eine Enzyklopädie entwarf, die 1811 auch im Druck vorlag,[207] blieb seine philosophische Systematik unausgeführt; es gibt nur gelegentliche Hinweise im Zusammenhang mit den Vorlesungen zur «Ethik». Die – nicht überlieferten – «transzendentalen Postulate», die Schleiermacher der ersten Vorlesung zugrunde gelegt hatte, markierten offenbar, bei allem Anklang an identitätsphilosophische Konstruktionsprinzipien, eine entscheidende Differenz zu Schelling hinsichtlich dessen Konzeption des «Urwissens», durch welches alles andere Wissen als im Absoluten angesehen wird; für Schleiermacher ist dagegen die Idee der Sittlichkeit etwas, was dem Wissen entzogen und nur symbolisch darstellbar ist.[208] In diesem Sinne rekurriert auch das «Brouillon zur Ethik» (1805/06), der erste überlieferte Gesamtentwurf zur Ethik, auf eine ursprüngliche Anschauung, die als das Verfahren kontinuierlich begleitend verstanden wird.[209] Diese Anschauung wird nicht in einer obersten Wissenschaft begründet und in ihren Konsequenzen entwickelt, sie durch-

206 Zu Schleiermachers Vorlesungen cf. Andreas Arndt et Wolfgang Virmond: Schleiermachers Briefwechsel (Verzeichnis) nebst einer Liste seiner Vorlesungen. Berlin etc. 1992, 293–330; Wolfgang Virmond: «Schleiermacher als Dozent in der Berliner Universität». In: G. Meckenstock (ed.): Schleiermacher-Tag 2005. Eine Vortragsreihe. Göttingen 2006, 269–278.

207 Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Berlin 1811; KGA I/6, 243–315. Cf. Wilhelm Gräb: «Die Begründung der Theologie als Wissenschaft vom Christentum». In: H.–E. Tenorth (ed.): Geschichte der Universität unter den Linden 1810–2010. Genese der Disziplinen. Die Konstitution der Universität. Berlin 2010, 43–92, hier 49–56.

208 Cf. Andreas Arndt: «Kommentar». In: Schleiermacher: Schriften. Frankfurt/M 1996, 1089–1091.

209 «Man kann die ursprüngliche Anschauung nicht in einen Saz zusammenfassen, und könnte man es, so würde man durch das fernere Verfahren sich von der historischen Form und von der Continuität der Anschauung entfernen. Man muß also unmittelbar in der Anschauung haften bleiben» (Schleiermacher: Werke, II. Leipzig ²1927, 82).

dringt vielmehr die beiden philosophischen Realwissenschaften Physik (Naturphilosophie) und Ethik, die damit den ganzen Kreis des menschlichen Wissens in sich vereinigen. Hierin wußte sich Schleiermacher mit seinem Hallenser Freund und Kollegen, dem an Schelling orientierten Naturphilosophen Henrich Steffens, einig, der in seinen «Grundzügen der philosophischen Naturwissenschaft» schrieb, die Naturphilosophie sei «kein Theil der Philosophie, sondern selbst die ganze Wissenschaft, nur unter der Potenz der Form».[210] Entsprechend heißt es in Schleiermachers «Brouillon zur Ethik»: «Die Ethik ist also die ganze eine Seite der Philosophie. Alles erscheint in ihr als Produciren, wie in der Naturwissenschaft als Product».[211] Nach dieser Konzeption ist die «oberste Wissenschaft», die Schleiermacher 1803 in seinen «Grundlinien» postuliert hatte, in die Realwissenschaften «aufgehoben» und aus ihnen heraus zu thematisieren.

Eine solche Position vertritt Schleiermacher ausdrücklich auch in seiner Berliner Ethik-Vorlesung 1807/08, wo es hierzu heißt: «Ein wahres System muß sich durch die Vollständigkeit bewähren, und jedes reale Verhältnis im ideellen System abspiegeln. [...] Weil es gar kein von der Vernunft ganz getrenntes Sein geben kann, so sucht die Physik diese, das Erkennen, in alles hineinzubilden, das als ein Werdendes dasteht. Dies das Geschäft der Physik; die Ethik aber sucht überall die ganze Natur zu denken als das durch das menschliche Handeln von der Vernunft zu Durchdringende. Für beide gibt es keine Grenzen. Sie sind die höchsten realen Wissenschaften, weil sie den höchsten Gegensatz haben».[212] Die «erste Philosophie», also die oberste Wissenschaft, herrsche dabei zur Zeit «als Naturphilosophie»; sie müsse aber «zwischen Physik und Ethik im vollkommensten Gleichgewicht stehn, ihr Beruf ist die Identität zwischen Sein und Erkennen zu zeigen, diesen muß sie

210 Berlin 1806, 16.

211 Schleiermacher: Werke, II (oben Anm. 209), 79. – Entsprechend bildeten die Vorlesungen Steffens' und Schleiermachers ein koordiniertes Ganzes; nach den Erinnerungen Varnhagens zeigten Steffens' Vorlesungen «ihren höchsten Werth erst dann, wenn man sie mit den Schleiermacher'schen gleichsam in ein Ganzes verflocht [...] und beide Männer in den Hauptsachen einverstanden und zusammenstimmend, sahen sich gern in diese Gemeinschaft gestellt, welche für die näheren und vertrauteren ihrer Jünger in aller Kraft wirklich bestand, so daß die Theologen auch Steffens hörten, und die Naturbeflissenen sich Schleiermacher'n anschlossen» (Karl August Varnhagen von Ense: Denkwürdigkeiten des eignen Lebens, II. Berlin 1871, 334).

212 Cf. Andreas Arndt: «Schleiermachers Philosophie im Kontext idealistischer Systemprogramme. Anmerkungen zur Systemkonzeption in Schleiermachers Vorlesungen zur philosophischen Ethik 1807/08». In: Archivio di filosofia 52 (1984), 103–121 (mit Auszügen aus der Nachschrift Varnhagen), hier 108 sq. – Schleiermacher hatte seit 1807 bis zur Gründung der Universität 1810 seine Lehrtätigkeit in Berliner Privatvorlesungen fortgesetzt und las auf dem Gebiet der Philosophie 1807 Geschichte der alten Philosophie, 1807/08 philosophische Ethik, 1808/09 Theorie des Staates sowie 1809/10 Allgemeine Hermeneutik.

nun in physischen Formen oder ethischen üben, jetzt vorzüglich in physischen, vielleicht bald mehr in ethischen. Wir aber setzen ganz füglich die Grundsätze der reinen Philosophie voraus, in denen auch ja alle einig sind, jeder Streit gilt nur die Tüchtigkeit oder Verständlichkeit der Formen».[213] Innerhalb des damaligen Diskussionskontextes war dies ein klares Bekenntnis zu Schelling, der den naturphilosophischen Diskurs begründet und geprägt hatte. So läßt auch die erste selbständige Darstellung der obersten Wissenschaft durch Schleiermacher in der Dialektik-Vorlesung 1811 den Einfluß der Schellingschen Identitätsphilosophie deutlich erkennen.

Daß es zu einer solchen Darstellung kam, lag nicht zwingend in Schleiermachers Philosophie begründet, sondern wurde vielmehr durch die Konkurrenzsituation mit dem ebenfalls an die Berliner Universität berufenen J. G. Fichte veranlaßt, dessen «Wissenschaftslehre» aus Schleiermachers Sicht die Aufgaben einer obersten Wissenschaft nicht erfüllen konnte, indem sie vor allem keine Naturphilosophie zuließ.[214] Da Schleiermacher diese selbst nicht vortragen wollte und auch seine Bemühungen, Steffens an die Berliner Universität berufen zu lassen, scheiterten, ließ er sich, nachdem er zunächst auf philosophische Vorlesungen ganz verzichtet hatte,[215] auf den Vortrag einer «obersten Wissenschaft» als Alternative zur «Wissenschaftslehre» ein. Dabei empfahl er seinen Zuhörern die «Einleitung» von Steffens' Schrift «Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft» als übereinstimmend mit seiner Position.[216]

Mit der Etablierung der «Dialektik» als einer obersten Wissenschaft findet die Schleiermachersche Philosophie eine Gliederung, die Schleiermacher seither in die antike Philosophie zurückprojiziert, welche die Dialektik als oberste Wissenschaft über Physik und Ethik verstanden habe.[217]

213 Ibid., 109.

214 «Aus dem Idealismus sind Zwei verschiedne Theorien ausgegangen. Die Fichtesche welcher durch die ganze Anlage und Gesinnung keine Physik möglich ist, und die Schellingsche welcher auf eben die Art keine Ethik möglich ist. Zu beweisen ist demnach daß auch die Physik des lezten und die Ethik des ersten schlecht und leer sein muß, ohnerachtet der Bewundernswürdigkeit der Zurüstungen» (KGA I/3, 320).

215 «Ich bin», so schrieb Schleiermacher am 29. 12. 1810 an seinen Freund Gaß, «schon angesprochen worden um die Ethik. Allein ich habe einmal verschworen, so lange Fichte der einzige Professor der Philosophie ist, kein philosophisches Collegium zu lesen; und sollte sich das bis Ostern ändern, so hätte ich Lust, erst als Einleitung zu meinen philosophischen Vorlesungen die Dialektik zu versuchen, die mir lange im Kopfe spukt.» (Schleiermacher: Briefwechsel mit J. Chr. Gaß. Berlin 1852, 87)

216 Cf. August Twestens Vorrede zu Schleiermacher: Grundriß der philosophischen Ethik. Berlin 1841, XCVII.

217 Cf. Schleiermacher: Sämmtliche Werke, Abt. 3, Bd. 4, 1: Geschichte der Philosophie. Ed. Heinrich Ritter. Berlin 1839, 18. – Zu der Rückprojektion cf. auch Andreas Arndt: «‹Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen›. Schleiermacher und Sokrates». In: H. Dierkes et al. (edd): Schleiermacher, Romanticism and the

Ob die Dreigliedrigkeit Schleiermachers Systemgrundriß erschöpft, ist umstritten.[218] Entgegen der herkömmlichen, weithin anerkannten Dreigliederung kann auch für den Grundriß der philosophischen Disziplinen die sonst durchgängig als Konstruktionsprinzip verwendete Vierteilung angenommen werden, wenn die «Psychologie», die Schleiermacher seit 1818 vorträgt, als von der Empirie ausgehendes Komplement zur Dialektik verstanden wird.[219] Umstritten ist auch der Status der «Dialektik» als oberste Wissenschaft: Eilert Herms reklamierte diesen Status zunächst für die «Ethik» und dann für die «Psychologie»,[220] worin ihm jedoch andere Interpreten nicht gefolgt sind. Das sachliche Problem, das Herms' Deutungen zugrunde liegt, besteht m. E. darin, daß die anderen Disziplinen nicht aus der Dialektik deduziert werden (auch wenn Schleiermacher diesen Ausdruck in bezug auf die «Ethik» verwendet[221]), sondern eher in einem Verhältnis der Wechselbestimmung zueinander und zur «Dialektik» stehen.[222]

Critical Arts. A Festschrift in Honor of Hermann Patsch. Lewiston etc. 2008, 293–302.

218 Die Dreigliederung liegt auch dem von Hans-Joachim Birkner erarbeiteten Schema zugrunde, das seither zu allgemeiner Geltung gelangt ist (H.–J. Birkner: Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems. Berlin 1964, 36); cf. Gunter Scholtz: Die Philosophie Schleiermachers. Darmstadt 1984, 68 sq. Demnach sind der Naturphilosophie und Ethik die empirischen Wissenschaften der Naturkunde und Geschichtskunde koordiniert, wobei sich an die Ethik noch eine Reihe kritischer und technischer Disziplinen anschließen.

219 Cf. Andreas Arndt: «‹Spekulative Blicke auf das geistige Prinzip›. Friedrich Schleiermachers Psychologie». In: Dialogische Wissenschaft (oben Anm. 146), 147–161. Kritisch zur dadurch begründeten Viergliedrigkeit Hermann Fischer: Friedrich Schleiermacher. München 2001, 84.

220 Eilert Herms: «Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermacher». In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 73 (1976), 471–523; ders.: «Die Bedeutung der ‹Psychologie› für die Konzeption des Wissenschaftssystems beim späten Schleiermacher». In: G. Meckenstock et al. (edd.): Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums. Berlin etc. 1991, 369–401. Zur grundlegenden Funktion der Psychologie bekennt sich Herms weiterhin: «Schleiermacher's Encyclopedia, Philosophical Ethics, Anthropology, and Dogmatics in German Protestant Theology». In: Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology (oben Anm. 151), 368.

221 Cf. Schleiermacher: Werke, II (oben Anm. 209), 247 sq.; zuvor heißt es jedoch: «Da die oberste Wissenschaft nur werdend ist und erst mit ihrer Vollendung eine genügende Ableitung der einzelnen Wissenschaften möglich ist, muß die einzelne Wissenschaft […] unvollkommen anfangen» (ibid., 245).

222 Cf. Sarah Schmidt: Die Konstruktion des Endlichen. Berlin etc. 2005, Kap. 5; Schmidt spricht von einem «ewig vorläufigen System» bei Schleiermacher, da das Wissen auf allen Ebenen immer im Werden bleibe. Cf. auch Johannes Michael Dittmer: Schleiermachers Wissenschaftslehre als Entwurf einer prozessualen Metaphysik in semiotischer Perspektive. Triadizität im Werden. Berlin etc. 2001.

Was die «Psychologie» betrifft, so findet sie bei Schleiermacher keinen Ort in der «Ethik», wie andere philosophische Disziplinen, die aus ihr hervorgehen. Bereits in dem «Brouillon» 1805/06 heißt es, «daß, so wie aus der Naturwissenschaft alle Wissenschaften hervorgehen müssen, so aus der Ethik alle Kunstlehren. Kunst ist das, was man am wenigsten Gesezen unterworfen glaubt; sie dürfte aber gar nicht dasein, wenn sie nicht könnte ethisch construirt werden. Kunst ist auch nichts Einzelnes, sondern eben die ethische Vollendung von allem andern».[223] Davon unterscheidet Schleiermacher 1805/06 die *technische* Seite von Künsten, worin, anders als in der «Ethik», Handlungen als *Mittel* zu Zwecken angesehen werden und ihren Zweck nicht in sich selbst haben. Ob die Kunstlehren, sofern sie als Wissenschaften gelten können, als in die «Ethik» aufgehoben gedacht werden, bleibt offen: «Angewandte Sittenlehre; einzelne Disciplinen neben der Sittenlehre. Sie sind von zweierlei Art. Ascetik und Pädagogik sezen eigentlich Mittel zum Besserwerden; in der Ethik kann es aber keine Mittel geben. Jedes Handeln soll entweder für sich sein, oder es darf auch als Mittel nicht sein. Anders ist es bei einzelnen Künsten, die eine Technik haben. [...] Anders ist es mit Politik, Oeconomik. Dies sind wirkliche Theorien. Allein eben so hängt, wie wir gesehen haben, jede Theorie eines Producirens mit der Ethik zusammen, und es ist falsch einige in eine nähere Beziehung damit zu bringen als andere. Grammatik und Poetik sind eben so im Verhältniß wie Politik».[224]

Seit der ersten Vorlesung über die philosophische Ethik an der Berliner Universität im Winter 1812/13 unterscheidet Schleiermacher zwischen *kritischen* und *technischen* Disziplinen, die sich an die «Ethik» anschließen. Das Wesen der Kritik ist die «Verbindung des Empirischen mit der speculativen Darstellung, nemlich zu beurtheilen, wie sich die einzelnen Erscheinungen als Darstellungen der Idee [...] verhalten»; die Technik dagegen hat es mit der Produktion dieser Erscheinungen durch den Einzelnen und den besonderen Gegensätzen und Naturbedingungen zu tun, in die er dabei gestellt ist.[225] Als kritische Disziplinen werden Grammatik, Religionsphilosophie und Ästhetik genannt, zu den technischen gehören Didaktik, Hermeneutik, praktische Theologie und Politik. Eine entsprechende Bestimmung des Verhältnisses kritischer und technischer Disziplinen nach der jeweiligen Stellung zwischen dem Empirischen und Spekulativen findet sich auch in der «Einleitung zur Ethik» (1816). Die Darstellung des Allgemeinen im Einzelnen «ist das Geschäft der verschiedenen kritischen Disciplinen, welche abhängig von dem Speculativen zwischen der Geschichte und der Ethik schweben. [...] Die speculative Construction kann eben so verglichen werden mit einem empirisch Gegebenen als dem, woraus jene Construction soll realisirt werden,

223 Schleiermacher: Werke, II (oben Anm. 209), 80.
224 Ibid., 86.
225 Ibid., 252.

theils um zu zeigen, was daran schon als ethisch Gewordenes zur ferneren Realisirung mitwirkt und was als Nicht-gewordenes entgegenwirkt, theils um nachzuweisen, wie die gegebenen zeitlichen und räumlichen Bedingungen müssen behandelt werden, um die größtmögliche Einigung von Vernunft und Natur daraus hervorzubringen. […] Dies ist das Geschäft der verschiedenen technischen Disciplinen, welche von dem Empirischen abhängig zwischen der Ethik und Geschichte schweben».[226]

«Physik» und «Ethik» sind nicht nur durch die «Dialektik» auf der spekulativen, sondern sie sind auch auf der empirischen Ebene vermittelt durch Logik und Anthropologie: «Die Kunde der menschlichen Natur kann also in der Ethik nur als empirisch gegeben vorausgesezt werden, und die Ethik kann den intellectuellen Prozeß nicht so als geworden darstellen, wie die Physik ihn voraussezen muß. […] Beide also Logik als empirische Beschreibung des intellectuellen Prozesses und Anthropologie als empirische Beschreibung der menschlichen Natur vermitteln den Gegensaz zwischen Physik und Ethik als beiden angehörig auf verschiedene Weise».[227] Zugleich gibt es in bezug auf die «Ethik», jenseits der kritischen Disziplinen, ein kritisches Verfahren, mit dem das Einzelne mit dem Absoluten in Verbindung gebracht werden kann: «Das höhere kritische Verfahren, welches in jedem Ausdruck eines Endlichen, aus seiner Einzelheit heraus in die Totalität versezt das Absolute nachweiset, ist die Vermittlung auch zwischen der Ethik und dem absoluten Wissen».[228] Die Aufgaben einer solchen «höheren» kritischen Disziplin nimmt die «Psychologie» wenigstens zum Teil wahr, welche als «Bruchstück» der Anthropologie die als empirisch angesetzte leiblich-seelische Einheit durch die Reihe der Gestalten des Geistes hindurch auf den transzendentalen Grund bezieht. Auch in den Zyklen seiner philosophischen Vorlesungen ist erkennbar, daß für Schleiermacher die «Psychologie» den Gegenpol und das Komplement der «Dialektik» bildet.[229]

226 Ibid., 505 sq.
227 Ibid., 506.
228 Ibid., 507.
229 Cf. Andreas Arndt: «Kommentar». In: Schleiermacher: Schriften. Frankfurt/M 1996, 1112–1114. Ob sich daraus eine Viergliedrigkeit des Systems ergibt, erörtert kritisch Sarah Schmidt: Die Konstruktion des Endlichen (oben Anm. 222), 331–333.

5. Dialektik

Entsprechend seiner Kritik an der verselbständigten Transzendentalphilosophie begründet Schleiermacher die «Dialektik» nicht als Wissen von Prinzipien, sondern als Kunstlehre bzw. als Organon des realen Wissens, wofür er sich ausdrücklich auf Platon beruft. Tatsächlich hatte er jedoch vor 1811 die Bezeichnung «Dialektik» nie mit der obersten Wissenschaft zusammengebracht und verstand darunter auch etwas ganz Anderes, nämlich die logisch-rhetorische Seite des Philosophierens, nur eine Technik also und nicht auch, wie in den Vorlesungen, die erste Philosophie.[230] Hierfür konnte Schleiermacher jedoch auf Friedrich Schlegels bereits 1796 entwickelte Konzeption von Dialektik zurückgreifen, der im Anschluß an die transzendentale Dialektik Kants und im Rückgang auf Platon die «Dialektik» nicht mehr in der logisch-rhetorischen Tradition, sondern als Kunst bestimmt hatte, die Wahrheit zu suchen und zu erreichen.[231]

Die Gliederung der «Dialektik» blieb seit der ersten Vorlesung 1811 im wesentlichen unverändert. In einer Einleitung werden Begriff und Aufgabe der Dialektik erörtert, worauf im «transzendentalen Teil» der Grund alles Wissens und Handelns aufgesucht wird. Daran schließt sich ein zweiter, «technischer» oder «formaler» Hauptteil an, der die Konstruktion und Kombination des realen Wissens behandelt. Die Einleitung und der transzendentale Teil wurden im Verlauf der weiteren Vorlesungstätigkeit vielfach umgearbeitet.[232] Auch die «Dialektik» als oberste Wissenschaft bleibt daher ein Wissen im Werden, und es läßt sich keine letztgültige Fassung feststellen, was erheblich dazu beigetragen haben dürfte, daß die «Dialektik» in der philosophischen Diskussion bisher nur wenig präsent ist

230 Cf. Andreas Arndt: «Zur Vorgeschichte des Schleiermacherschen Begriffs von Dialektik». In: Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums (oben Anm. 220), 313–333.

231 Cf.. Andreas Arndt: «Zum Begriff der Dialektik bei Friedrich Schlegel 1796–1801». In: Archiv für Begriffsgeschichte 35 (1992), 257–273; ders.: «Historische Einführung». In: KGA II/10, 1, XXII–XXI. Schleiermacher hatte auch Schlegels philosophische Notizhefte durchgearbeitet (an A. W. Schlegel, 15. 1. 1798, KGA V/2, 250) und kannte daher mit größter Wahrscheinlichkeit die Konzeption des Freundes. Josef Körner hatte bereits 1934 die These vertreten, Schleiermachers *Dialektik* lasse «gewisse Gedanken der Jenaer Transzendentalphilosophie [Friedrich Schlegels] aufscheinen» («Einleitung». In: Friedrich Schlegel: Neue philosophische Schriften. Frankfurt/M 1934, 51). Daß Schleiermachers *Dialektik* an die Konzeption Schlegels anknüpft, betont auch Peter Grove: Deutungen des Subjekts (oben Anm. 156), 438 sqq.

232 Die folgende Darstellung kann daher auch nur die grundlegenden Züge der *Dialektik* herausarbeiten und den konzeptionellen Wandlungen nicht im einzelnen nachgehen.

und vor allem im theologisch-philosophischen Grenzbereich diskutiert wird.[233]

Die «Dialektik» reagiert auf die Situation der nachkantischen Philosophie, die dadurch bestimmt sei, daß nach Kant «von demjenigen, was der letzte Grund der Natur als des Objects der Physik und der Bestimmtheit des Geistes als Subjects der Ethik sei, ein eigentliches Wissen nicht Statt finde», was im Gegenzug zu Versuchen geführt habe, «den Grund desjenigen, was Gegenstand der Physik und Ethik ist, als solchen in einem eigentlichen Wissen darzustellen.» (KGA II/10, 2, 124) Schleiermacher bestreitet, daß es ein solches Wissen gebe, weshalb die Grundlagen des Wissens selbst streitig seien. Sein Vorschlag besteht darin, «eine Kunstlehre des Streitens aufzustellen in der Hofnung dadurch von selbst auf gemeinschaftliche Ausgangspunkte für

233 Cf. an neuerer Literatur Leendert Oranje: God een Wereld. De vraag naar het transcendentale in Schleiermachers ‹Dialektik›. Kampen 1968; Falk Wagner: Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation. Gütersloh 1974; Hans-Richard Reuter: Die Einheit der Dialektik Schleiermachers. Eine systematische Interpretation. München 1979; Udo Kliebisch: Transzendentalphilosophie als Kommunikationstheorie. Eine Interpretation der Dialektik Friedrich Schleiermachers vor dem Hintergrund der Erkenntnistheorie Karl Otto Apels. Bochum 1980; Ulrich Barth: Christentum und Selbstbewußtsein. Göttingen 1983; Heinz Kimmerle: «Schleiermachers Dialektik als Grundlegung philosophisch-theologischer Systematik und als Ausgangspunkt offener Wechselseitigkeit». In: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984 (oben Anm. 141), 39–59; Andreas Arndt: «Unmittelbarkeit als Reflexion. Voraussetzungen der Dialektik Friedrich Schleiermachers». In: Ibid., 469–484; Mario Gaetano Lombardo: La regola del giudizio. La deduzione trascendentale nella dialettica e nell'etica di Fr. Schleiermacher. Milano 1990; Andreas Arndt: «Dialettica romantica. Friedrich Schlegel e Schleiermacher». In: Fenomenologia e società 15 (1992), 85–107; Walter Jaeschke: «I limiti della ragione nella dialettica di Schleiermacher». In: Ibid., 109–118; Sergio Sorrentino: «Filosofia trascendentale e dialettica nella cultura idealistico-romantica. I presupposti della ‹Dialektik› di Schleiermacher». In: Ibid., 119–145; S. Sorrentino et al. (edd.): La dialettica nella cultura romantica. Roma 1996; Ingolf Hübner: Wissenschaftsbegriff und Theologieverständnis. Eine Untersuchung zu Schleiermachers Dialektik. Berlin etc. 1997; Christian Berner et al.: «La dialectique ou l'art de philosopher». In: Schleiermacher: Dialectique. Paris 1997, 7–38; Bela Bacso: «‹Zurückdrängung der metaphysischen Anmaßung›. Metaphysikkritik in Schleiermachers Dialektik». In: C. Jamme (ed.): Grundlinien der Vernunftkritik. Frankfurt/M 1997, 175–183; Manfred Frank: «Einleitung des Herausgebers». In: Friedrich Schleiermacher: Dialektik, I. Frankfurt/M 2001, 10–136; Ch. Helmer et al. (edd.): Schleiermachers «Dialektik». Die Liebe zum Wissen in Philosophie und Theologie. Tübingen 2003; Peter Grove: Deutungen des Subjekts (oben Anm. 156), Kap. II C; Sarah Schmidt: Die Konstruktion des Endlichen (oben Anm. 222), Kap. 3; Manfred Frank: «Metaphysical foundations: a look at Schleiermacher's ‹Dialectic›». In: J. Mariña (ed.): The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher. Cambridge 2005, 15–34; Guido Kreis: «Schleiermachers negative Dialektik». In: Philosophisches Jahrbuch 112 (2005), 359–379; Giovanni D'Aniello: Una ontologia dialettica. Fondamento e autoscienza in Schleiermacher. Bari 2007; Friedrich Kümmel: Schleiermachers Dialektik. Hechingen 2008.

das Wissen zu kommen» (KGA II/10, 1, 372). Anknüpfungspunkt hierfür ist das nicht streitige reale Wissen.[234] Daher könne die Dialektik, ungeachtet ihres transzendentalphilosophischen Ansatzes, nicht nur rein formal sein, sondern müsse auch den Bezug des Wissens auf das Sein mitreflektieren; sie ist demnach Einheit von Logik und Metaphysik.[235] Die Dialektik tritt jedoch nicht als Wissenschaft, sondern als «Kunstlehre» auf, die darauf gerichtet ist, «den innern Zusammenhang alles Wissens» zu «machen» (KGA II/10, 1, 75), den sie aber noch nicht besitzt. Sie ist werdendes Wissen im doppelten Sinne: des realen Wissens und des Wissens des Wissens. Ihr eigentliches Ziel ist daher die Konstruktion des realen Wissens, wie sie im zweiten, technischen Teil entwickelt wird, und nicht der Abschluß des reinen oder philosophischen Denkens in sich.

Wissen ist für Schleiermacher dasjenige Denken, welches (a) «von allen Denkensfähigen auf dieselbe Weise produciert» und welches (b) «vorgestellt wird als einem Sein, dem darin gedachten, entsprechend.» (KGA II/10, 1, 90) In jedem Denken seien zwei Seiten, die organische und die intellektuelle, zu unterscheiden, die eine Einheit bilden.[236] Beides, Ideales und Reales, sind Modi des Seins[237] und bilden den «höchsten Gegensaz», der als Denkgrenze nach «oben» anzusehen und auf ein ungeteiltes Sein zurückzuführen ist, «welches ihn und mit ihm alle zusammengesezten Gegensäze aus sich entwikelt»; dies ist die «Idee des Seins» als Idee einer nichtrelationalen Identität (KGA II/10, 1, 101). Da alles Denken und Wissen jedoch relational verfaßt ist, bedeutet dies notwendig, daß die Idee des Seins nicht gewußt werden kann, das Wissen ist auf den Bereich der Entgegensetzung beschränkt. Als solches steht es unter den Formen des Begriffs und des Urteils.[238] Die Grenzen des Begriffs und des Urteils markieren die Grenzen des Wissens. Die Grenze des Begriffs «nach unten» ist die unstrukturierte und «unerschöpfliche Mannigfaltigkeit des Wahrnehmbaren». (KGA II/10, 1, 104) Dem entspricht auf der Seite des Urteils das Setzen einer «Unendlichkeit von Prädicaten, für welche es keine bestimmten Subjecte giebt d. h. einer absoluten

234 Cf. ibid., 83; die Möglichkeit des realen Wissens wird nach Schleiermacher nur vom Skeptizismus bestritten, der dabei den Selbstwiderspruch begehe, ein Wissen des Nichtwissenkönnens zu behaupten (ibid., 87).

235 Cf. ibid., 77. – In welchem Sinne bei Schleiermacher unter transzendentalphilosophischen Voraussetzungen von Ontologie und Metaphysik gesprochen werden kann, ist eine m. E. noch nicht zureichend geklärte Frage.

236 Hierin sind unschwer Kants Stämme der Erkenntnis – Sinnlichkeit und Verstand – wiederzuerkennen sowie die notwendige Beziehung der Begriffe auf Erfahrung bei Kant.

237 Cf. ibid., 100.

238 Der Schluß gilt Schleiermacher, anders als in der traditionellen formalen Logik, nicht als eine eigenständige Form, sondern nur als Kombination von Urteilen; hierzu cf. Friedrich Ueberweg: System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. Bonn [4]1882, 61–63.

Gemeinschaftlichkeit des Seins» (KGA II/10, 1, 108). Die Grenze «nach oben» ist die «Idee der absoluten Einheit des Seins», die aber nicht als Begriff gefaßt werden kann, weil in ihr «der Gegensaz von Gedanke und Gegenstand aufgehoben ist» (KGA II/10, 1, 105); die absolute Einheit ist «zugleich das absolute Subject, dessen Sezen alles Urtheil begrenzt» (KGA II/10, 1, 108). Während die untere Grenze als ungeordnete Mannigfaltigkeit «Basis aller Erfahrung» und «Grundstoff für die organische Funktion unseres Denkens ist», ist die Idee der absoluten Einheit des Seins «der Grund der intellectuellen Thätigkeit die in unserm Denken und Wissen» (KGA II/10, 2, 174).

Die «Dialektik» bezieht sich mit dem Wissen auch auf das Wollen, da auch dem Wissen ein Wissenwollen zugrunde liegt, während das Handeln umgekehrt ein Wissen über dessen Bedingungen und Ziele voraussetzt. Der Grund der Gewißheit im Wissen und Handeln ist daher derselbe, und Schleiermacher verortet ihn «in der relativen Identität des Denkens und Wollens nemlich im Gefühl» (KGA I/10, 1, 142). Im Gefühl verhalten sich Wissen – das «Gesetztsein» der Dinge in uns als Realismus – und Handeln – das Setzen unseres Seins in die Dinge als praktischer Idealismus – indifferent zueinander. Es steht daher für ein nichtbegriffliches Innewerden einer wissensmäßig nicht vollziehbaren differenzlosen Identität. In der Vorlesung 1822 wird das Gefühl dann als «unmittelbares Selbstbewußtsein» angesprochen, das in «Analogie» zum transzendenten Grunde stehe.[239] Den transzendentalen Grund als das Unbedingte oder Absolute bestimmt Schleiermacher als Idee Gottes; ihr Korrelat ist die Idee der Welt als Idee der Totalität des Bedingten, in der alles «unter der Form des Gegensazes» steht.[240] Auch sie liegt, da die Totalität nie abgeschlossen ist, «außerhalb unseres realen Wissens» und ist «transcendental auf eigene Weise» (KGA II/10, 1, 147 sq.). Während die Idee Gottes als terminus a quo des Wissens bestimmt ist, ist die Idee der Welt der «transcendentale terminus ad quem und das Princip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden» (KGA II/10, 1, 149).

Der erste, transzendentale Hauptteil der «Dialektik» behandelt die Themenfelder der traditionellen Metaphysik im Rahmen der Frage nach der logischen Form des Wissens (Begriff und Urteil). In diese Formen eingeschlossen ist – in Entsprechung zur Kantischen transzendentalen Analytik – die vormalige Ontologie oder *metaphysica generalis*, sofern wir in diesem Rahmen ein Wissen des Seins haben. Die Gegenstände der vormaligen *metaphysica specialis* – Seele, Welt, Gott – werden mit dem Gefühl als dem unmittelbaren Selbstbewußtsein sowie den Ideen Gottes und der Welt the-

239 Cf. ibid., 266. – Ob diese Unmittelbarkeit in Wahrheit Reflexionsleistungen einschließt, ist strittig. Cf. Andreas Arndt: «Unmittelbarkeit als Reflexion. Voraussetzungen der Dialektik Friedrich Schleiermachers». In: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984 (oben Anm. 141), 469–484.

240 Cf. KGA I/10, 1, 49.

matisiert, wobei das Selbstbewußtsein qua Gefühl im Mittelpunkt steht und mit ihm der Nachfolger der rationalen Psychologie.

Der zweite, technische Hauptteil der «Dialektik» betrachtet das bewußte Hervorbringen des Wissens in Konstruktion und Kombination. Die Konstruktion behandelt die Begriffs- und Urteilsbildung und klärt, wie ein Gegebenes (und somit rezeptiv Aufgenommenes) unter die Form des Wissens gebracht wird. Die Kombination behandelt Heuristik und Architektonik des Wissens und klärt, wie vom vorhandenen Wissen aus das Wissen zu erweitern (Heuristik) bzw. in welchen inneren Zusammenhang das vorhandene Wissen zu bringen sei (Architektonik). Konstruktion und Kombination wie auch die unter ihnen befaßten Techniken sind dabei nur relativ unterschieden und greifen in der Praxis des Wissensprozesses ständig ineinander. Da der auf die Idee der Welt gerichtete Prozeß nicht abschließbar ist, bleibt der jeweilige Stand des Wissens relativ. Sofern der Wissensprozeß zugleich durch endliche Individuen bedingt ist, tritt dabei auch Individualität als ein «irrationales» Moment auf, das kritisch ausgeglichen werden muß: «Die Irrationalität der Einzelnen kann nur ausgeglichen werden durch die Einheit der Sprache, und die Irrationalität der Sprache nur durch die Einheit der Vernunft.» (KGA II/10, 1, 190) Die Kombination des Wissens bewegt sich von der chaotischen Mannigfaltigkeit zur erfüllten und in sich gegliederten Totalität als Idee der Welt; sie erfordert die Heuristik[241] zur Vervollständigung des Wissens ebenso wie die Architektonik zu dessen Systematisierung. Die «Construction der Gesammtheit alles Wissens» (KGA II/10, 2, 392) als das eigentliche Ziel der Philosophie kann jedoch nicht erreicht werden: «Wir müssen uns nach dem gegenwärtigen Stande des Wissens freilich begnügen, unsere Kunst mehr auf das Gebiet des Realen anzuwenden: aber immer mit jener Hinsicht auf das Philosophische Ziel. Der wäre kein Philosoph zu nennen, dem dies fremd bliebe» (KGA II/10, 2, 394).

6. Ethik

Schleiermachers «Ethik» kann als der eigentliche Mittelpunkt seiner philosophischen Bemühungen angesehen werden, jedoch liegt sie, wie die «Dialektik», nur in immer wieder neu ansetzenden Entwürfen, die bis 1804 zurückreichen, sowie in Akademieabhandlungen vor.[242] Der Position der

---

241 Zu Schleiermachers Theorie der Heuristik cf. Werner Hartkopf: Dialektik – Heuristik – Logik. Frankfurt/M 1987, 119–130.

242 Cf. Hans-Joachim Birkner: «Einleitung». In: Schleiermacher: Ethik (1812/13). Hamburg 1981, XIV–XXII; die Akademieabhandlungen sind gedruckt in KGA I/11.

«Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre» entsprechend ist sie als «objektive» Philosophie konzipiert, welche das Individuelle mit dem Allgemeinen vermittelt.[243] Die Ethik als «Wissenschaft der Geschichte»,[244] wie Schleiermacher sie in dem Hallenser «Brouillon» von 1805/06 definiert, ist daher auch nicht Aufzeigen eines Ideals, Setzen eines Seinsollenden, sondern «Beschreibung der Geseze des menschlichen Handelns», wobei diese Gesetze «als Naturgeseze» aufzufassen seien.[245] Diese Gesetze müssen, so Schleiermacher weiter, in der wissenschaftlichen Anschauung mit der Erscheinung zur Einheit gebracht oder sogar «dasselbe», d. h. empirisch aufweisbar sein; die ursprüngliche Anschauung, die demnach als ein empirisches Faktum zu nehmen ist, ist die «Beseelung der menschlichen Natur durch die Vernunft».[246] Hieraus ergibt sich dann die Bestimmung des höchsten Gutes, welches, wie Schleiermacher betont, «als Totalität» zu nehmen ist, d. h. als das Ganze des ethischen Prozesses; es sei «nur die Affirmation dessen, was in der Idee [also der ursprünglichen Anschauung] liegt. Also die vollständige Beseelung.»[247] Die Idee einer vollständigen Beseelung ist jedoch

243 Franz Vorländer: Schleiermachers Sittenlehre ausführlich dargestellt und beurtheilt mit einer einleitenden Exposition des historischen Entwicklungsganges der Ethik überhaupt. Marburg 1851; Poul Henning Jørgensen: Die Ethik Schleiermachers. München 1959; Hans-Joachim Birkner: Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems. Berlin 1964; Giovanni Moretto: Etica e storia in Schleiermacher. Napoli 1979; Christel Keller-Wentorf: Schleiermachers Denken. Die Bewußtseinslehre in Schleiermachers philosophischer Ethik als Schlüssel zu seinem Denken. Berlin etc. 1984; Jean-Pierre Wils: Sittlichkeit und Subjektivität. Zur Ortsbestimmung der Ethik im Strukturalismus, in der Subjektivitätsphilosophie und bei Schleiermacher. Fribourg 1987; Sergio Sorrentino: «Natur- und Vernunftkausalität. Schleiermachers Ethik als Thematisierung von Humanität». In: Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums (oben Anm. 220), 493–508, Michael Moxter: Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik F. Schleiermachers. Kampen 1992; Tobias Berben: «Praktische Vernunft und Individualität. Schleiermachers Ethik als Theorie konventioneller Moralität». In: Dialogische Wissenschaft (oben Anm. 146), 163–185; Brent Sockness: «The Forgotten Moralist. Friedrich Schleiermacher and the Science of Spirit». In: Harvard Theological Review 96 (2003), 317–348; Michael Feil: Die Grundlegung der Ethik bei Schleiermacher und Thomas von Aquin. Berlin etc. 2005; Frederick C. Beiser: «Schleiermacher's ethics». In: The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher (oben Anm. 233), 53–71.

244 Schleiermachers Geschichtsdenken ist insgesamt noch unzureichend erforscht; cf. Wilhelm Gräb: Humanität und Christentumsgeschichte. Eine Untersuchung zum Geschichtsbegriff im Spätwerk Schleiermachers. Göttingen 1980; Simon Gerber: «Geschichte und Kirchengeschichte bei Schleiermacher». In: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 17 (2010), 34–55.

245 Schleiermacher: Werke, II (oben Anm. 209), 80.

246 Ibid., S. 87. – Cf. Eilert Herms: «‹Beseelung der Natur durch die Vernunft›. Eine Untersuchung der Einleitung zu Schleiermachers Ethikvorlesungen von 1805/06». In: Archivio di filosofia 52 (1984), 42–102.

247 Schleiermacher: Werke, II (oben Anm. 209), 80.

nur ein Ideal, denn sie liegt im Bereich der Idee der Welt, wie sie die «Dialektik» konzipiert. Die Aufgabe, diese Idee im eigentlichen Sinne zu begründen, kommt daher nicht der «Ethik», sondern der «Dialektik» zu. Diese Vermittlung zur Idee der Welt kommt seit der ersten Vorlesung zur philosophischen Ethik an der Berliner Universität 1812/13 einer «Deduction der Ethik aus der Dialektik» zu, in der alles ethische Wissen auf ein absolutes Wissen als «Ausdruck gar keines Gegensazes, sondern des mit ihm selbst identischen absoluten Seins» bezogen wird.[248] Für die Ethik bedeutet dies, daß sie «durch die Form des Gegensazes überhaupt» mit dem Absoluten vermittelt ist, indem die beiden Seiten eines Gegensatzes in der ethischen Realität notwendig aufeinander bezogen sind, also eine relative Identität bilden, die zugleich aber auch «das Absolute repräsentirt».[249] Deshalb ist in der «Ethik» auch gar nicht das Ideal selbst empirisch aufzuzeigen, sondern nur der Prozeß der Annäherung an das Ideal.

Die Ethik gliedert sich nach dem klassischen Schema und in die Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre, wobei die letzteren die Handlungen einzelner Individuen zum Gegenstande haben, die Güterlehre aber die Funktionen, Formen und Gebiete der Vernunfttätigkeit in der Geschichte als Bildung der Vernunft in und durch die Natur behandelt. Sie markiert, wie Schleiermacher sagt, ein «Fachwerk»[250] der Vernunfttätigkeiten, die in Wechselwirkung miteinander stehen, aber nicht ineinander aufgehoben werden. Hierbei unterscheidet Schleiermacher zwei Handlungsweisen der Vernunft: die organisierende als Bilden der Natur zum Organ der Vernunft einerseits und die symbolisierende als Gebrauch des Organs zum Handeln der Vernunft andererseits. Schleiermacher bezeichnet sie auch als organisierende und erkennende Funktion, wobei sie sich nicht ausschließen, sondern jede in der anderen mitgesetzt ist, so daß lediglich von einem Überwiegen des organisierenden bzw. symbolisierenden Moments im Handeln der Vernunft zu sprechen ist. Durch das Mitgesetztsein des entgegengesetzten Charakters sind die so unterschiedenen Funktionen durchgängig nur relativ entgegengesetzt, das Individuelle soll gemeinschaftlich oder übertragbar werden, das Gemeinschaftliche soll in einer gegenläufigen Bewegung wieder individualisiert werden.

Beide Funktionen können unter die Charaktere überwiegender Individualität bzw. überwiegender Gemeinschaft gestellt werden, woraus sich ein Schema der Quadruplizität ergibt: Das identische Organisieren bezeichnet das gesellschaftliche Naturverhältnis und die entsprechenden Verkehrsformen (Arbeit, Arbeitsteilung, Tausch), das individuelle Organisieren Privateigentum und Privatsphäre; das identische Symbolisieren das Gebiet des

248 Ibid., 247.
249 Ibid., 253.
250 Ibid., 90.

Wissens, das individuelle Symbolisieren das Gebiet des Gefühls (Kunst, Religion). Diesen vier Handlungsräumen entsprechen die institutionalisierten Gemeinschaftssphären Staat, freie Geselligkeit, Akademie und Kirche. In diesen Sphären oder Handlungsräumen vollzieht sich der geschichtliche Prozeß als Aufhebung des Gegensatzes von Individualität und Allgemeinheit und zugleich als Aufhebung der Irrationalität der Natur gegenüber der Vernunft.

Die Tugend- und die Pflichtenlehre handeln von der Sittlichkeit des Individuums, das hier von vornherein als Teil eines sittlichen Ganzen auftritt, denn die Vermittlung der Individualität zur Allgemeinheit ist aus der Güterlehre vorauszusetzen. Gegenstand der Tugendlehre ist «die Vernunft in dem einzelnen Menschen»,[251] wobei sich auch hier vier Ebenen durchkreuzen: Vernunft (Idealgehalt) und Sinnlichkeit (Zeitform) einerseits, Erkennen und Darstellen andererseits.[252] Die Tugend als Idealgehalt ist *Gesinnung*, in ihrer Zeitform *Fertigkeit*. Hieraus ergibt sich, je nach dem Überwiegen des Erkennens oder Darstellens, die Quadruplizität der Tugenden als *Weisheit* (ideal-erkennend), *Liebe* (ideal-darstellend), *Besonnenheit* (Fertigkeit des Erkennens) und *Beharrlichkeit*.[253] Diese Tugenden bilden im Individuum eine lebendige Einheit, jedoch treten nicht alle gleichmäßig stark hervor. Was Schleiermacher in der Tugendlehre abhandelt, ist die Dynamik des Sittlichen, das Verhältnis von Vernunft und Natur (Sinnlichkeit) im Individuum selbst.

Die Pflichtenlehre zeigt die Dynamik in den einzelnen sittlichen Handlungen selbst auf; sie ist «Darstellung des ethischen Prozesses als Bewegung, und die Einheit also der Moment und die That».[254] Auch hier liegt die Gemeinschaftlichkeit dem Handeln der einzelnen Individuen schon immer zugrunde, auch wenn die einzelnen Handlungen als Bestandteile der Gemeinschaftlichkeit diese weiter fortbilden. So bewegt sich das Handeln des Einzelnen im Gegensatz von «Gemeinschaftsbildung und Aneignen».[255] Auch diese relative Entgegensetzung wird durch die von Individualität und Allgemeinheit (auch «Universalität») durchkreuzt, wodurch sich wiederum vier Sphären der Pflicht ergeben: *Rechtspflicht* (universelles Gemeinschaftsbilden), *Berufspflicht* (universelles Aneignen), *Liebespflicht* (individuelles Gemeinschaftsbilden) und *Gewissenspflicht* (individuelles Aneignen). Die Pflichten zielen darauf, eine Indifferenz des Allgemeinen und Individuellen herzustellen und damit Kollisionen zu vermeiden.[256]

251 Ibid., 135.
252 Ibid., 138.
253 Ibid., 139.
254 Ibid., 166.
255 Ibid., 172.
256 Cf. ibid., 173 sq., 177 sq.

Die Pflichtenlehre vermittelt Tugend- und Güterlehre, indem sie die in der Tugendlehre beschriebene Individualität des Einzelnen durch die Handlung auf die aus der Güterlehre bereits vorausgesetzte Gemeinschaftlichkeit bezieht. Die vermittelnde Funktion der Pflichtenlehre besteht dann darin, die Indifferenz des Individuellen und Gemeinschaftlichen in den einzelnen Handlungen selbst nachzuweisen, wobei diese Indifferenz in allen Teilen bereits vorausgesetzt ist, so daß sie jeweils als Darstellungen des höchsten Gutes auf verschiedenen Realitätsstufen gelten können. Schleiermacher selbst hat dies im «Brouillon» so formuliert: «wenn die Tugend gegeben ist, hört die Pflicht auf; so lange man die Pflicht einschärfen muß, ist die Tugend noch nicht da. Höchstes Gut und Tugend verhalten sich wie das Ganze zu seinem Integral oder wie die Linie zu ihrer Function. So scheint der Pflichtlehre höchstens ein kritischer Werth zuzukommen und die Tugendlehre fast überflüssig zu sein im Vergleich mit der von dem höchsten Gut. Eine bessere Ansicht giebt die Vergleichung mit der Natur. Das höchste Gut ist die Kosmographie, die ganze Organisation der Tugendlehre ist die Dynamik, die Pflichtlehre ist die speculative Ansicht der einzelnen Oscillationen, durch welche doch das Ganze entsteht».[257]

Schleiermachers «Ethik» läßt sich als eine Theorie verstehen, die mit den ihr koordinierten Disziplinen den Bereich der Geisteswissenschaften umfaßt, wie er später von Wilhelm Dilthey ausgearbeitet wurde; zugleich und vor allem stellt sie jedoch mit dem zentralen Gedanken einer Beseelung der Natur durch die Vernunft eine umfassende Kulturtheorie dar.[258] Jenseits der terminologischen und inhaltlichen Differenzen zum Hegelschen Geistbegriff[259] ist Hegels Theorie des objektiven Geistes im zeitgenössischen Kontext das einzig vergleichbare Unternehmen, auch hinsichtlich der Einbeziehung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Verkehrsformen (Arbeit, Arbeitsteilung und Tausch).[260]

257 Ibid., 84 sq.

258 Cf. Gunter Scholtz: Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften. Frankfurt/M 1995; zur *Ethik* als Kulturtheorie auch im Blick auf Hegel siehe 35–64; cf. auch Sarah Schmidt: «Kulturkritik als geschichtliches Verstehen in Friedrich Schleiermachers Ethik». In: A. Allerkamp et al. (edd.): Kulturwissenschaften in Europa – eine grenzüberschreitende Disziplin? Münster 2010, 39–55.

259 Cf. Martin Diederich: Schleiermachers Geistverständnis. Eine systematisch-theologische Untersuchung seiner philosophischen und theologischen Rede vom Geist. Göttingen 1999.

260 Cf. Andreas Arndt: «Tauschen und Sprechen. Zur Rezeption der bürgerlichen Ökonomie in der philosophischen Ethik Friedrich Schleiermachers 1805/06, dargestellt aufgrund einer unveröffentlichten Vorlesungsnachschrift». In: Philosophisches Jahrbuch 91 (1984), 357–376.

7. Einzelne Disziplinen (Ästhetik, Lehre vom Staat, Pädagogik, Hermeneutik)

An die Ethik schließt sich, wie oben erwähnt, ein Kreis kritischer und technischer Disziplinen an, von denen Schleiermacher die «Ästhetik» als kritische Disziplin sowie die «Lehre vom Staat», die «Pädagogik» und die «Hermeneutik» als technische Disziplinen in Vorlesungen und Akademieabhandlungen[261] bearbeitet hat. Ferner verweist die «Ethik» auf eine von Schleiermacher nicht bearbeitete empirische Geschichtskunde, die sich zur «Ethik» als «Bilderbuch» zum «Formelbuch» verhalte.[262]

a) Ästhetik

Der Ort der «Ästhetik» als kritischer Disziplin ist klar bestimmt: die Kunst gehört zum individuellen Symbolisieren qua Gefühl und steht damit systematisch in größtmöglicher Nähe zur Religion.[263] Da das Gefühl unter den Voraussetzungen der Güterlehre «auf die Potenz der Sittlichkeit erhoben wird, bekommt auch die Succession der einzelnen Gefühle ein anderes Gesez, statt des bloß organischen des Reizes und Gegenreizes das höhere der freien individuellen Combination.»[264] Dargestellt wird aber nicht das Gefühl selbst, das unübertragbar ist, sondern es kann nur «als Object der Beziehung hingestellt werden, damit dadurch in dem Andern sein Gefühl erregt werde»;[265] in diesem Sinne sei «nicht das rein Objective Gegenstand der Kunst, sondern das Abspiegeln der Individualität im Objectiven.»[266] Die Objektivierung des Gefühls ist nach Schleiermacher gleichbedeutend mit dessen Ethisierung, die darin besteht, «daß jedes Gefühl in Darstellung übergehe: Alle Menschen sind Künstler».[267]

Die «Ästhetik» selbst hat die Aufgabe, auf dieser Grundlage den «Cyclus der Künste» zu deduzieren und «das Wesen der verschiedenen Kunstformen» darzustellen.[268] Hierbei müsse man «über den dem gemeinen Sprach-

261 Siehe KGA I/11; von den Vorlesungen liegt bisher allein die Lehre vom Staat in einer kritischen Edition vor (KGA II/8).
262 Schleiermacher: Werke, II (oben Anm. 209), 549.
263 Cf. ibid., 99 sq.
264 Ibid., 180.
265 Ibid., 181.
266 Ibid., 182.
267 Ibid., 184. – Dieser Satz verweist nicht nur voraus auf Joseph Beuys, sondern auch zurück auf Friedrich Schlegels Konzeption der Universalpoesie.
268 Ibid., 366. – Friedrich Schleiermacher: Ästhetik. Ed. Carl Lommatzsch. Berlin

gebrauch nach zu beschränkten Ausdruck Gefühl hinwegsehen und mehr auf die Charaktere selbst achten»;[269] im Mittelpunkt steht die Darstellung des Eigentümlichen, die hier als Selbstmanifestation vorgestellt wird.[270] Von dorther ist Schleiermachers «Ästhetik» wesentlich als eine Produktionsästhetik zu bestimmen.[271] Die Darstellung der einzelnen Künste folgt dem Übergang von der Subjektivität des Gefühls zur objektiv gerichteten Darstellung. Die begleitenden Künste (Mimik und Musik) stehen in der größtmöglichen Nähe zum subjektiven Gefühl, während die bildenden Künste (Architektur, Skulptur, Malerei) als Umformungen des Naturschönen aufgrund einer erkenntnisgeleiteten Phantasie den mehr objektiven Gegenpol bilden. Beide werden durch die redenden Künste (Poesie, Drama, Roman) miteinander vermittelt, welche in der ihr spezifischen Weise die ganze Skala der Ausdrucksmöglichkeiten umfassen.

Der Gehalt der Kunst wird allgemein als «Urbild» bestimmt, das als «innerer Typus» gefaßt wird, welcher «der Ausführung vorangeht und zwischen die Erregung und sie tritt.»[272] Erregung (Gefühl) und Darstellung werden in der Kunst vermittelt, indem das Gefühl durch das Urbild einen objektiven Inhalt bekommt: «Sobald die Besinnung positiv dazwischen tritt, sind […] Erregung und Darstellung als Momente getrennt. Man muß daher sagen, daß in dem *Gebiet der Kunst* nicht nur jene Identität nicht nothwendig, sondern daß sie in demselben *wesentlich aufgehoben* ist, und die Darstellung unmittelbar nur auf das Urbild bezogen wird.»[273]

1842 (Sämmtliche Werke 3, 7). Cf. Friedrich Schleiermacher: Ästhetik. Ed. R. Odebrecht. Berlin etc. 1931; eine Teiledition auf Basis dieser Ausgabe bietet Schleiermacher: Ästhetik. Über den Begriff der Kunst. Ed. T. Lehnerer. Hamburg 1984. Eine kritische Ausgabe ist noch immer Desiderat; zu den Mängeln aller bisherigen Ausgaben cf. A. Arndt et W. Virmond: Rezension zu: «F. D. E. Schleiermacher: Ästhetik. Über den Begriff der Kunst, hg. v. Th. Lehnerer, Hamburg 1984». In: New Athenaeum/Neues Athenaeum 2 (1991), 190–196.

269 Schleiermacher: Ästhetik. Hamburg 1984, 16.

270 Cf. Rudolf Odebrecht: Schleiermachers System der Ästhetik. Grundlegung und problemgeschichtliche Sendung. Berlin 1932; Gunter Scholtz: Schleiermachers Musikphilosophie. Göttingen 1981; Thomas Lehnerer: Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers. Stuttgart 1987; Paolo D'Angelo: «Introduzione». In: Schleiermacher: Estetica. Palermo 1988, 25–33; Reinold Schmücker: «Schleiermachers Grundlegung der Kunstphilosophie». In: Dialogische Wissenschaft (oben Anm. 146), 241–265; Anne Käfer: «Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös». Schleiermachers Ästhetik im Kontext der zeitgenössischen Entwürfe Kants, Schillers und Friedrich Schlegels. Tübingen 2006.

271 Cf. Gunter Scholtz: Die Philosophie Schleiermachers. Darmstadt 1984, 141 sq.

272 Schleiermacher: Ästhetik. Hamburg 1984, 11.

273 Ibid.

b) Lehre vom Staat

Unter den technischen Disziplinen kommt der Lehre vom Staat insofern eine herausragende Rolle zu, als sie ausdrücklich in der «Ethik» verankert wird; so heißt es schon in der Ankündigung der ersten Vorlesung, es gehe darum, «die Theorie des Staates, seiner wesentlichen Bestandtheile, und Verrichtungen nach den in der Ethik mitgetheilten Principien genauer zu entwickeln».[274] Ziel der Staatslehre ist es nicht, einen normativen Begriff des Staates zu entwickeln, sondern eine «Physiologie» des Staates zu geben (KGA II/8, 758). Bereits in der «Ethik» finden sich ausführlichere Erörterungen zum Staat, so daß sich Schleiermachers Staatslehre nicht allein aus den Vorlesungen speziell zu diesem Thema erschließt. Die «Ethik» verortet den Staat in der Sphäre des «identischen Organisierens» neben Familie, Akademie und Kirche. Der Staat ist nicht «höchste Idee», sondern «die zur höchsten Potenz erhobene Kultur».[275] Die eigentliche Aufgabe des Staates ist das gemeinschaftliche Produzieren im Verhältnis zur Natur, d. h. die Sphäre der Ökonomie. Damit sind für Schleiermacher die Fragen der Verfassung, des Rechts und der Politik im Grunde nebenrangig: «Die Constitution macht nicht den Staat; weit weniger ihre äußere Form, ob monarchisch u. s. w. […] Wenn die Constitution den Staat machte, so wäre England ein bloß negativer Staat. Der Staat ist aber weit älter als die Constitution; er lebt in dem Associations-Corporationswesen, den improving Societies, der ostindischen Compagnie, Bank u. s. w. und in der Gesezgebung».[276] Schleiermacher setzt, mit einer bis zu Kant reichenden Tradition, die «bürgerliche Gesellschaft» (als *societas civilis*) mit dem «Staat» (als *civitas*) gleich, wobei er aber die politische Rolle des Bürgers auf die eines Untertanen beschränkt.[277]

Die «Lehre vom Staat» ist in drei Abschnitte gegliedert: Staatsverfassung, Staatsverwaltung und Staatsverteidigung, wobei «Verfassung» hier nicht im Sinne von «Konstitution» zu verstehen ist, sondern als institutionelle Verfestigung und Verrechtlichung der Sittlichkeit im Kulturbildungsprozeß, wobei das Verhältnis Obrigkeit-Untertanen unhintergehbar ist.[278] Es muß

274 Wolfgang Virmond: «Schleiermachers Vorlesungen in thematischer Folge». In: New Athenaeum/Neues Athenaeum 3 (1992), 135.
275 Schleiermacher: Werke, II (oben Anm. 209), 110.
276 Ibid., 145.
277 Cf. Günther Holstein: Die Staatsphilosophie Schleiermachers. Bonn etc. 1923; Erich Foerster: «Der Organismusbegriff bei Kant und bei Schleiermacher und seine Anwendung auf den Staat». In: Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge 12 (1931), 407–421; Jörg Dierken: «Staat bei Schleiermacher und Hegel: Staatsphilosophische Antipoden?». In: Christentum – Staat – Kultur (oben Anm. 173), 395–410.
278 Zu diesem Aspekt kritisch Walter Jaeschke: «Schleiermacher als politischer Denker». In: Christentum – Staat – Kultur (oben Anm. 173), 303–315.

jedoch so gestaltet sein, daß sich darin eine Zusammenstimmung der Einzelnen zur Allgemeinheit im «identischen Handeln» durchsetzt. Im Verhältnis Obrigkeit-Untertanen müssen Sitte und Gesetz zur Entsprechung gebracht werden. Die spezifische Form der Sittlichkeit gründet dabei in Nationaleigentümlichkeiten, welche nicht zuletzt aus der äußeren Begrenzung des Staates durch die «Bodeneinheit» resultieren. Der Staat ist *nach außen* territorial begrenzt und hat in dem Boden die Basis des Naturbildungsprozesses, die seinen wesentlichen Inhalt ausmacht. *Nach innen* ist der Staat dadurch begrenzt, daß andere Gemeinschaftssphären – Akademie (Wissenschaft), Kirche und freie Geselligkeit – gleichberechtigt und selbständig neben ihn treten.

Der zweite, materielle Teil der «Politik» befaßt sich mit der Staatsverwaltung, die wesentlich durch die Organisierung der Wirtschaft bestimmt ist. Dominiert diese, so wird der Staat zum «industriösen Staat» (im Gegensatz zum «militärischen Staat», bei dem die im dritten Teil behandelte äußere Staatsverteidigung leitendes Prinzip ist). Der «industriöse» Staat steht zwischen dem liberalen, die Marktmechanismen bloß garantierenden, und dem das Wirtschaftsgeschehen an sich ziehenden Staat (wie in Fichtes «geschlossenem Handelsstaat»), indem der Staat als Obrigkeit ausgleichend agiert, wo Arbeitsteilung und Ungleichheit des Besitzes zu sozialen Konflikten führen können.[279] Bildungs- und Finanzpolitik sind weitere grundlegende Bereiche der Staatsverwaltung.

Die *innere und äußere Staatsverteidigung* schließlich umfaßt vor allem nach innen die Gerichtsbarkeit, nach außen Kriegführung und Diplomatie. Auf diesen Gebieten kann die Tätigkeit des Staates im Verlauf des zivilisatorischen Fortschritts mehr und mehr reduziert werden und schließlich ganz entfallen. Für die Gerichtsbarkeit sieht Schleiermacher diese Tendenz in der Ausweitung schiedsrichterlicher Verfahren, wobei Sachkundige nach den Besonderheiten der jeweiligen Umstände entscheiden. In bezug auf die äußere Staatsverteidigung könne das allgemeine Interesse der Menschheit zur Abschaffung der Kriege führen, wofür die Diplomatie als Mittel des Interessenausgleichs einstehen müsse. Zwar hält es Schleiermacher für illusionär, die Staaten in einen Weltstaat aufzuheben, aber sie sollen sich zueinander in einem Verhältnis freier Geselligkeit verhalten, worin sie sich, jenseits ihrer besonderen Zwecke und Interessen, wechselseitig als gleichberechtigt anerkennen.

Der Charakter der Schleiermacherschen Staatstheorie und deren Stellung innerhalb des zeitgeschichtlichen und des zeitgenössischen theoretischen Kontextes sind ebenso umstritten wie der Richtungssinn der politischen

279 Cf. Heino Falcke: Theologie und Philosophie der Evolution. Grundaspekte der Gesellschaftslehre F. Schleiermachers. Zürich 1977.

Tätigkeit Schleiermachers im preußischen Reformprozeß.[280] Während Walter Jaeschke die These vertritt, Schleiermacher habe in seinen Vorlesungen «Grundlinien eines allgemeinen, nahezu zeit- und ortlosen Verständnisses des Staates» entworfen,[281] hat Dankfried Reetz auf zeitgeschichtliche Bezüge aufmerksam gemacht und Schleiermacher im liberalen Lager verortet.[282] Schleiermacher setzt im politischen Bereich weitgehend auf Gesinnung, d. h. auf einen umfassenden sittlichen und religiösen Fortschritt als Garanten auch der politischen Erneuerung. Dies kommt auch in der Fundierung der «Lehre vom Staat» in der «Ethik» zum Ausdruck. Die Institutionalisierung und Verrechtlichung politischer und gesellschaftlicher Strukturen tritt dabei fast vollständig in den Hintergrund, wie vor allem an Schleiermachers Haltung zur breit geführten preußischen Verfassungsdiskussion deutlich wird, die bei ihm so gut wie gar kein Echo findet und offenbar als Problem nicht gesehen wird: «Die Entwicklung des Staats ist sein Zustand; und dieser ist eigentlich die Constitution; gewöhnlich aber versteht man darunter ein Papier, (worauf ich gar wenig Werth lege).»[283]

280 Ein Gesamtbild zeichnet Matthias Wolfes: Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft. Friedrich Schleiermachers politische Wirksamkeit, I–II. Berlin etc. 2004.

281 KGA II/8, XXVII.

282 Dankfried Reetz: «Schleiermacher mit ‹politischer Tendenz›? – Schleiermachers Politik-Vorlesungen des Sommersemesters 1817». In: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 7 (2000), 205–250; ders: Schleiermacher im Horizont preußischer Politik. Studien und Dokumente zu Schleiermachers Berufung nach Halle, zu seiner Vorlesung über Politik 1817 und zu den Hintergründen der Demagogenverfolgung. Waltrop 2002. – Dazu kritisch Andreas Arndt in einer Rezension: http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/id=3209. Andere Studien kommen zu dem Ergebnis, daß Schleiermacher zwar eine liberale Gesinnung attestiert werden könne, diese aber theoretisch nicht verarbeitet sei, so daß z. B. die *Staatslehre* nicht als liberal gelten könne. Cf. Denis Thouard: «Gefühl und Freiheit in politischer Hinsicht. Einige Überlegungen zu Humboldt, Constant, Schleiermacher und ihrem Verhältnis zum Liberalismus». In: Christentum – Staat – Kultur (oben Anm. 173), 355–374. Dagegen betrachtet Matthias Wolfes Schleiermacher als «Ahnherren der freiheitlichen Demokratie» («Sichtweisen. Schleiermachers politische Theorie zwischen dem autoritären Nationalstaatsethos der Befreiungskriegszeit und dem deliberativen Konzept einer bürgerlichen Öffentlichkeit». In: Ibid., 393). Cf. auch Matthias Wolfes: «Konstruktion der Freiheit. Die Idee einer bürgerschaftlichen politischen Kultur im staatstheoretischen Denken Friedrich Schleiermachers». In: B. Holtz (ed.): Krise, Reformen – und Kultur. Berlin 2010, 227–248.

283 KGA II/8, 855 (Kolleg 1833. Nachschrift Waitz); cf. das dazugehörige Manuskript Schleiermachers ibid., 191. – Eine vergleichbare Abstinenz gegenüber der Institutionalisierung von Politik und der Kodifizierung von Recht findet sich bei Schleiermachers Zeitgenossen Jakob Friedrich Fries, mit dem er auch den Hintergrund der herrnhutischen Erziehung teilt.

c) Pädagogik

Die «Pädagogik»[284] ist für Schleiermacher eine technische Disziplin, die eine an die «Ethik» anschließende Kunstlehre der Erziehungs*praxis* entwickelt. Gleichwohl hat sie sich die Voraussetzungen ihrer Verfahren zum Teil selbst zu sichern, denn sie findet sie nicht vollständig in der «Ethik» vor. Dies betrifft vor allem den Anknüpfungspunkt des Erziehungsprozesses. Hierfür fehlt ein gesichertes anthropologisches Wissen von der menschlichen Natur, um darüber entscheiden zu können, ob die Menschen von Natur aus gleich oder ungleich, mithin beliebig oder nur innerhalb bestimmter Grenzen durch Erziehung geformt werden können. Schleiermacher spricht von einer «Unentschiedenheit der anthropologischen Voraussetzungen»,[285] welche die Pädagogik anerkennen und so aufnehmen müsse, daß sie «beide Voraussetzungen» berechnet: die Erziehung soll der «inneren Kraft» des zu Erziehenden zu Hilfe kommen, aber in bezug auf das, was von dieser Entwicklung bewirkt wird, Unterschiede im Sinne vermeintlich natürlicher gesellschaftlicher Schranken nivellieren.[286]

Grundlegende Merkmale der menschlichen Natur, an die der pädagogische Prozeß anknüpft, sind Rezeptivität und Spontaneität; die erstere wird zur «Weltanschauung» erweitert, während die letztere zur aktiven Teilnahme an der Vervollkommnung des Sittlichen im Sinne der «Weltbildung» hingeführt wird. Familie, Schule, Berufsausbildung und Universität sind die Institutionen, in denen sich dieser Bildungsprozeß vollzieht, wobei jede dieser Institutionen das Zentrum einander ablösender Phasen bildet, die dem natürlichen Entwicklungsgang der Individuen entsprechen. Die Krönung des pädagogischen Prozesses ist demnach die philosophisch fundierte Durchdringung des Zusammenhangs alles Wissens und Handelns, wie ihn die Universität vermitteln soll.[287]

---

284 Aus den Schleiermacherschen Manuskripten sowie Hörernachschriften hat Carl Platz im Rahmen der *Sämmtlichen Werke* (Abt. 3, Bd. 9, Berlin 1849) eine Ausgabe veranstaltet, die allen seitherigen Editionen und Teilabdrucken zugrunde liegt, da die von Platz benutzten Handschriften nicht mehr auffindbar sind. Eine Ergänzung bieten die Auszüge aus Vorlesungsnachschriften, die Adolph Diesterweg 1835 mitgeteilt hat (Rheinische Blätter 11, 1835, 3–25; Wiederabdruck in Schleiermacher: Schriften. Frankfurt/M 1996, 789–801), sowie die Edition der Vorlesung 1820/21 durch Christiane Ehrhardt und Wolfgang Virmond (Schleiermacher: Pädagogik. Die Theorie der Erziehung von 1820/21 in einer Nachschrift. Berlin etc. 2008).

285 Schleiermacher: Pädagogische Schriften. Edd. Th. Schulze et al., I. Frankfurt/M etc. 1983, 19.

286 Ibid., 41.

287 Die *Pädagogik* Schleiermachers wurde erst im 20. Jahrhundert umfassend rezipiert, wobei Schleiermacher den Rang eines Klassikers bekam. Cf. Michael Winkler: «Einleitung». In: Schleiermacher: Texte zur Pädagogik, I. Frankfurt/M

d) Hermeneutik

Unter den technischen Disziplinen, die Schleiermacher vorgetragen hat, ist die «Hermeneutik» wohl die bekannteste, da sie seit Dilthey in dem Maße besondere Aufmerksamkeit gefunden hat, wie die Hermeneutik, vor allem durch Gadamer, den Rang einer Fundamentaldisziplin erhielt.[288] Im Zuge dieser Aufwertung der Hermeneutik wurde Schleiermacher zwar einerseits zum Klassiker dieser Disziplin, andererseits wurde seine Hermeneutik als eher philologisch statt philosophisch ausgerichtet und durch psychologistische Annahmen belastet kritisiert.[289] Dabei wurde der systematische Ort der «Hermeneutik» bei Schleiermacher weitgehend ausgeblendet und vielfach seine ganze Philosophie, auch die «Dialektik», in eine hermeneutische Perspektive gerückt.[290]

2000, VII–LXXXIV; Jens Brachmann: «Chronologische Bibliographie zur ‹Erziehungslehre› Friedrich Schleiermachers». In: J. Hopfner (ed.): Schleiermacher in der Pädagogik. Würzburg 2001, 171–195.

288 Cf. Gianni Vattimo: Schleiermacher. Filosofo dell'interpretazione. Milano 1968; Peter Szondi: «Schleiermachers Hermeneutik heute». In: Sprache im technischen Zeitalter 58 (1976), 95–111; Manfred Frank: Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher. Frankfurt/M 1977; Reiner Wiehl: «Schleiermachers Hermeneutik – Ihre Bedeutung für die Philologie in Theorie und Praxis». In: H. Flashar et al. (edd.): Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Göttingen 1979, 32–67; Sergio Sorrentino: Ermeneutica e filosofia trascendentale. La filosofia di Schleiermacher come progetto di comprensione dell'altro. Bologna 1986; Reinhold Rieger: Interpretation und Wissen. Zur philosophischen Begründung der Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher und ihrem geschichtlichen Hintergrund. Berlin etc. 1988; Lutz Danneberg: «Schleiermachers Hermeneutik im historischen Kontext – mit einem Blick auf ihre Rezeption». In: Dialogische Wissenschaft (oben Anm. 146), 81–105; Harald Schnur: Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert. Stuttgart etc. 1994; Gunter Scholtz: Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften. Frankfurt/M 1995.

289 Cf. Gunter Scholtz: Die Philosophie Schleiermachers. Darmstadt 1984, 150 sq. – Zu Gadamer cf. Andreas Arndt: «Schleiermachers Hermeneutik im Horizont Gadamers». In: M. Wischke et al. (edd.): Gadamer verstehen. Understanding Gadamer. Darmstadt 2003, 157–168.

290 Zuerst bei Rudolf Odebrecht; er betrachtete die Hermeneutik geradezu als den (gleichberechtigten) *«Gegenpol zur Dialektik»*; beide Disziplinen seien «Fundamentallehren von der Wirklichkeit des menschlichen Seins» («Einleitung». In: Schleiermacher: Dialektik. Leipzig 1942, XXIII). Cf. auch Karl Pohl: «Die Bedeutung der Sprache für den Erkenntnisakt in der ‹Dialektik› Friedrich Schleiermachers». In: Kant-Studien 46 (1954/55), 302–332; Dietrich Böhler: «Das dialogische Prinzip als hermeneutische Maxime». In: Man and World 11 (1978), 131–164; Wolfgang Hinrichs: «Standpunktfrage und Gesprächsmodell. Das vergessene Elementarproblem der hermeneutisch-dialektischen Wissenschaftstheorie seit Schleiermacher». In: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984 (oben Anm. 141), 513–538; Wolfgang H. Pleger: Schleiermachers Philosophie (oben

Schleiermacher hat in Halle und Berlin seit 1805 insgesamt neunmal über «Hermeneutik» gelesen, wobei er sie teils als theologische, teils als philosophische Disziplin angekündigt hat.[291] Trotz mehrerer Anläufe hat Schleiermacher seine «Hermeneutik» nicht für den Druck bearbeiten können; auch zwei Akademieabhandlungen blieben zu seinen Lebzeiten ungedruckt.[292] Schleiermacher beschäftigte sich mit der Hermeneutik intensiv erst nach seiner Berufung nach Halle, jedoch hatte er schon in seiner Hauslehrerzeit Vorträge «Über den Stil» gehalten, in denen er zentrale Motive seiner späteren Hermeneutik vorwegnimmt;[293] zudem hatte Schleiermacher mit seinen Platon-Studien einen Grund zu seinen späteren Vorlesungen gelegt.[294] Schleiermacher sah sich schon 1805 in der Rolle eines Neuerers, der die Hermeneutik erstmals als eine allgemeine Hermeneutik wissenschaftlich

---

Anm. 146), Kap. IV: «Eine Theorie des Gesprächs – Der Zusammenhang von Anthropologie, Dialektik und Hermeneutik»; bündig spricht Potepa von Schleiermachers ‹hermeneutischer Dialektik› (Maciej Potepa: Schleiermachers hermeneutische Dialektik. Kampen 1996).

291 Während die Hallenser *Hermeneutik* auf die Theologie ausgerichtet war, ist eine vor der Eröffnung der Berliner Universität gehaltene Privatvorlesung 1809/10 als philosophische zu werten. Die Vorlesung 1814 zerfiel in einen philosophischen und einen theologischen Teil und wurde entsprechend an beiden Fakultäten angekündigt, während die übrigen Kollegien der Theologie zugerechnet waren.

292 Zu den Akademieabhandlungen cf. KGA I/11. – Schleiermacher: Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament. Ed. F. Lücke. Berlin 1838 (Sämmtliche Werke, Abt. 1, Bd. 7); hierauf basiert auch die Ausgabe Schleiermacher: Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Ed. M. Frank. Frankfurt/M 1977; eine Neuedition stellt dar Schleiermacher: Hermeneutik. Nach den Handschriften. Ed. H. Kimmerle. Heidelberg 1959 (2. verbesserte Auflage 1974); ergänzend hierzu ein neu aufgefundenes Manuskript: Allgemeine Hermeneutik (1809/10). Ed. W. Virmond. In: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984 (oben Anm. 141), 1269–1310. – Zum gegenwärtigen Stand der Edition und der Datierung der Manuskripte Schleiermachers cf. Wolfgang Virmond: «Neue Textgrundlagen zu Schleiermachers früher Hermeneutik. Prolegomena zur kritischen Edition». In: Ibid., 575–590; auf der Grundlage der Forschungen von Virmond steht die Ausgabe Schleiermacher: Herméneutique. Trad. Christian Berner. O. O. 1987.

293 Cf. Wolfgang Virmond: «Schleiermachers Schlobittener Vorträge ‹Über den Stil› von 1791 in unbekannten Nachschriften». In: Philosophisches Jahrbuch 106 (1999), 159–185. – Eine solche Kontinuität wird von Jochen Hörisch bestritten, der beim frühen Schleiermacher eine Anti-Hermeneutik ausmachen zu können meint (Jochen Hörisch: «Der Mittler und die Wut des Verstehens. Schleiermachers frühromantische Anti-Hermeneutik». In: E. Behler et al. (edd.): Die Aktualität der Frühromantik. Paderborn etc. 1987, 19–32).

294 Cf. Wolfgang Virmond: «Der fiktive Autor. Schleiermachers technische Interpretation der platonischen Dialoge (1804) als Vorstufe seiner Hallenser Hermeneutik (1805)». In: Archivio di filosofia 52 (1984), 225–232; den Einfluß der Platon-Studien Schleiermachers auf seine *Hermeneutik* betont auch Lutz Käppel: «Schleiermachers Hermeneutik zwischen zeitgenössischer Philologie und ‹Phaidros›-Lektüre». In: G. Meckenstock (ed.): Schleiermacher-Tag 2005. Eine Vortragsreihe. Göttingen 2006, 231–240.

begründet habe: «Ich lese Hermeneutik und suche was bisher nur eine Sammlung von unzusammenhängenden und zum Theil sehr unbefriedigenden Observationen ist zu einer Wissenschaft zu erheben, welche die ganze Sprache als Anschauung umfaßt und in die innersten Tiefen derselben von außen einzudringen strebt.»[295] Tatsächlich aber kannte Schleiermacher wohl die Tradition der Aufklärungshermeneutik mit ihren Konzepten einer allgemeinen Hermeneutik nur unzureichend.[296] Unbestritten ist, daß Schleiermacher mit seiner Konzeption der «Hermeneutik» – wie auch in seiner «Dialektik» – auf Friedrich Schlegels «Philosophie der Philologie» zurückgreift.[297]

Bereits in seinen ersten Notizen[298] grenzt Schleiermacher sich gegenüber der Tradition ab. Allein die Kunst des Verstehens («subtilitas intelligendi») sei Aufgabe der Hermeneutik, nicht die Kunst des Erklärens («subtilitas explicandi») und die Kunst der Anwendung («subtilitas applicandi»), wobei das Nichtverstehen der Rede oder Schrift zum Normalfall und Ausgangspunkt erklärt wird: «ich verstehe nichts was ich nicht als nothwendig einsehe und construiren kann. Das Verstehen nach der lezten Maxime ist eine unendliche Aufgabe».[299] Die Eingrenzung auf die Kunst des Verstehens geht mit der Entgrenzung der früheren Stellenhermeneutik einher, welche sich nur auf diejenigen Textteile richtete, welche unverständlich schienen: «Erklärung der Hermeneutik. Die gewöhnliche verbindet was nicht zusammengehört und umfaßt also zu viel. […] Dagegen sagt sie zu wenig sofern sie auf fremde Sprache hinweist oder auf Stellen die in der eigenen einer Uebersezung be-

295 An Ehrenfried von Willich, 13. 6. 1805. KGA V/8, 234 sq.
296 Cf. Hendrik Birus: «Hermeneutische Wende? Anmerkungen zur Schleiermacher-Interpretation». In: Euphorion 74 (1980), 213–222; ders.: «Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik». In: H. Birus (ed.): Hermeneutische Positionen. Göttingen 1982, 15–58; Wolfgang Hübener: «Schleiermacher und die hermeneutische Tradition». In: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984 (oben Anm. 141), 561–574; Oliver R. Scholz: «Der Niederschlag der allgemeinen Hermeneutik in Nachschlagewerken des 17. und 18. Jahrhunderts». In: A. Bühler et al. (edd.): Hermeneutik der Aufklärung. Hamburg 1994, 7–26; kritisch dazu Harald Schnur: «Über eine vermeintliche Aktualität der Aufklärungshermeneutik». In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 21 (1996), 147–155 (eine Erwiderung von Oliver R. Scholz ibid., 156–162); Oliver R. Scholz: «Jenseits der Legende – Auf der Suche nach den genuinen Leistungen Schleiermachers für die allgemeine Hermeneutik». In: J. Schröder (ed.): Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik – Rechtswissenschaft, Philosophie, Theologie. Stuttgart 2001, 265–284.
297 Cf. Hermann Patsch: «Friedrich Schlegels ‹Philosophie der Philologie› und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik». In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 63 (1966), 434–472; Manuel Bauer: Schlegel und Schleiermacher. Frühromantische Kunstkritik und Hermeneutik, Paderborn etc. 2011.
298 Cf. Schleiermacher: Hermeneutik. Ed. H. Kimmerle. Heidelberg 1959, 31–50.
299 Ibid., 31.

dürfen»; hieraus begründet sich für Schleiermacher auch die «Nothwendigkeit einer allgemeinen Hermeneutik».[300]

Deren Aufgabe und Gliederung ist wesentlich durch die «Ethik» vorgegeben, in der es heißt, daß die Rede als objektive Darstellung nur aus der Sprache zu begreifen und ihrem Gehalt nach analytisch ist, auch wenn sie subjektiv «als Action eines Einzelnen» entsteht und als solche «von ihren minder wesentlichen Elementen aus freie Synthesis in sich trägt. Die Ausgleichung beider Elemente macht das Verstehen und Auslegen zur Kunst».[301] Den beiden Seiten der hermeneutischen Aufgabe entsprechend – Analyse des objektiven sprachlichen Zusammenhangs und Nachkonstruktion der individuellen Intentionen und Gestaltungsverfahren des Urhebers – gliedert sich die «Hermeneutik» in den mehr objektiven grammatischen und den mehr subjektiven psychologischen oder technischen Teil. Dabei kommen in beiden Teilen zwei Verfahrensweisen zum Zuge: das *komparative Verfahren*, das vom bereits Bekannten ausgeht und im Vergleich damit das (noch) Nichtverstandene aufhellt, und das *divinatorische Verfahren*, welches Zusammenhänge antizipiert. Auch hierbei dominiert im komparativen Verfahren das objektive Element, während die Divination mit der subjektiven Intuition des Verstehenden operiert. Beide Verfahren sind, ebenso wie grammatische und psychologische (technische) Interpretation, aufeinander angewiesen, sofern weder die objektiven Vermittlungen vollständig erfaßt werden können (dies würde nach Schleiermacher ein absolutes Wissen der «Welt» voraussetzen) noch die Individualität erschöpft werden kann:

Auf dieser Grundlage wird das Verstehen zu einer unendlichen, nie zu Ende zu bringenden Aufgabe, wie sie in dem vieldiskutierten Problem des «hermeneutischen Zirkels» nur in zugespitzter Form erscheint. Wenn das Ganze nur aus den Teilen zu verstehen ist, das zureichende Verständnis der Teile aber erst aus einem Verständnis des Ganzen hervorgehen kann, so ist damit bei Schleiermacher keine Aporie, sondern ein notwendiger Schein bezeichnet, der aus der Unabschließbarkeit der hermeneutischen Aufgabe resultiert. Er ist Schein insofern, als er nicht ein besonderes hermeneutisches Problem bezeichnet, sondern allem Wissen eignet, welches nie die Vollständigkeit der Vermittlungen in sich aufzunehmen vermag.[302]

In der psychologischen Interpretation tritt die Subjektivität des Autors bzw. des Urhebers der Rede ins Zentrum: «Eine Hauptsache beim Interpretiren ist daß man im Stande sein muß aus seiner eigenen Gesinnung heraus-

300 Ibid., 55.
301 Schleiermacher: Werke, II (oben Anm. 209), 356.
302 Erst im Gefolge Heideggers und Gadamers wurde der «hermeneutische Zirkel», losgelöst von der spekulativen Begründung des Wissens bei Schleiermacher, zu einer fundamentalen Aporie stilisiert; cf. Gunter Scholtz: Die Philosophie Schleiermachers. Darmstadt 1984, 149 sqq.

zugehen in die des Schriftstellers».[303] Dies gipfelt bereits in der Vorlesung 1805 in der bekannten Maxime «Man muß so gut verstehen und besser verstehen als der Schriftsteller».[304] Dabei ist jedoch zu betonen, daß die Hervorkehrung der Individualität des Urhebers der Rede bzw. Schrift nicht bedeutet, daß Schleiermacher vor allem an der psychologisierenden Einfühlung gelegen war, wie dies von Hans-Georg Gadamer behauptet wird.[305] Vielmehr bedarf die psychologische der Ergänzung durch die grammatische Interpretation und bildet mit ihr eine Einheit.[306]

Das Verhältnis der Hermeneutik zur Dialektik ist auch jenseits einer Überinterpretation der «Hermeneutik» zu einer Fundamentaldisziplin klärungsbedürftig, denn beide sind vielfältig miteinander vermittelt, und Schleiermacher selbst bestimmt ihr Verhältnis als das wechselseitiger Abhängigkeit.[307] Im Blick auf die notwendige Ausgleichung der Irrationalität der Sprache heißt es im zweiten, technischen Teil der «Dialektik»: «Auf jeden Fall ist hier die Abhängigkeit der Dialektik von der Hermeneutik, die aber auch wieder von jener abhängig ist.» (KGA II/10, 1, 190) Dies gilt für technische Verfahrensweisen zur Verallgemeinerung der Aussagen über Wissen, auf welche die «Dialektik» zurückgreift, ohne sie selbst zu entwickeln. Anders als die «Dialektik» ist jedoch die «Hermeneutik» nicht auf das Wissen selbst und seine Einheit ausgerichtet, sondern nur auf das Verstehen, unabhängig von dessen objektivem Gehalt. Der für das Wissen konstitutive Seinsbezug, der in der Dialektik als eines von zwei Kriterien des Wissens fungiert, tritt daher in der Hermeneutik ganz zurück. Ebenso verhält es sich mit dem zweiten Kriterium des Wissens, der Einheit der Vernunft als Grund des Zusammenstimmens im Denken, und zwar im Prozeß des werdenden Wissens selbst. Diese Einheit ist für Schleiermacher nur transzendental zu begründen und zu rechtfertigen, denn sie überschreitet die Individualität und damit «Irrationalität» der einzelnen Sprachen.

---

303 Schleiermacher: Hermeneutik. Ed. H. Kimmerle. Heidelberg 1959, 32.

304 Ibid., 56. – Cf. Françoise Breithaupt et al.: «Was heißt die hermeneutische Formel: ‹Die Rede zuerst eben so gut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber›?» In: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984 (oben Anm. 141), 601–611.

305 Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Tübingen [4]1975, 172–185.

306 Cf. auch Hendrik Birus: «Schleiermachers Begriff der ‹technischen Interpretation›». In: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984 (oben Anm. 141), 591–599.

307 Cf. hierzu Andreas Arndt: «Dialektik und Hermeneutik. Zur kritischen Vermittlung der Disziplinen bei Schleiermacher». In: Synthesis philosophica 12 (Zagreb 1997), Nr. 1, 39–63; ders.: «Das Verhältnis von Hermeneutik und Dialektik im Denken Schleiermachers». In: Christentum – Staat – Kultur (oben Anm. 173), 637–649.

8. Psychologie

Die «Psychologie» hat Schleiermacher in seinem System der philosophischen Disziplinen nicht eindeutig verortet; sie steht in einem Spannungsverhältnis sowohl zur «Ethik» als auch zur Physik (Naturphilosophie) und zur «Dialektik». Sie ist, wie es in der ersten Vorlesung 1818 heißt, «ein Glied in der ganzen Reihe der Pneumatologie», also, traditionell gesprochen: der Geisterlehre.[308] Dies ist aber nur eine Seite ihrer Bestimmung. Nach der anderen ist sie, wie es 1818 an derselben Stelle heißt, «Bruch (nicht ein organischer Theil) der Anthropologie.»[309] Anthropologie ist, der «Ethik» zufolge, «empirische Beschreibung der menschlichen Natur»[310], die Psychologie aber «erschöpft die empirische Seite nicht, sondern das thut die Geschichtskunde».[311] Die «Psychologie» ist aber auch nur die weitgehend isolierte Behandlung eines der beiden Momente, deren Einheit Gegenstand der Anthropologie ist, nämlich des Geistigen im Unterschied zum Physiologischen. Die Psychologie setzt zwar voraus, daß «die Seele [...] uns nur mit dem Leibe gegeben» sei[312], kann diese Einheit aber nicht vollständig durchführen. Indem sie mit der «Darlegung der verschiedenen Thätigkeiten der Seele aus der Erfahrung»[313] anfängt, zielt sie darauf, «auf den sich dazu eignenden Punkten die Verbindung mit spekulativen Blikken» herzustellen, d. h., sie greift in den Bereich der spekulativen Grundlegung des Wissens in der «Dialektik» über.[314]

Schleiermacher gliedert die Psychologie in einen elementarischen und einen konstruktiven Teil. Der elementarische befaßt sich mit den grundlegenden Funktionen des menschlichen Lebens in ihrer Zusammengehörigkeit, der zweite, konstruktive soll auf dieser Grundlage «die Individualitäten zur Anschauung bringen, die einzelnen und die zusammengesetzten», z. B. Volk und menschliche Gattung.[315] Vollständig ausgeführt ist nur der elementarische Teil; die Abgrenzung des konstruktiven schwankt, und zudem wird hier,

---

308 Friedrich Schleiermacher: Psychologie. Ed. L. George. Berlin 1862 (Sämmtliche Werke, Abt. 3, Bd. 6), 407. – Cf. Eilert Herms: «Die Bedeutung der ‹Psychologie› für die Konzeption des Wissenschaftssystems beim späten Schleiermacher». In: Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums (oben Anm. 220), 369–401; Andreas Arndt: «‹Spekulative Blicke auf das geistige Prinzip›. Friedrich Schleiermachers Psychologie». In: Dialogische Wissenschaft (oben Anm. 146), 147–161.

309 Schleiermacher: Psychologie (oben Anm. 308), 407.

310 Schleiermacher: Werke, II (oben Anm. 209), 506.

311 Ibid., 632 sq.

312 Schleiermacher: Psychologie (oben Anm. 308), 407.

313 Ibid.

314 Ibid.

315 Ibid., 501.

in Schleiermachers Worten, «die Erkenntnis auch bleicher [...] und das meiste wird hypothetischer erscheinen und fantastischer.»[316]

Ausgangspunkt ist das lebendige Ich, «die allgemeine Formel des erscheinenden Lebens»[317] und nicht das Ich des Selbstbewußtseins, denn dieses sei «kein Begriff, in dem etwas zu theilen wäre, sondern ein ungetheiltes Gefühl».[318] Im Leben sei das Ich «eine Einheit [...] im Wechsel der Erscheinungen».[319] Das Ich wird daher auch, in Anlehnung an die Kantische Formel des *Ich denke*, das alle Vorstellungen muß begleiten können, als eine «ursprüngliche Thätigkeit» vorgestellt, «die alles übrige begleitet und allem andern vorangeht».[320] Während die Selbsttätigkeit allem Lebendigen zukomme, sei nur der Mensch fähig, ein Selbstbewußtsein zu haben. Dieses könne jedoch nicht auf der Selbsttätigkeit allein beruhen, da sie nur einen Teil des Lebens ausmache. Vielmehr beruht es auf zwei elementaren Funktionen, der «spontanen» oder «ausströmenden» Tätigkeit, also der ursprünglichen Selbsttätigkeit einerseits, sowie der «rezeptiven» oder «aufnehmenden» Tätigkeit andererseits. Beides sind gegenläufige Tätigkeiten in dem Sinne, daß sie von verschiedenen Punkten ihren Ausgang nehmen, aber nie vollständig voneinander getrennt werden können. Das Aufnehmen, d. h., das Verarbeiten der empfangenen Eindrücke, erfordert eine Selbsttätigkeit des Organismus ebenso, wie umgekehrt die äußere Darstellung der Seele auf vermittelnde Organe angewiesen ist, die ihr vorgegeben sind, wie z. B. die Sprache, welche der Mitteilung und selbst dem reinen Denken vorausgesetzt werden muß.

In der rezeptiven Tätigkeit dominieren zunächst die Sinne, die sich im Unterschied zum Tier aber bereits auf die Totalität der Welt hin öffnen.[321] Schleiermacher unterscheidet hierbei zwischen den bekannten speziellen fünf Sinnen sowie einem allgemeinen Sinn, dem «Hautsinn», der nicht den Eindruck einzelner Gegenstände vermittelt, sondern unmittelbar einen «atmosphärischen» Gesamteindruck herstellt. Der Selbstbezug erscheint dabei, auch in den speziellen Sinnen, als Gefühl, das in dem allgemeinen Sinn vorherrscht. Hierin liegt eine weitere fundamentale Differenz des menschlichen zum tierischen Leben: wir sind nicht nur fähig, unsere Wahrnehmung für die ganze Welt zu öffnen, sondern wir sind auch fähig, uns durch das Gefühl auf uns selbst zu beziehen und von Anderem zu unterscheiden. Aus dieser doppelten Bewegung von Objekt- und Selbstbezug ergibt sich eine «Potenzierung» der aufnehmenden Tätigkeit. Das Objektbewußtsein gewinnt durch Begriffsbildung und Sprache Allgemeinheit, was auch ein

316 Ibid., 418.
317 Ibid.
318 Ibid., 406.
319 Cf. ibid., 415.
320 Ibid., 15. Cf. KrV B 132.
321 Cf. ibid., 425; auch zum Folgenden.

reflektiertes Selbstbewußtsein ermöglicht, in dem das Selbst zum Gegenstand gemacht wird und die Aufnahme der menschlichen Gattung in das Selbstbewußtsein erfordert, da nur durch die Annahme eines prinzipiell identischen Bewußtseins aller Menschen die Allgemeinheit auch des Objektbewußtseins gesichert werden kann. Ein solches «Gattungsbewußtsein» kommt auch auf der subjektiven Seite in der Entwicklung des gefühlsmäßigen Selbstbezugs zur Geltung. Durch Übertragung von Gefühlen entstehen gesellige Gefühle, in denen das Selbst des Anderen als gleichberechtigt anerkannt wird. Aber auch das Selbstbewußtsein des Einzelnen erfährt, anknüpfend an den allgemeinen Sinn, eine Steigerung. Es erweitert sich zum *ästhetischen* Gefühl des Schönen und des Erhabenen und schließlich zum *religiösen* Gefühl. Auch die spontane oder «ausströmende» Tätigkeit ist durch den Unterschied von Objekt- und Selbstbezug charakterisiert. Sie ist auf der einen Seite Aneignung bzw. Inbesitznahme der Natur durch Herrschaft über sie, auf der anderen Seite Selbstmanifestation bzw. Entäußerung von Subjektivität; sie entspricht demnach im wesentlichen den organisierenden und symbolisierenden Funktionen der Vernunft in der «Ethik».

Die «Psychologie» eröffnet damit Blicke auf die drei für die «Dialektik» konstitutiven Ideen: die Idee des Wissens, die Idee der Welt und die Idee Gottes. Während die im Gattungsbewußtsein angesprochene Idee des Wissens in der Dialektik als Theorie des werdenden Wissens begründet und entfaltet wird, verhält es sich bei den beiden anderen Ideen, die sich durch die Steigerung und Vollendung des Selbstbewußtseins ergeben, anders, denn das Selbstbewußtsein ist im Unterschied zum Wissensprozeß genuiner Gegenstand der Psychologie; hier kommt es zu einer Berührung beider Disziplinen, die im Gefühl konvergieren. Das Selbstbewußtsein in der «Psychologie» vollendet sich in einem ästhetischen («welches die Manifestation der Weltidee im Erkennen begleitet»[322]) und einem religiösen Gefühl. Für die «Psychologie» folgt daraus, daß eine «unmittelbare Richtung» der Seelentätigkeit «auf das Unendliche» angenommen wird, die sich als «absolutes Abhängigkeitsgefühl» kundgibt, als Abhängigkeit von etwas, «worauf es nicht reagieren kann», von einem Unendlichen oder Absoluten.[323]

322 Ibid., 462.
323 Ibid., 522; cf. 492.

Dritter Teil
Die Identitätsphilosophie

I. Von der Transzendentalphilosophie zum Identitätssystem

In der Retrospektive der Philosophiegeschichte stehen die beiden Jahrzehnte nach dem Erscheinen der «Kritik der reinen Vernunft» aufs Ganze gesehen im Zeichen der Transzendentalphilosophie, auch die ‹Romantik›. Dies ist nicht als ‹statistische› Aussage in dem Sinne zu nehmen, daß die meisten der damaligen Philosophen sich zu ihr bekannt hätten – denn dies ist fraglos nicht der Fall; die traditionelle Schul- und die Popularphilosophie sind zahlenmäßig noch stark vertreten. Doch die Weiterentwicklung des Denkens vollzieht sich damals in dem von Kants Transzendentalphilosophie vorgegebenen Denkraum, und selbst die Rezeption von philosophischen Ansätzen vergleichbaren Gewichts – wie der Lehre Spinozas – erfolgt in Relation zur Transzendentalphilosophie. Deren Dominanz beruht auf ihrer durchschlagenden Kritik der Metaphysik als eines Systems «reeller durch das bloße Denken hervorgebrachter Erkenntnisse». In dieser Entgegensetzung gegen die Metaphysik sieht auch Fichte in einer – seinem Wunsche nach letzten – «Erinnerung» «an das Wesen der Transcendental-Philosophie» das Proprium der Transzendentalphilosophie. Übereinstimmend mit Kant leugne er «die Möglichkeit der Metaphysik gänzlich»; Kant rühme sich – zu Recht! –, die Metaphysik in diesem Sinne «mit der Wurzel ausgerottet zu haben, und es wird, da noch kein verständiges und verständliches Wort vorgebracht worden, um dieselbe zu retten, dabei ohne Zweifel auf ewige Zeiten sein Bewenden haben.» (PLS 2/1, 60) Von den beiden von Descartes ausgehenden Linien – der Begründung der Metaphysik auf den ontologischen Gottesbeweis und der Fundierung der Philosophie in der Selbstgewißheit des Ich – hat damit die letztere den Sieg davongetragen.

Nach einem Wort Hegels ist es jedoch das Schicksal siegreicher Parteien, im Moment des Sieges das zuvor bekämpfte Prinzip in sich selber aufzunehmen und dadurch in Parteien auseinanderzubrechen (GW 9, 312) – eine Beobachtung, die Hegel auch an der Geschichte der Transzendentalphilosophie abgelesen haben könnte. Diese ist in der zweiten Hälfte der 1790er Jahre zunächst – trotz ihrer internen Differenzierung in die originäre Kantische und die spätere Fichtesche und (vermeintlich) Schellingsche Spielart – noch als Einheit verstanden worden, und zwar ungeachtet des Kantischen Protestes, sowohl im Selbstverständnis Fichtes als auch in der vorherrschenden Perspektive der Zeitgenossen, auch wenn diese die Differenzen sehr wohl gesehen haben – wie etwa Jacobis Rede vom «transzendentalen Idealismus» belegt. Eine Zäsur erfolgt hier durch den «Atheismusstreit» – teils auf Grund

nunmehr dringlich gewordener sachlicher Abgrenzungen, wie insbesondere in den beiden «Sendschreiben» Jacobis und Reinholds an Fichte,[1] teils auf Grund persönlicher Entfremdungen oder Koalitionen. Diese sowohl sachlichen als auch persönlichen Konfrontationen erfolgen jedoch nicht allein von außen; wichtiger ist, daß sie das ‹Lager› des transzendentalen Idealismus zugleich von innen erschüttern: daß es, mit Jacobi zu reden, zum Streit der zweiten Tochter mit der «leiblichen Tochter der kritischen Philosophie» Kants kommt (JWA 3, 75 sq.) und sie nach diesem Streit in unterschiedliche Richtungen auseinandergehen. Nicht so sehr die Kritik von außen als diese interne Spaltung führt in den Jahren 1800/01 zur Verabschiedung des transzendentalen Idealismus und zur Formierung neuer Konzeptionen in seiner Nachfolge.

1. Philosophie und Leben

Unerwartet dürfte Fichte die Kritik des transzendentalen Idealismus durch zwei Denker getroffen haben, die er nicht allein hochgeschätzt, sondern als Freunde betrachtet hat. Deshalb hat er sie im Atheismusstreit um Unterstützung gebeten, weil er sich mit ihnen in der «Sache» einig geglaubt hat: Jacobi und Reinhold. In ihren nicht allein gleichzeitig, sondern in engem Kontakt verfaßten «Sendschreiben»[2] ergreifen sie auch wirklich Partei für Fichte, ebenso Reinhold in seinen «Paradoxien»[3] – jedoch nicht, ohne zugleich mit der Verteidigung einen umfassenden Angriff auf die Transzendentalphilosophie zu führen. Reinhold wirft der Philosophie überhaupt vor, sie habe es mit «blossem Wissen» zu tun und müsse von allem Glauben abstrahieren, der jedoch seinen Sitz «im *Menschen*, als solchen,» habe und von diesem neben und trotz der philosophischen Spekulation bewahrt werde. Durch den Glauben sei «das durch sich selbst gewisse Wahre» realisiert; das Gefühl, wodurch sich das «*schlechthin Unbegreifliche*, aber auch *schlechthin Reelle*», Gott, im Gewissen ankündige, sei «die *Urquelle* aller *Wahrheit* und *Vernünftigkeit* im Menschen.» Das Wissen der Philosophie ziele nur auf «die *Natur* und die *blosse* Natur»; für sie sei also nur «ein *Endliches* ins Unendliche, kein *an* sich und *durch* sich selbst *Wahres*», kein Gott und auch keine Freiheit. Denn Freiheit, ursprüngliche Freiheit sei ebenfalls nur in diesem Gefühl zu finden, und zwar «*nur insoferne*, als ich *neben* ihr, *zugleich* auch *Gott* finde; – ich finde sie

1 Cf. 1. Teil, Kap. VII, 6.
2 Zu Jacobi cf. JWA 2, 188–258; PLS 2/1, 3–43; zu Reinhold cf. GA III/3, 295–307, 307–320; PLS 2/1, 47–56.
3 Reinhold: Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie. Hamburg 1799.

nur durch *Gott*, und nur *durch* sie – Gott *in* jenem Gefühle»; der Glaube an die Freiheit und an Gott seien *«schlechthin unzertrennlich»*. Nicht die spekulative, sondern allein die aus diesem Gefühl hervorgehende natürliche Vernunft vernehme das Wahre; es sei «das *Urlicht* – von welchem das *Licht*, sowohl des *reinen* als des *empirischen Wissens* blosser *Abglanz* ist». Die Philosophie hingegen habe es stets nur zu tun mit der «mit sich selbst und durch sich selbst beschäftigten Vernunft»; selbst das Universum sei für sie nur «die ins *Unendliche endliche Freyheit in ihren unendlichen Produktionen»* (PLS 2/1, 48–55).

Den naheliegenden Einwand, daß dann wohl auch das aus dem «Gefühl» Hervorgehende nichts anderes sei als ein derartiges Produziertes, wenn auch mit der Bedeutung, das schlechthin Nicht-Produzierte, sondern aus und durch sich selbst bestehende Wahre zu sein, macht Reinhold sich hier nicht – ebensowenig wie in seinen analogen Ausführungen Jacobi, an den Reinhold sich hier, vergröbernd, anlehnt. Fichtes Diagnose, daß Jacobis Einwände gegen die Transzendentalphilosophie «Haß der Spekulation» bzw. «Abscheu» und «Feuereifer gegen mein System» ausdrücken, gilt deshalb nicht minder für Reinholds «Sendschreiben». Als Grund für diese negative Haltung gegenüber dem transzendentalen Idealismus identifiziert Fichte Jacobis – «vielleicht» psychologisch begründeten – «Enthusiasmus des Lebens» (PLS 2/1, 57sq., 66). Auf diesen «Enthusiasmus» antwortet Fichte jedoch nicht mit einer ähnlichen Aversion; vielmehr versucht er die beiden Standpunkte des «Lebens» und der «Spekulation» ins Verhältnis zu setzen: Sie bildeten zwar eine *«vollkommene Antithesis»*, jedoch so, daß sie *«nur durch einander bestimmbar»* und somit notwendig auf einander bezogen seien. Fichte kommt Jacobi auch noch durch die Zusicherung entgegen, daß alle Realität durch das Nichtphilosophieren, nämlich durch das «gemeine reelle Bewußtseyn», entstehe und mit der Erhebung zur reinen Spekulation wieder verschwinde, und er räumt auch bereitwillig ein, daß das «Leben» – und «keineswegs das Spekuliren» – der «Zweck» sei, und das «Spekuliren» vielmehr «nur Mittel, das Leben zu *erkennen*.» Dennoch setzt Fichte den Standpunkt der «Spekulation» höher an als den des «Lebens»: «denn man kann leben, ohne das Leben zu erkennen; aber man kann nicht das Leben erkennen, ohne zu spekuliren.» (PLS 2/1, 60sq.) Jacobi hingegen verwirft diese Überordnung; er betrachtet Fichte wegen dessen Fixierung auf das bloße Wissen des Wissens als einen realitätslosen, «saft- und blutlosen Menschen» und setzt Fichtes Idealismus seinen eigenen Realismus entgegen: «Ich bin Realist, wie es vor mir noch kein Mensch gewesen ist, und behaupte, es giebt kein vernünftiges Mittelsystem, zwischen totalem Idealism oder totalem Realism.» (PLS 2/1, 72, 79)

Die in der Perspektive des «Realismus» und des «Lebens» erhobenen Vorbehalte gegen «das nackte Eis dieses Montblancs» – nämlich Fichtes – sind nirgends plastischer und zugleich drastischer ausgebreitet als in Jean Pauls

«Clavis Fichtiana» – einem Werk, dessen Kritik an Fichte und dem «idealistischen Orden» ganz im Geiste Jacobis entworfen ist, dem die «Clavis» auch gewidmet ist:[4] Der «so zu sagen idealische Idealismus Fichte's lebt und webt dergestalt im Absoluten, daß – da sich im *Zentrum* seines existierenden Universums die *Existenz*, wie im *Schwerpunkt* einer Welt die *Schwere*, durch die Bestimmungslosigkeit aufhebt – daß nun gar kein Weg mehr herein in die Endlichkeit und Existenz geht (so wenig als rückwärts aus dieser ins Absolute) ohne die unermeßlichen dogmatischen Sprünge, Flüge und Unbegreiflichkeiten, die eben zu erklären waren, aber hier erklären wollen.»[5] Hier handelt es sich freilich nicht um eine ‹akademische› «Widerlegung des Idealismus», sondern um seine satirische Bloßstellung, und wohl auch um eine mehr geistvolle als wirkungsmächtige, aber eben doch um eine Wiedergabe des Eindrucks, den Fichtes Idealismus auf einen Teil des zeitgenössischen Publikums gemacht hat.

2. Das Wissen und das Wahre

Jacobis Denken steht auch im Hintergrund einer weiteren Kritik am transzendentalen Idealismus – diesmal jedoch nicht in der Spielart Fichtes, sondern Schellings. Dessen «System des transscendentalen Idealismus» bespricht Reinhold am 13. August 1800 in der «Allgemeinen Literatur-Zeitung».[6] Er geht jedoch nur auf die «Vorrede» und «Einleitung» ein, da sich Schellings Systementwurf von ihnen aus am besten in den Blick nehmen lasse. Reinhold unterscheidet zwischen den Konzeptionen Fichtes und Schellings, ohne jedoch diese Differenz besonders herauszuarbeiten; sein Stoß zielt auf die Transzendentalphilosophie überhaupt, nicht auf eine ihrer unterschiedlichen Formen. Zu Beginn bestreitet er Schelling das von diesem wie selbstverständlich in Anspruch genommene Recht, die Philosophie mit der Entgegensetzung von Natur und Ich, Bewußtlosem und Bewußtem, Subjektivem und Objektivem zu beginnen: «Nichts kann ihn zu all diesen *Licenzen* der Speculation berechtigen und nöthigen, als die willkürliche, die Aufgabe der Philosophie verfälschende, und daher eigentlich *unphilosophische, Voraussetzung*: daß sowohl die Realität der durch Philosophie zu bewährenden *Erkenntniß überhaupt*, als auch das *schlechthin ursprüngliche*

4 Jacobi an Jean Paul, 11. 1. 1800, in: Jacobis auserlesener Briefwechsel, Bd. 2, 290.
5 Jean Paul: Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana. Anhang zum I. komischen Anhang des Titans. PLS 2/1, 81–109, hier 81.
6 Reinhold: Rezension von Schelling: System des transscendentalen Idealismus. In: Allgemeine Literatur-Zeitung. Nr. 231–232, 13. August 1800, Sp. 361–366, 369–376.

und durch sich selbst Wahre und Gewisse – *das Wissen selber* sey, und daß die Philosophie daher aus dem Kunststück bestehen müsse: *das Wissen aus dem Wissen durch Wissen herzuleiten*.»

Während diese Kritik des ‹Wissens des Wissens› sich gegen die Transzendentalphilosophie insgesamt richtet, gelten Reinholds weitere Einwände einer Systemkonzeption, die sich in der Dualität von Natur und Ich erschöpft: Über Natur und Ich hinaus kenne Schelling nichts weiter «als die absolute Identität von Beiden»; die Natur im Unterschiede vom Ich sei ihm bloße Erscheinung des Ich, und das Ich im Unterschiede von der Natur bloße Erscheinung der Natur, und beide seien nur «das *All-Eins*». Die bloße Subjektivität und die bloße Objektivität seien jedoch gerade nicht das Absolute; um jedoch die Natur als bloße Objektivität gleichwohl als absolut ausgeben zu können, lege Schelling in die Natur die Unterscheidung von Produkt (natura naturata) und Produzierendem (natura naturans) hinein – aber auch so werde der Bereich der Natur nicht überschritten und kein wahrhaft Absolutes gefunden.

Gegen Schellings Mißverstehen der Hauptaufgabe der Philosophie setzt Reinhold im «Beschluß» seiner Rezension – an Jacobis «Sendschreiben» an Fichte orientiert – als «Licht- und Mittelpunkt» seines Ansatzes Jacobis Gedanken, «daß der Glaube an Realität aller Philosophie vorhergehen müsse»:[7] «Die *wahre Philosophie*, die von keinem *zu erklärenden Wissen* ausgeht, weil es *für sie* vor ihren Untersuchungen noch kein solches Wissen giebt, muß nach Rec. Dafürhalten, – weder ein bloßes Objectives, noch ein bloßes Subjectives, noch beides zugleich zum Ersten machen; sie muß weder ein reines Ich noch ein absolutes Object, weder vorauszusetzen, noch zu erschaffen nöthig haben.» Vielmehr müsse sie «das *schlechthin ursprüngliche* Wahre und Gewisse, ohne welches sich gar keine wahre Philosophie denken läßt, und das, als durch sich selbst wahr und gewiß nicht durch Philosophie es werden kann, in ihrem *einheimischen*, einen Bestandtheil ihrer selbst ausmachenden, *ersten Begriffe*, mit dem sie selber als Wissenschaft anfängt, *auf eine solche Weise* VORAUSSETZEN, daß dasselbe *aus* diesem Begriffe nur *in der speculativen Ansicht*, nur *in* der Philosophie und *für* dieselbe *abgeleitet*, zugleich aber in dieser Ableitung selbst als dasjenige erkannt werde, was ursprünglich jenem Begriffe selbst, und vermittelst desselben der ganzen speculativen Ansicht als *einer wahren* schlechthin zum Grunde liegt. […] *Ausser* der Philosophie muß das durch sich selbst Wahre und Gewisse *ohne* jenen *ersten* Begriff denkbar seyn, wie es denn auch im *Glauben* an dasselbe, der aller Philosophie vorhergehen muß, denkbar ist, und im *Glauben des Gewissens* wirklich gedacht wird. / Alle Philosophie, welche die Unabhängigkeit des schlechthin

---

7 Jacobi an Reinhold, 30. August 1800. In: Karl Leonhard Reinhold's Leben und litterarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kant's, Fichte's, Jacobi's und andrer philosophirender Zeitgenossen an ihn. Ed. Ernst Reinhold. Jena 1825.

durch sich selbst Wahren und Gewissen von ihr selber nicht anzuerkennen vermag, hebt eben dadurch jenes Wahre und Gewisse auf».

Doch gerade wegen dieser scharfen Entgegensetzung einer am «Wahren» orientierten Philosophie gegen eine an der «Natur» und am «Wissen» ansetzende gewinnt Reinhold, wenn auch nicht ohne Ironie, dem «System des transscendentalen Idealismus» eine für den Fortschritt der Philosophie nützliche Seite ab: Schelling habe hier «das *Meisterstück* der dialektischen Kunst des Wahrmachens geliefert, – das *Non plus Ultra* der Amalgamation des *Denkens* und *Dichtens* in einem und demselben Geistesproducte – das wahre *Organon* für die, wie *das Athenaeum* sich ausdrückt – *sich gegenseitig durch dringende Philosophie und Poesie*, welche die *neue Religion* des transscendentalen Idealismus ausmachen soll».

3. Rationaler Realismus vs. Transzendentaler Idealismus

Die beißende Kritik der «Clavis Fichtiana» am transzendentalen Idealismus hat nicht zum Zerwürfnis zwischen Jean Paul und Fichte geführt, und ebensowenig haben zuvor die brieflich ausgetragenen gravierenden Differenzen Fichte mit Reinhold und Jacobi entzweit. Die Tonlage der Kritik Reinholds an Schellings «transzendentalem Idealismus» ist weit schärfer als zuvor in der Kritik des Fichteschen; er spricht unumwunden aus, daß für ihn Schellings «System» die entscheidende Bedingung der «*gründlichen Präcipitation* desselben ist, vermittelst welcher es allein der *wahren Philosophie* als ein *heuristisches* Mittel gedeihlich werden kann und wird.»[8] Die hier anvisierte «gründliche Präcipitation» des transzendentalen Idealismus fällt für Reinhold zusammen mit seinem Übergang von Fichtes Wissenschaftslehre zum sog. «rationalen Realismus» Christoph Gottfried Bardilis,[9] und erst durch diesen erneuten «Systemwechsel» Reinholds kommt es im Juli 1800 zum Bruch zwischen ihm und Fichte. Bereits seit dem Ende des Jahres 1799 bedrängt Reinhold sowohl Jacobi als auch Fichte, Bardilis «Grundriß der ersten Logik» zu lesen. Dies bedeutet für ihn zunächst noch nicht den Bruch mit dem transzendentalen Idealismus; vielmehr sieht er noch im Januar des Jahres 1800 in Bardilis «medicina mentis» «eine völlig neue Darstellung des transscendentalen Idealismus – oder eigentlich eine Erfindung deßelben von

8 Reinhold: Rezension von Schelling: System des transscendentalen Idealismus. In: Allgemeine Literatur-Zeitung. Nr. 231–232, 13. August 1800, Sp. 376.

9 Christoph Gottfried Bardili: Grundriß der ersten Logik, gereiniget von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; keine Kritik sondern eine Medicina Mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie. Stuttgart 1800.

neuen und auf einem völlig anderen Wege», die «trotz der Verschiedenheit des Buchstabens» mit dem «Geist» der Wissenschaftslehre übereinstimme.[10]

«Reinholds neue Verwandlung»– nunmehr vom Anhänger Fichtes (und temporär Jacobis) zum Gefolgsmann Bardilis – hat verbreitet Unverständnis und Irritationen ausgelöst – selbst bei seinem damals engen Freund Jacobi. In einem Brief an Jean Paul versteckt er seinen Ärger hinter der Mitteilung eines an seine Schwester gerichteten Briefes, in dem es heißt, «Reinholds neue Verwandlung» sei ärgerlich; er schwanke hin und her wie ein Perpendikel; doch «was ist Wahrheits Liebe ohne Wahrheits *Sinn*?» Wie Echo zur Stimme, sei Reinhold zum Begriff geworden. Und Jacobi bekennt auch selbst: «Ich kann nicht sagen, wie sehr mich der arme Reinhold mit seiner Offenherzigkeit dauert. Er selbst weiß, daß er sich lächerlich macht, und kann das Ausrufen doch nicht lassen.» (PLS 2/1, 67 sq.)[11]

Eigentümlicher Weise «bleiben die Gründe, die Reinholds Abwendung von der Wissenschaftslehre und seinen Übertritt zum rationalen Realismus Bardilis veranlaßten, letztlich ungeklärt.»[12] Fichte hat ein halbes Jahr, bis zum 4. Juli 1800, gezögert, sein vernichtendes Urteil über Bardili Reinhold mitzuteilen; danach eskaliert der briefliche und öffentliche Streit zwischen ihnen: Auf Fichtes in der Sache scharfe – oder nach Schellings Wort: «wirklich tödtende»[13] – «Bardili-Rezension»[14] repliziert Reinhold mit einem nicht weniger scharfen «Sendschreiben»;[15] Fichte dupliziert mit einem

10 Reinhold an Fichte, 23. Januar 1800. PLS 2/1, 69 sq.

11 Jacobi an Jean Paul, 9. Januar 1800. PLS 2/1, 67 sq. – Ähnlich heißt es in einer Fußnote der Redaktion zu Fichtes «Bardili-Rezension», Reinhold werde, «wie das Rohr in der Wüste, vom Winde hin und her getrieben» (GA I/6, 433; PLS 2/1, 115). – Zu dem Eindruck, den dieser rasche Systemwechsel bei den Zeitgenossen hinterlassen hat, cf. ferner Steffens an Schelling, 1. September 1800. AA III/2, 226.

12 Zu den einzelnen Schritten der Abwendung Reinholds von Fichtes Wissenschaftslehre siehe Wolfgang H. Schrader: «C. L. Reinholds ‹Systemwechsel› von der Wissenschaftslehre zum rationalen Realismus Bardilis in der Auseinandersetzung mit J. G. Fichte». PLS 2, 85–104, bes. 95.

13 Schelling an Fichte, 19. November 1800. PLS 2/1, 193.

14 Erschienen ist sie in der Erlanger Litteratur-Zeitung, 30./31. Oktober 1800, Sp. 1705–1716; PLS 2/1, 115–123. – Fichte ist darüber entrüstet, daß durch Bardili (und in seinem Umkreis Reinhold) «auch nach sattsam dargelegter Evidenz des transscendentalen Idealismus der krasseste Dogmatismus fortgetrieben werde». Reinhold wird besonders dadurch in den Streit gezogen, daß Fichte Bardilis «Grundriß» als *«eine Umarbeitung der Reinholdischen, weiland Elementar-Philosophie»* versteht, die er ja durch seine «Wissenschaftslehre» von 1794 überwunden hat; cf. 115 sq.

15 Reinhold: Sendschreiben an den Herrn Professor Fichte über die zweyte Recension von Bardilis Grundriß usw. in der Erlang. Litt. Zeitung N. 214 und 215. In: Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts. Ed. C. L. Reinhold. H. 1. Hamburg 1801, 113–134; cf. PLS 2/1, 126–134.

«Antwortsschreiben an den Herrn Professor Reinhold»,[16] und Reinhold antwortet ein letztes Mal;[17] dann bricht die direkte öffentliche Konfrontation beider ab, in der es allerdings weniger um das Verhältnis des transzendentalen Idealismus zu Bardilis «rationalem Realismus» als um dessen Verhältnis zu Reinholds früherer «Elementarphilosophie» und um die Geschichte von Reinholds Verständnis oder Mißverständnis der Wissenschaftslehre geht.

Ohnehin ist inzwischen Reinholds Bruch mit dem Idealismus Fichtes (und Schellings) unheilbar geworden. Denn während Fichte und Reinhold in der eben erwähnten Auseinandersetzung immer auch versöhnliche Töne anschlagen und sich «im Geiste die Hand» reichen, veröffentlicht Reinhold im «Teutschen Merkur» seines Schwiegervaters Wieland den Aufsatz «Der Geist des Zeitalters als Geist der Filosofie»[18] – und mit diesem Beitrag vermehrt er, wie Fichte am 31. Mai 1801 an Schelling schreibt, «das Skandal» (PLS 2/1, 216). Er beginnt hier mit der Erklärung, er müsse nun als Gegner des transzendentalen Idealismus auftreten, da Kant und Fichte durch Bardili widerlegt seien, geht jedoch rasch dazu über, an die Stelle philosophischer Argumentation die moralische Disqualifikation des Gegners zu setzen. Erklärlich sei der Idealismus nur durch versteckte Selbstsucht und «Wahnsucht»: «Von jeher war die Filosofie mehr oder weniger mit *Wahnsucht* behaftet, je nach dem die *Willkühr* mehr oder weniger Einfluß auf die Spekulazion gewann. Aber nur erst seit wenigen Jahren ist es derselben gelungen, sich der Spekulazion *gänzlich* zu bemächtigen, [...].» «Das Meisterstück künstlicher Verblendung der Willkühr bis zur Stockblindheit ist durch die *spekulirende* Willkühr im letzten Jahrzehend des verflossenen Jahrhunderts unter dem Namen der *reinen Transzendentalfilosofie* in einer *vollendeten Filodoxie*, oder *methodisirten Wahnsucht*, aufgestellt worden.» Mit diesen Wendungen ist die Auseinandersetzung um Idealismus und Realismus auf das Niveau herabgebracht, das wenig später die Polemik zwischen Reinhold und Schelling kennzeichnen wird.

16 Fichte: Antwortsschreiben an Herrn Professor Reinhold auf dessen im ersten Hefte der Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie ec. ec. (Hamburg, bei Perthes 1801.) befindliches Sendschreiben an den erstern. Tübingen 1801. GA I/7, 289–324; PLS 2/1, 148–167.

17 Reinhold: Ueber das Fichtesche Antwortschreiben auf mein Sendschreiben. In: Beyträge, H. 3. Hamburg 1802, 185–209; PLS 2/1, 172–181.

18 Reinhold: Der Geist des Zeitalters als Geist der Filosofie. In: Merkur 1 (1801), 167–183, bes. 168 und 170.

4. Transzendentaler Idealismus vs. Wissenschaftslehre

Während Fichtes Auseinandersetzung mit Reinhold noch andauert, beginnt der für das Schicksal des transzendentalen Idealismus entscheidende Streit: der Streit Fichtes und Schellings. In vielfacher Hinsicht verläuft er analog zum Streit Fichtes mit Reinhold: Ihm liegt eine ähnliche, schwer auflösbare Vermischung von Persönlichem und Sachlichem, von historischer Richtigkeit und philosophischer Wahrheit, von verletzter Eitelkeit und berechtigten Geltungsansprüchen zu Grunde. Vom vorhergehenden unterscheidet er sich jedoch dadurch, daß er nicht als äußerer Angriff auf den transzendentalen Idealismus geführt wird, sondern als interner Streit um die richtige Fassung dieses Idealismus und die Konzeption eines durch ihn bestimmten Systems der Philosophie. Und auch für diese Auseinandersetzung bildet der «Atheismusstreit» – zumindest in sehr vermittelter Form – letztlich die ratio existendi et cognoscendi. Sie wäre sehr wahrscheinlich in anderen Bahnen und mit anderer Intensität verlaufen, hätte Fichte nicht zuvor seine Jenaer Professur verloren, und sie wäre uns auch weit weniger bekannt, wäre sie nicht im wesentlichen im Briefwechsel zwischen Berlin und Jena, sondern im privaten Gespräch ausgetragen worden. Schelling bekräftigt denn auch in seinem ersten hierher gehörigen Brief vom 19. November 1800, es sei «eine Epoche in der äußern Geschichte der Philosophie, daß Fichte seine Philosophie in Berlin vorträgt» – also in der Stadt, deren geistiges Leben damals durch die Fichte und Schelling gleichermaßen verhaßten «Nikolaiten», also die Anhänger Christoph Friedrich Nicolais, geprägt wird. Den Ausgangspunkt des Streits bildet ein Ereignis, das gleichsam ‹eine Epoche in der innern Geschichte der Philosophie› ausmacht: das Erscheinen von Schellings «System des transzendentalen Idealismus» im Frühjahr 1800 – also zeitgleich mit dem Beginn der Auseinandersetzung zwischen Fichte und Reinhold. Über die zwar ihm nicht unbekannte, jedoch zu diesem Zeitpunkt und in diesem Ausmaß unerwartete Differenz zwischen ihm und Schelling sucht Fichte sich zunächst in seinen Bemerkungen «Bei der Lectüre von Schellings tr*ansscendentalem* Idealismus»[19] Rechenschaft abzulegen.

19 Fichte: Bemerkungen bei der Lektüre von Schellings transscendentalem Idealismus. GA II/5, 413–415; PLS 2/1, 185 sq.

a) Aufbau des Systems der Philosophie

Den Hauptpunkt der Differenz sieht Fichte in Schellings letztlich durch den metaphysischen Dualismus von res extensa und res cogitans inspirierter Einteilung der Philosophie in «zwei Grundwissenschaften: *Natur- und Transscendentalphilosophie*», zu denen schließlich noch eine dritte, die «Theologie», hinzutrete. In dieser Frage steht der Kern von Fichtes Konzeption der Transzendentalphilosophie zur Diskussion. Für ihn bezeichnet der Name «transzendentaler Idealismus» nicht eine Teildisziplin, sondern den Gesamtansatz der Philosophie – nicht ein auf Objekte gerichtetes Wissen, sondern die Reflexion auf das Wissen, das Wissen vom Wissen. Eine Dualität von Natur- und Transzendentalphilosophie ist unter dieser Bedingung undenkbar; auch Naturphilosophie fiele – als Philosophie – unter den Begriff des «transzendentalen Idealismus», ebenso wie etwa die junge und von Fichte damals noch nicht ausgearbeitete Religionsphilosophie. Eine Naturphilosophie, die, außerhalb der Transzendentalphilosophie, davon abstrahierte, daß ihr Gegenstand ‹Natur› immer nur die gedachte Natur ist, ist für Fichte nichts als eine wenig modifizierte Form des «Dogmatismus». Denn als Objekt ist ‹Natur› nur durch eine Abstraktion vom Denkakt, von der Intelligenz zu erhalten. Schelling aber hat, wie Fichte sich nun klarmacht, «freilich einen andern Begriff von transscendentalem Idealismus als ich». Für Fichte ist er die Grundlegungswissenschaft, für Schelling hingegen das spiegelbildlich entworfene Komplement zur Naturphilosophie, eine Art ‹Philosophie der Intelligenz› oder ‹Geistesphilosophie›, ohne Grundlegungsfunktion für das Ganze der Philosophie.

Die Differenz zwischen diesen beiden Sichtweisen sucht Fichte sodann aus Schellings Aussage zu begreifen, daß auch das Selbstbewußtsein «nur die Modifikation eines höhern Seins, […] etwas überhaupt *Erklärbares* sein möge». Er räumt Schelling ein, daß auch das Wissen «als eine Art des *Seins*» betrachtet werden könne, während er selber sage, «alles Sein ist nur in Beziehung auf ein *Wissen*». Dies erscheint zunächst als eine Differenz gleichberechtigter Sichtweisen, und so stellt Fichte sich selber die Frage: «Habe ich mehr Recht zu sagen, was *ich* sage, als *Er*, was er sagt? Können wir uns überhaupt jemals packen?» Doch dann sieht er den Weg vor sich: Wenn Schelling auch «die einfache Reflexion (das Selbst) als Modus des Seins erklären sollte», so entstehe doch durch die «*Reflexion der Reflexion* […] eine ganz *neue*, das Sein, die Objektivität gar nicht begleitende, aus derselben herausgehobene Reihe; indeß das Erstere, das Sein, seinen Weg unabhängig von allem Wissen fortläuft.» Diesen Gedanken bekräftigt Fichte noch durch einen Blick auf das Verhältnis von Intelligenz und Natur: Diese sei auch für Schelling eine Tätigkeit, die durch eine andere gehemmt werde, doch: «Die Intelligenz dagegen ist eine *sich selbst, durch sich selbst* ergreifende und hemmende Kraft;

dies ist der wahre Gegensatz zur Natur, das in sich absolut Zurückkehrende, das Selbst, […] das *Erste*, Absolute; *Einheit*, zugleich als Duplicität; mithin eben das, was an sich selbst zugleich Ursache und Wirkung seiner selbst ist.» In dieser Bestimmung der Intelligenz als ‹causa sui› sieht er den entscheidenden Schritt zur Überordnung der Intelligenz und somit zur Überwindung des (Schellingschen) Dualismus: «Dies also packt ihn sicher und entscheidend. Dies dürfte er aus der Natur nimmermehr herausbringen; nimmermehr ein Ich.»

b) Briefwechsel 1800/01

Am 15. November 1800 schreibt Fichte an Schelling über ihre gemeinsamen literarischen Pläne, bei deren Verwirklichung er mit Schelling «für Einen Mann stehe». Schließlich aber schneidet er das schwelende Problem an: Er habe Schellings «System der Transscendental-Philosophie […] aufmerksam gelesen» – und nach ein paar konventionell-freundlichen Worten über Schellings «genialische Darstellung» markiert er zwei Differenzpunkte: als ersten Schellings Deduktion der Dimensionen des Raumes – doch da ihm diese nicht mehr gegenwärtig sei und er auch keine Zeit zum Nachschlagen habe, teilt er Schelling nur mit, wie er ‹für seine Person› darüber denke; als zweiten Punkt aber nennt er auch hier Schellings «*Gegensatz* der Transscendental- und der Natur-Philosophie», und er setzt Schelling seine eigene Sicht entgegen: «Die *Sache kommt* nach mir nicht *zum Bewußtseyn hinzu*, noch das *Bewußtseyn zur Sache*, sondern beide sind im Ich, dem *ideal-realen, realidealen*, unmittelbar vereinigt.» Anders sei es mit der *«Realität der Natur»*; diese «erscheint in der TransscendentalPhilosophie als durchaus *gefunden*, und zwar *fertig* und *vollendet*; und dies zwar (gefunden nemlich) nicht nach *eignen* Gesetzen, sondern nach *immanenten der Intelligenz* (als ideal-realem)». In seiner Antwort vom 19. November bestätigt Schelling: «Der Gegensatz zwischen Transscendentalphilosophie und Naturphilosophie ist der Hauptpunkt.» Er mache diesen Gegensatz aber nicht aus den von Fichte vermuteten Gründen, sondern weil «jenes als ideal-real *blos* objective, ebendeßwegen zugleich producirende Ich, in diesem Produciren selber nichts anders, als *Natur* ist, von der das Ich der intellectuellen Anschauung, oder das des Selbstbewußtseyns nur die höhere Potenz ist.»

Dann aber setzt Schelling zum Angriff auf Fichtes Konzeption an: Von Wissenschaftslehre wolle er nicht reden, sie sei durch Fichte vollendet: «Aber Wissenschaftslehre, (reine nämlich, so wie sie von Ihnen aufgestellt worden ist), ist noch nicht Philosophie selbst; für jene gilt, was Sie sagen, wenn ich Sie recht verstehe, nämlich, sie verfährt ganz bloß logisch, hat mit Realität gar nichts zu thun. Sie ist, so viel ich einsehe, der formelle Beweis des Idealismus, darum die Wissenschaft κατ’ ἐξοχήν. Was ich indeß Philosophie nennen will,

ist der *materielle* Beweis des Idealismus.» Aufgabe des theoretischen oder realistischen Teils der Philosophie sei die Deduktion der Natur in ihrer Objektivität und Unabhängigkeit, und dieser Teil bilde die Grundlage des idealistischen «(bisher *practisch* genannten)» Teils der Philosophie; die Vollendung der Philosophie aber ergebe im dritten Teil des Systems einen «nicht bloß philosophischen, sondern wirklich objectiven *Ideal-Realismus* (die Kunst)». Mit diesen wenigen provokanten Bemerkungen verwirft er Fichtes Konzeption der Philosophie vollständig; daneben nimmt er noch eine Nuancierung seiner Konzeption vor: Anders als in der Einleitung zum «System» betrachte er «jetzt» «Natur- und Transscendentalphilosophie nicht mehr als entgegengesetzte Wissenschaften, sondern nur als entgegengesetzte Theile eines und desselben Ganzen, nämlich des Systems der Philosophie». Mit dieser Modifikation aber ist Fichtes Konzeption nicht weniger verabschiedet, als wenn Schelling in Natur- und Transzendentalphilosophie weiterhin selbständige Wissenschaften gesehen hätte. Und obgleich er Fichte mit seiner «Wissenschaftslehre» in den Vorhof der Philosophie verweist und sein System umstülpt, beruhigt er ihn über ihre «Differenz»: Sie werde sich «in die vollkommenste Uebereinstimmung auflösen», und es sei sogar vorteilhaft, wenn das Publikum sie beide «in vielleicht verschieden scheinenden Richtungen zu Einem Ziel gehen sieht». Er sei zwar «in allen wesentlichen Punkten» des Systems «bis jetzt» mit Fichte einig, wolle jedoch seinen eigenen Weg gehen, und Fichte sei schließlich «weit darüber erhaben, einen bloßen Anhänger an irgend Jemand zu begehren».

Fichte entwirft zunächst einen Brief, in dem er Schelling unter freundlichen Wendungen etwas paternalistisch den herben Sachverhalt mitteilt, «er habe offenbar Unrecht». Denn das Subjektive in Schellings subjektiv-objektiver Natur könne «doch nichts Anderes seyn, als das von *Uns* in das (unbestritten unsere) Geschöpf der Einbildungskraft durch Denken *hineingetragene* ANALOGON *unserer Selbstbestimmung*,» aus dem nun nicht wieder umgekehrt das Ich erklärt werden könne. Sowohl in diesem Entwurf als auch im später, am 27. Dezember, abgesandten deutlich entschärften Schreiben sieht Fichte den Grund der «Differenzen» mit Schelling wie auch anderer Mißverständnisse in dem Umstand, daß er noch nicht dazu gekommen sei, sein «transscendentales System der intelligiblen Welt» aufzustellen. Denn hierdurch werde das Recht erwiesen, *«über das Ich hinauszugehen»* und ein Intelligibles in der Natur zu finden, das nicht aus der endlichen Intelligenz abgeleitet sei. Erst unter dieser Bedingung sei es möglich, das Individuum als eine höhere Potenz der Natur zu bezeichnen.

Mit seiner Antwort zögert Schelling bis zum 15. Mai 1801; dann schreibt er Fichte, es sei sein «sehnlichster Wunsch», daß Fichte das «System des Intelligiblen» bald vollende, da es sicher geeignet sei, «alle obwaltenden Differenzen ganz und für immer aufzuheben» – doch im gleichen Brief übersendet er Fichte die «Darstellung meines Systems», in der er sich einen weiteren und

entscheidenden Schritt von Fichte und der Transzendentalphilosophie überhaupt entfernt. Doch eine Woche später, am 24. Mai, erhält er Fichtes «Antwortschreiben an Reinhold», das ihn «von allem Zweifel» hinsichtlich ihrer völligen Übereinstimmung befreit. Er feiert diese Übereinstimmung nun mit geradezu eschatologischem Gestus: Es werde «fortan nur Ein Gegenstand seyn, und nur Ein Geist, Ein Erkennen, Ein Wissen dieses Gegenstandes» – obschon er durch seine «Darstellung» den verbliebenen Rest der früheren Übereinstimmung mit Fichte soeben preisgegeben und zudem dafür gesorgt oder doch nicht verhindert hat, daß seine beanspruchte Eigenständigkeit gegenüber Fichte und die Überlegenheit seiner Konzeption dem Publikum gebührend vor Augen gerückt werden – in einer Schrift seines Freundes Hegel, die damals bereits im Satz gewesen ist. Am 3. Oktober schreibt Schelling dann an Fichte, es sei «dieser Tage ein Buch von einem sehr vorzüglichen Kopf erschienen, das zum Titel hat: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, an dem ich keinen Antheil habe, das ich aber auch auf keine Weise verhindern konnte». (PLS 2/1, 187–199, 222)

5. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie

Anders als im Briefwechsel Fichtes und Schellings ist in ihren Schriften von ihrer «Differenz» nicht die Rede. Deshalb erscheinen beide vor dem Publikum – nach dem zitierten Wort Fichtes – wie «Ein Mann», und dies bis zum Herbst des Jahres 1801. Reinhold etwa bezieht sich sowohl im genannten «Merkur»-Aufsatz über den «Geist des Zeitalters» als auch in den «Ideen zu einer Heavtogonie oder natürlichen Geschichte der reinen Ichheit»[20] stereotyp auf «die Herren Fichte und Schelling». Öffentlich bekannt werden ihre «Differenzen» erst ab Oktober 1801 durch Hegels Schrift über die «Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie».[21] Mit ihr gibt der erst zu Beginn des Jahres 1801 in Jena Angekommene sein Debut. Der damals hitzige Streit um die Grundlagen der Philosophie bietet ihm rasch die Gelegenheit «zum Eingreifen in das Leben der Menschen», auf die

20 Karl Leonhard Reinhold: Ideen zu einer Heavtogonie oder natürlichen Geschichte der reinen Ichheit, genannt, reine, Vernunft. In: Reinhold (ed.): Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts. H. 1. Hamburg 1801, 113–134; PLS 2/1, 137–144.

21 Hegel: Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, Istes Heft. Jena 1801. GW 4, 1–92.

er in seinem Brief an Schelling vom 2. 11. 1800 noch sehr unbestimmt hofft. Die Weise, wie er sie nutzt, ist durch seine damals enge Verbindung mit Schelling geprägt – denn die von Hegel brieflich ausgesprochene Nötigung, «Fichtes und Schellings Sache immer mehr zu trennen»,[22] entspricht der Tendenz Schellings seit Fichtes Weggang aus Jena. Hegel hat nicht erst Schelling über seine Differenz zu Fichte ins Bild setzen müssen – wie immer noch gelegentlich zu lesen ist. Von ihrer «Differenz» ist ja im Briefwechsel zwischen Fichte und Schelling hinreichend oft die Rede. Hegel hat vielmehr nur diese vorhandenen und bewußten Differenzen publik gemacht – fraglos mit Billigung, wenn nicht mit Unterstützung Schellings.

Die «Differenz-Schrift» ist Hegels ‹philosophische› Erstpublikation;[23] er schreibt sie (abgesehen von der vermutlich etwas älteren Eingangspartie) in den ersten Monaten des Jahres 1801– unter den Augen des erfolgreichen Studienfreundes, mit dem er die Jenaer Wohnung teilt. Damit beginnt die – wenn auch nicht einmal drei Jahre dauernde – enge Zusammenarbeit Schellings mit Hegel, anstatt wie zuvor mit Fichte. Philosophisch gesehen ist Hegels «Differenz-Schrift» ein Zeugnis für das Denken des eben erst in Jena Angekommenen, der sich nach der langen Zurückgezogenheit des Lebens als Hofmeister in Bern und in Frankfurt (1793–1800) bei seinem ersten öffentlichen Schritt in den «literarischen Saus von Jena» den philosophischen Einsichten und der Leitung seines Mentors anvertraut oder sie zumindest nicht ausdrücklich in Frage stellt. Sie hat deshalb weniger eine für Hegels Philosophie «systematische» als eine «philosophiepolitische», wirkungsgeschichtliche Bedeutung: Sie macht die vorhandenen Differenzen zwischen Fichte und Schelling publik und beendet dadurch die Periode, in der die Transzendentalphilosophie als Einheit erscheinen konnte.

a) Darstellung des «Fichte'schen Systems»

Hegels Darstellung des «Fichte'schen Systems» ist an der «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre» (1794/95) und daneben an der praktischen Philosophie orientiert; den «Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre» (1797/98) zieht er nicht heran. Ähnlich beschränkt sich seine

---

22 Hegel an den Herausgeber der Litteratur-Zeitung Erlangen, G. E. A. Mehmel, vor Mitte August 1801. Br IV/2, 6.

23 Sie ist die erste im engeren Sinne ‹philosophische› Schrift, nach Hegels kommentierender Übersetzung der politischen Flugschrift: [Anonym:] Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältniß des Waadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern. Eine völlige Aufdekkung der ehemaligen Oligarchie des Standes Bern. Aus dem Französischen eines verstorbenen Schweizers übersezt und mit Anmerkungen versehen. Frankfurt am Main 1798, ND Göttingen 1970. GW 2.

Darstellung des «Schelling'schen Systems» auf das «System des transscendentalen Idealismus»; auf Schellings «Darstellung meines Systems» geht er nicht ein, obschon diese etwa zeitgleich entstanden und ein knappes halbes Jahr vor der «Differenz-Schrift» veröffentlicht worden ist. Die «Systeme», die er vergleicht, sind somit die beiden ‹klassischen› Entwürfe des späten transzendentalen Idealismus – auch wenn Hegel diesen Vergleich bereits in der Perspektive und weitgehend auch mit den begrifflichen Mitteln der entstehenden Identitätsphilosophie unternimmt. Sein Interesse gilt ja nicht dem bloßen Vergleich der konkurrierenden Entwürfe, sondern der Erkenntnis der überlegenen Systemform der Transzendentalphilosophie. Diese systematische Absicht der «Differenz-Schrift» erfordert ein Kriterium für Kritik und Affirmation, und Hegel sieht es in der Übereinstimmung von «ächter Spekulation» und «System» oder von «Philosophie des Systems» und «System» – oder nochmals anders: in der Übereinstimmung zwischen dem «Princip» einer Philosophie und der Form seiner systematischen Explikation.

Dieses Kriterium gibt sich als immanent, doch spricht es dem Interpreten die Kompetenz zu, angesichts eines philosophischen Systems zwischen «Princip» und «System» zu unterscheiden: besser als der Autor zu beurteilen, ob dessen philosophische Intention in der gewählten Systemform zur Geltung gekommen sei – oder ob beide auseinander fielen. Ein System, in dem «sich das zum Grunde liegende Bedürfniß nicht vollkommen gestaltet hat», werde zwar als solches Dogmatismus, «aber die wahre Spekulation kann sich in den verschiedensten sich gegenseitig als Dogmatismen und Geistesverirrungen verschreyenden Philosophieen finden.» Die kritische Aufgabe des Interpreten besteht demnach darin, diese innere Intention einer Philosophie auch gegen deren äußere Systemgestalt herauszuheben und zu aktualisieren: «Die Geschichte der Philosophie hat allein Werth und Interesse, wenn sie diesen Gesichtspunkt festhält; sonst giebt sie nicht die Geschichte der in unendlich mannichfaltigen Formen sich darstellenden ewigen und einen Vernunft» (GW 4, 31).

Diesen Ansatz zu einer möglichen – philosophischen! – Geschichte der Philosophie skizziert Hegel nicht in seinen methodologischen Bemerkungen über die «geschichtliche Ansicht philosophischer Systeme», sondern – nach einer Antizipation in der «Vorrede» – erst im Übergang zu seiner «Darstellung des Fichte'schen Systems». Man könnte ihn als Generalisierung der Leitlinien seiner Fichtekritik beschreiben: Hegel gesteht Fichte wiederholt «die gründlichste und tiefste Spekulation, ein ächtes Philosophiren» zu (GW 4, 34), «das kühn ausgesprochne ächte Princip der Spekulation.» Doch er fährt fort: «So wie aber die Spekulation, aus dem Begriff, den sie von sich selbst aufstellt, heraustritt, und sich zum System bildet, so verläßt sie sich und ihr Princip und kommt nicht in dasselbe zurück» (GW 4, 6). Es handelt sich hierbei aber nicht etwa um eine Vorwegnahme des modernen Verdachts gegen die Systemgestalt von Philosophie überhaupt, sondern lediglich um die

Kontrastierung eines philosophischen Prinzips mit seiner – in Hegels Augen – spezifisch-inadäquaten Systemform.

Hegels Ausführungen über die Inadäquatheit der Form des Fichteschen Systems basieren unausgesprochen auf seiner Option für die Systemform Schellings. Diese stellt er als die glückliche Einlösung der Aufgaben einer systematischen Philosophie und somit auch als das Kriterium vor, an dem andere Entwürfe zu messen seien. In dieser Perspektive erscheint Fichtes Philosophie als ein herausragender und dennoch defizienter Ansatz – gleichsam als ein bedeutsamer, aber unzureichender Schritt auf dem Wege zu Schellings System. Dennoch finden sich in Hegels Kritik mehrere Aspekte, die auch im Kontext einer immanenten Kritik berechtigt wären. Seine «Darstellung des Fichte'schen Systems» beginnt mit einer Reformulierung des Programms der «Wissenschaftslehre» auf dem Boden des Schellingschen Systemkonzepts. Den Begriff des Wissens bestimmt Hegel als «identischseyn alles empirischen Bewußtseyns mit dem reinen», «und die Philosophie, die dieß identischseyn weiß, ist die Wissenschaft des Wissens; sie hat die Mannichfaltigkeit des empirischen Bewußtseyns als identisch mit dem reinen, durch die That, durch die wirkliche Entwiklung des Objektiven aus dem Ich zu zeigen und die Totalität des empirischen Bewußtseyns als die objektive Totalität des Selbstbewußtseyns zu beschreiben». Durch die Philosophie werde «die scheinbare Entgegensetzung des transcendentalen Bewußtseyns und des empirischen» aufgehoben bzw. «die objektive Totalität des empirischen Wissens gleich gesetzt dem reinen Selbstbewußtseyn» (GW 4, 35 sq.).

Diese Bestimmung der Philosophie sieht Hegel jedoch durch Fichtes «Wissenschaftslehre» verletzt: Deren erster Grundsatz «Ich=Ich» habe nur die Bedeutung des reinen, dem empirischen entgegengesetzten Selbstbewußtseins, und auch in der weiteren Entfaltung komme es nicht zur wirklichen Vereinigung beider. Diese Kritik verbindet Hegel mit der Kritik an der durch Reinhold geprägten Systemform, die von einem vorangestellten «Grundsatz» ausgeht, oder eben wie Fichte gar von einer «Mehrheit absoluter Akte» oder Grundsätze: dem unendlichen Setzen des Ich, dem absoluten Entgegensetzen und der (versuchten) Vereinigung der beiden ersten. In dieser Synthese aber sei das reine Bewußtsein, das subjektive Ich, Ich=Ich, und das empirische Bewußtsein, das objektive Ich, «Ich=Ich + Nicht-Ich»; eine wirkliche Synthese sei schon deshalb unmöglich, weil «die Akte des ersten und zweyten Grundsatzes absolut entgegengesetzte Thätigkeiten sind» (GW 4, 37 sq.). Fichtes System sei deshalb nicht – wie Reinhold behaupte – ein «System der absoluten Subjektivität» oder ein «dogmatischer Idealismus» – denn dann müßte er «das Subjektive als Realgrund des Objektiven» setzen. Fichte aber setze vielmehr «das Subjektive und Objektive auf gleichen Rang der Realität und Gewißheit». Da es aber dem Ich zukomme, sich selbst oder Dinge zu setzen, «so wird Ich sich im System nicht selbst Subjekt = Objekt;

das Subjektive ist wohl Subjekt = Objekt, aber das Objektive nicht, und also nicht Subjekt gleich Objekt.» (GW 4, 40) Oder anders: Das Ich sei zwar ein «subjektives Subjektobjekt», das Objektive jedoch kein «objektives Subjektobjekt» (GW 4, 65).

Es gelinge Fichte somit nicht, die am Beginn der «Wissenschaftslehre» konstatierte «absolute Entgegensetzung», den als Faktum aufgenommenen «Anstoß» durch ein «absolutes Objekt» zu überwinden – und dies scheidet ihn in Hegels Augen selbst vom «Idealismus». Denn für Fichte erscheine die objektive Welt als unaufhebbare Bedingung des Selbstbewußtseins, das «Princip des Idealismus» hingegen sei, daß «die Welt ein Produkt der Freyheit der Intelligenz ist». Fichte aber gelinge es nicht, dieses Prinzip zu einem System zu konstruieren (GW 4, 43). Dies gelte nicht allein für den theoretischen, sondern auch für den praktischen Teil der «Wissenschaftslehre». Ihre höchste Synthese sei das «Sollen»: «Ich *soll* gleich Ich seyn» – aber eben damit nur eine gedachte oder geforderte und nicht eine wirkliche Synthese. Unter diesen Bedingungen sei auch Freiheit «nicht das Aufheben der Entgegengesetzten, sondern die Entgegensetzung gegen dieselben» (GW 4, 45), und diese erscheine auch unter der Form einer Entgegensetzung von Natur und Ich im subjektiven Subjektobjekt. Während Freiheit und Natur für den transzendentalen Standpunkt «eines und ebendasselbe» seien und ihre Verschiedenheit nur in die Erscheinung falle, bilde für die Reflexion «eins die Bedingung des andern», und statt zur wirklichen «Synthesis der Natur und der Freyheit» zu kommen, gerate die Natur in die Botmäßigkeit der Reflexion; das Subjektive werde zum Herrschenden, das Objektive, die Natur, zum Beherrschten; sie erhalte «den Charakter der absoluten Objektivität oder des Todes» (GW 4, 49–51).

In dieser Insistenz Hegels auf dem Gedanken einer wahrhaften Versöhnung der Natur klingt Schellings Systemkonzept am deutlichsten an. Den Übergang zu dessen Darstellung bereitet er jedoch zusätzlich dadurch vor, daß er das Thema «Knechtschaft der Natur unter dem Begriff» in Fichtes praktischer Philosophie weiterverfolgt – zunächst in der «Grundlage des Naturrechts».[24] In der dort geführten «Deduktion der Natur» zeigten sich «die absolute Entgegensetzung der Natur und der Vernunft, und die Herrschaft der Reflexion in ihrer ganzen Härte.» Hegel beschränkt seine Bemerkungen zum «Naturrecht» auf dieses Thema der Entgegensetzung von Freiheit und «Knechtschaft unter dem Begriff». Seine Ausführungen lassen bereits ein Thema anklingen, das auch noch seine späte Rechtsphilosophie durchzieht: Der Begriff der Freiheit wird verfehlt, wenn man sie zunächst als einen rein ideellen Faktor, als «absolute Unbestimmtheit» denkt, die erst sekundär in der Gemeinschaft mit anderen einzuschränken sei. Hegels Kritik richtet sich ebenso gegen Rousseau und Kant – hier noch unausgesprochen, später ausdrücklich: «Wenn die Gemeinschaft der Vernunftwesen

24 Cf. 1. Teil, Kap. VI, 2.

wesentlich ein Beschränken der wahren Freyheit wäre, so würde sie an und für sich die höchste Tirannei seyn».

Unter diesen Bedingungen gilt die Beschränkung, der «Nothstand», als «absolute Nothwendigkeit», und sie wird folgerichtig bis zur «Antinomie der unbegränzten Begränztheit» ausgeweitet – bis zur Rechtfertigung von Zwangsmaßnahmen zur Vorbeugung gegen potentielle Verletzungen der Freiheit und bis in das Detail der Regulierung der gesellschaftlichen Verhältnisse, wo «die Policey so ziemlich weiß, wo jeder Bürger zu jeder Stunde des Tages sey und was er treibe». Mit den einzelnen Vorschlägen, die Fichte hier macht, antizipiert er allerdings weitgehend das gegenwärtig übliche Verfahren auch ‹liberaler› Staaten; Hegel hingegen setzt diesem «Nothstaat» hier noch eine an seine Frankfurter Entwürfe gemahnende Vision entgegen: das «wahrhaft freye, für sich selbst unendliche und unbeschränkte, d. h. schöne Wechselverhältniß des Lebens», oder das Volk als einen «organischen Körper eines gemeinsamen und reichen Lebens». Seine Kritik steht aber auch im größeren Kontext der nachrevolutionären Entgegensetzung der Mechanismus- bzw. Organismus-Metapher des Staates: Die in den 1790er Jahren im Umkreis der Romantik aufkommende Kritik einer mechanistischen – und somit deterministischen – Weltdeutung trennt die beiden seit der frühen Neuzeit bedeutungsgleichen Metaphern der Welt oder des Staates als einer vollkommenen Maschine und eines vollkommenen Organismus – ein Prozeß, der sich bis in Jacobis zweimalige Ersetzung von «organische Maschine» durch «organisches Wesen» in der zweiten Auflage seines «David Hume» verfolgen läßt (JWA 2, 82). Das atomistische Gesellschaftsmodell, das ausschließlich am Individuum, an der Vielheit der «absoluten Substantialität der Punkte» orientiert sei, könne die Verbindung zwischen ihnen nur noch durch einen äußeren Verstand, durch das Recht als Zwangsrecht herstellen (GW 4, 53–58).

Diesen verfehlten Ansatz von Herrschaft und Unterwerfung sieht Hegel auch Fichtes «System der Sittenlehre» bestimmen[25] – mit dem Unterschied, daß im naturrechtlich konzipierten Staat das Herrschende über den Individuen stehe, während in der Moralität dieses Herrschaftsverhältnis in das Individuum verlagert werde: «in der Sittenlehre muß der Begriff und die Natur in einer und ebenderselben Person vereinigt gesetzt werden». Durch diese Hineinnahme des Gegensatzes von Freiheit und Natur in den Menschen aber werde er zu einer inneren und deshalb widernatürlichen «Unterdrükkung der Natur»: Wenn «das Gebietende in den Menschen selbst verlegt, und in ihm ein Gebietendes und ein Bottmäßiges absolut entgegengesetzt ist, so ist die innre Harmonie zerstört, Uneinigkeit und absolute Entzweyung machen das Wesen des Menschen aus.» Angesichts der «fixen, absoluten Polarität der Freyheit und Nothwendigkeit» sei «an keine Synthese und an keinen Indifferenz-Punkt zu denken»; «absolute Bestimmung der Natur

25 Cf. 1. Teil, Kap. VI, 4.

nach einem Begriff ist die absolute Beherrschung des Herzens durch den Verstand» (GW 4, 58–61).

Trotz dieser Diagnose sieht Hegel in Fichtes praktischer Philosophie einen Ansatzpunkt für eine bessere Lösung: Auch Fichte spreche «von dem ästhetischen Sinne als einem Vereinigungsband zwischen Verstand und Herz». Doch die «ästhetische Bildung» sei hier (übrigens durchaus im Sinne Schillers) nur zur «Beförderung des Vernunft-Zweks» funktionalisiert: Sie sei kein Selbstzweck, sondern habe nur die Aufgabe, der Moralität den Boden zu bereiten, «so daß, wenn die Moralität eintritt, sie schon die halbe Arbeit gethan findet, nemlich die Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit». Zum anderen sieht Hegel in Fichtes Modell der «Beherrschung» keinerlei Raum für eine derartige Vermittlung. Fichte drücke sich «vortreflich aber inkonsequent in Rüksicht auf sein System» aus. Daß das Gehorchen ein Uns-selbst-Gehorchen sei, bedeute lediglich, daß unsere Naturneigung unserem Sittengesetz gehorchen müsse, und ein solches «Getrenntsein des Gehorchens» widerstrebe einer ästhetischen Anschauung. So perpetuiere Fichte selbst auf dem Punkt, an dem er sich am nächsten mit Schelling berühre – in der Hochschätzung der ästhetischen Anschauung –, doch nur den Grundmangel seines Systems, die absolute Entgegensetzung (GW 4, 60–62).

b) Schellings Prinzip und System der Philosophie

Im Anschluß an diese Kritik der Kluft zwischen dem Prinzip und der Systemform der Philosophie Fichtes referiert Hegel das Systemkonzept Schellings, das bisher verschwiegene Kriterium seiner Kritik. Der Titel dieses Abschnitts – «Vergleichung des Schelling'schen Princips der Philosophie mit dem Fichte'schen» – ist in doppelter Hinsicht nicht angemessen. Zum einen geht es hier weniger um einen Vergleich des «Princips», sondern der Systemform. Denn die Differenz zwischen Fichte und Schelling sieht Hegel primär in dieser Form und nicht so sehr im Prinzip. Und zum anderen handelt es sich nicht eigentlich um einen «Vergleich», zumindest nicht um einen unvoreingenommenen, sondern Hegel stellt der Systemform Fichtes Schellings «System des transzendentalen Idealismus» als überlegene Konzeption entgegen. Dieser Rückgriff auf Schellings «System des transzendentalen Idealismus» – also auf einen durch Schellings Entwicklung inzwischen überholten Standpunkt – verrät sich in den zahlreichen Zitaten, aber auch schon in Hegels Skizze von Schellings Parallelführung von Transzendental- und Naturphilosophie (GW 4, 67 sq.), als deren Hintergrund Spinozas Lehrsatz «ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum»[26] durchscheint (GW 4, 71).

26 Spinoza: Ethica. II, 7.

Da Hegels Fichte-Kritik von Schellings Systemkonzept her entworfen ist, markiert bereits sie diejenigen Aspekte, in denen er Schellings Überlegenheit sieht. Ein erster besteht in der Einheit von «Princip» und «System». Beide fielen hier nicht mehr, wie bei Fichte, auseinander, sondern stünden in Harmonie, denn das Prinzip, das Subjekt-Objekt, bilde nicht nur den Anfang, ohne im Fortgang des Systems zu sich selbst zurückzufinden; Prinzip und System bildeten hier eine Einheit – und zwar deshalb, weil Schelling dem «subjektiven Subjektobjekt» als Komplement ein «objektives Subjektobjekt» gegenüberstelle, also die Natur, die für Fichte ein vom Subjekt, vom «Begriff» bloß Beherrschtes ist, selber als Subjekt-Objekt denke. «Hierinn besteht allein die wahre Identität, daß beyde ein Subjektobjekt sind, und zugleich die wahre Entgegensetzung, deren sie fähig sind.» (GW 4, 66)

Hinter diesen etwas schematisch wirkenden Formeln verbirgt sich eine unterschiedliche, nicht auf Entgegensetzung, sondern auf Vermittlung des Entgegengesetzten ausgerichtete Auffassung von Wirklichkeit und von Philosophie als Begreifen dieser Wirklichkeit: Man verkennt die Struktur, und man zerstört den Gedanken der Einheit von Wirklichkeit, wenn man sie auf die Entgegensetzungen – von Subjekt und Objekt, Unendlichem und Endlichem, Selbstbewußtsein und Natur – restringiert sieht, in denen die Reflexion sich vollendet. Hegel setzt die «formale Aufgabe der Philosophie» in die «Aufhebung der Entzweyung». Solche Aufhebung könne aber nicht durch Vernichtung eines der Entgegengesetzten vollzogen werden, auch nicht durch dessen Steigerung ins Unendliche, sondern: «Um die Entzweyung aufzuheben, müssen beyde Entgegengesetzte, Subjekt, und Objekt aufgehoben werden; sie werden als Subjekt und Objekt aufgehoben, indem sie identisch gesetzt sind», aber auch ihre Differenz bewahrt bleibt. Hierdurch seien sie in der «absoluten Identität» nicht bloß vernichtet, sondern sie haben in ihr auch ihre Realität: Sie seien Getrennte und davon ungetrennt zugleich Identische. Philosophie müsse deshalb beides – Trennung und Identität – in ihrem Zugleich festhalten: «Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einsseyn ist zugleich in ihm.» (GW 4, 63 sq.)

Dieser Gedanke der Identität und Differenz von «Subjekt» und «Objekt» findet hier keine erkenntnistheoretische Vertiefung; es geht Hegel allein um Schellings Systemkonzept, um das Verhältnis von Transzendental- und Naturphilosophie. Thematisch ist deshalb nicht das Verhältnis von Subjekt und Objekt im engeren Sinne, sondern allein das Verhältnis dieser beiden «Systeme» oder Wissenschaften. Sie verhalten sich nicht so zu einander, daß die eine nur das «Subjekt» und die andere nur das «Objekt» thematisierte; sie haben ja beide ein «Subjekt-Objekt» zum Gegenstand, und ihr Unterschied liege nur darin, daß in der Transzendentalphilosophie die Intelligenz und in der Naturphilosophie die Natur das Erste, die Substanz, sei, und das jeweils

andere das Accidenz – oder anders: in der einen das subjektive, in der anderen das objektive Subjektobjekt (GW 4, 65–67).

Über diese, durch Schellings «System des transzendentalen Idealismus» repräsentierte Systemkonzeption blickt Hegel jedoch hinaus – in die Richtung des späteren «Identitätssystems»: Es gebe einen «höheren Standpunkt» als den der Explikation des Absoluten in den beiden Systemen der Intelligenz und der Natur – allerdings auch eine dreifache Gefahr, ihn zu verfehlen. Die erste Fehlentwicklung sieht Hegel in einem «Vermengen» beider Wissenschaften durch ihre kausale Beziehung auf einander, das bei Einmischung der Naturwissenschaft ins System der Intelligenz zu «transcendenten Hypothesen», bei Einmischung der Intelligenz ins System der Natur zu «hyperphysischen, besonders teleologischen Erklärungen» führe – also zu der im 18. Jahrhundert herrschenden Physikotheologie. Diese Kritik dürfte sich insgesamt gegen die traditionelle Metaphysik richten. – Die zweite mögliche Verfehlung sieht Hegel in einem – wohl die empirische Wissenschaft charakterisierenden – friedlichen «Dualismus» beider Systeme, der sie nicht ihrem – widersprechenden – Anspruch nach als «Wissenschaften des Absoluten» nehme. Hiergegen erklärt Hegel kategorisch: «das Absolute ist kein Nebeneinander» – eine Wendung, die man aber auch als Kritik der dualen Systemkonzeption Schellings lesen kann.

Als den dritten und «merkwürdigsten Standpunkt» führt Hegel den «gewöhnlich so genannten transcendentalen Idealismus» an, für den die «Wissenschaft des subjektiven Subjektobjekts selbst eine der integrirenden Wissenschaften der Philosophie, aber auch nur die Eine ist.» Diesen Ansatz erläutert er überraschend – vielleicht unter Rückgriff auf ein älteres Manuskript – nur an Hand des Kantischen Naturbegriffs. Die «Kritik der Urteilskraft» betrachte zwar das Naturprodukt als Naturzweck und mache somit scheinbar die Natur zum Subjekt-Objekt – aber doch nur für die reflektierende Urteilskraft, die nichts über die Realität der Natur aussage: «die Betrachtungsart bleibt also ein durchaus subjektives, und die Natur ein rein objektives, ein bloß gedachtes». Für Kants «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft» sei die Natur ohnehin nur eine Materie, ein Gegenstand der Mechanik, der «mit der Armuth von Anzieh- und Zurükstoßungskräften» «schon zu reich gemacht» sei, da solche Kraft bereits «ein sich selbst setzen, = Ich», sei, das vom rein idealistischen Standpunkt der Materie nicht zukommen könne. Entgegen dem Anschein sei somit die Natur für diesen dritten Standpunkt «nur Materie, nicht Subjekt-Objekt», und der gesuchte höhere Standpunkt sei somit verfehlt. Hegel schreibt sogar der physikotheologischen Betrachtungsweise «in Rüksicht der Vollständigkeit» einen Vorzug zu – was übrigens auf Grund der großen wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung der Physikotheologie für das 18. Jahrhundert nicht unplausibel ist (GW 4, 68–71).

Nach dieser Abgrenzung gegen solche Konzeptionen, die die Explikation

des Absoluten verfehlen, setzt Hegel durch weitere Erläuterungen des Verhältnisses der beiden «Systeme» der Intelligenz und der Natur zum entscheidenden Schritt zu dem «höheren Standpunkt» an, indem er die Notwendigkeit sowohl der dualen Verfassung der beiden Wissenschaften als auch ihrer Identität betont. Die polare Struktur sei nichts bloß Faktisches; sie sei im Begriff der Erscheinung des Absoluten selbst begründet: «Erscheinen und sich entzweyen ist Eins». Hierfür versichert Hegel sich auch noch der Autorität eines ungenannten «älteren Philosophen», nämlich Spinozas, der (im vorhin zitierten Satz) die Einheit der beiden unterschiedenen «Systeme» ausgesprochen habe. Und er sucht ihre Verzahnung nun nicht allein über die Terminologie des – subjektiven oder objektiven – Subjekt-Objekts herzustellen, sondern auch über die Begriffe von Freiheit und Notwendigkeit sowie des Theoretischen und des Praktischen: Auch Freiheit und Notwendigkeit lassen sich nicht auf die beiden «Systeme» verteilen; sie kommen beiden zu – Notwendigkeit auch dem «System der Intelligenz» und Freiheit auch dem «System der Natur»: Sie sei nicht nur ein Sein, sondern auch ein Werden; «ihre bewußtlose Entwiklung ist eine Reflexion der lebendigen Kraft, die sich endlos entzweyt, aber in jeder beschränkten Gestalt sich selbst setzt, und identisch ist; und insofern ist keine Gestalt der Natur beschränkt, sondern frey.» Und obgleich die «Wissenschaft der Natur» insgesamt der theoretische Teil der Philosophie sei, so habe sie doch auch einen praktischen Teil, wie auch andererseits die «Wissenschaft der Intelligenz» einen theoretischen Teil. Indem aber die beiden Wissenschaften als Formen der Darstellung des Absoluten auf einander bezogen sind, «müssen sie zugleich in Einer Kontinuität, als Eine zusammenhängende Wissenschaft betrachtet werden.» In ihrer Zweiheit sind sie «relative Totalitäten»; sie streben nach dem «Indifferenzpunkt», der als Identität in ihnen, als Totalität außer ihnen liege; so seien sie die Formen der «Selbstkonstruktion der Identität zur Totalität», und diese die «Selbstkonstruktion des Absoluten». Damit ist «die Aufhebung der Trennung beyder Wissenschaften» vollzogen, und Hegel resumiert: «dieß ist der einzige höhere Standpunkt, auf welchem beyde Wissenschaften ineinander verlohren sind».

Von diesem «höheren» und höchsten Punkt aus beschreibt er den immanenten Prozeß des Systems der Philosophie mit einem – vielleicht blasphemisch erscheinenden – Rückgriff auf traditionelle Mythologeme und Theologeme: «Die ursprüngliche Identität, welche ihre bewußtlose Kontraktion – subjektiv, des Fühlens, – objektiv der Materie, in das endlos organisirte Neben- und Nacheinander des Raums und der Zeit, in objektive Totalität ausbreitete, und dieser Expansion die durch Vernichtung derselben sich konstituirende Kontraktion in den sich erkennenden Punkt (subjektiver) Vernunft, – die subjektive Totalität entgegensetzte, muß beydes vereinigen in die Anschauung des sich selbst in vollendeter Totalität objektiv werdenden Absoluten, – in die Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes, des

Zeugens des Worts vom Anfang.» Wie aber die auf neuplatonische Gedanken zurückgehenden und in der Kabbala geläufigen Termini «Expansion» und «Kontraktion» hier ihren früheren Sinn verlieren, indem sie nicht mehr Phasen des kosmogonischen Prozesses benennen, sondern die strukturelle Polarität von Natur und Intelligenz, so auch die Rede von der «Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes»: Die Darstellung der Selbstproduktion des Absoluten im System der Philosophie ist die Wahrheit des Gedankens, der in der Religion unter dem Titel «Menschwerdung Gottes» ausgesprochen ist (GW 4, 71–75).

Seine Darstellung der Systemkonzeption Schellings beschließt Hegel mit einer Skizze des Verhältnisses der Philosophie zu anderen Formen des geistigen Lebens – nicht eigentlich mit einer «Systemskizze», wie zumeist formuliert wird, und schon gar nicht mit einem eigenen Systemkonzept, wie schon aus der eigentümlichen Unbestimmtheit der Terminologie durch den häufigen Gebrauch der Wörter «mehr» bzw. «überwiegend» zu erkennen ist, der etwa auch in Schellings «Vorlesungen über die Philosophie der Kunst» mehrfach begegnet (SW 5, 380): Die im Wesen des Absoluten selber liegende Polaritätsstruktur durchziehe auch noch die Formen seiner Anschauung, nämlich Kunst und Spekulation, und auf Seiten der Kunst kontinuiere sich die Polarität abermals in die beiden Formen der Kunst im engeren Sinne und der Religion. Die Religion wird somit der Kunst im weiten Sinne untergeordnet und der Kunst im engeren Sinne nebengeordnet. Das Kunstwerk sei dauernd, Produkt «des Genies, aber der Menschheit angehörend», die Religion «ein lebendiges Bewegen», Produkt «einer allgemeinen Genialität, aber auch jedem einzelen angehörend». In der Kunst erscheine die Anschauung des Absoluten «mehr in einen Punkt koncentrirt und das Bewußtseyn niederschlagend» und «mehr in der Form des absoluten Seyns», in der Spekulation «mehr als Bewußtseyn, und im Bewußtseyn ausgebreitetes Thun subjektiver Vernunft, welche die Objektivität und das Bewußtlose aufhebt», oder «mehr als ein in seiner unendlichen Anschauung sich selbst erzeugendes». Kunst und Spekulation seien «in ihrem Wesen der Gottesdienst; beydes ein lebendiges Anschauen des absoluten Lebens, und somit ein Einsseyn mit ihm.» (GW 4, 75–77)

c) Kritik Reinholds

Die eigentliche Darstellung der Differenz der Philosophie Fichtes und Schellings ist damit abgeschlossen und insofern das Ziel erreicht; Hegel fügt ihr jedoch noch eine scharfe Erwiderung auf Reinholds Kritik der Transzendentalphilosophie an, die er bereits im selten vollständig zitierten Titel seiner Schrift ankündigt: «… in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, Istes Heft. Jena 1801». Er repliziert damit an Stelle Schellings auf

Reinholds, der Absicht nach vernichtende, Kritik an Schellings «System des transzendentalen Idealismus», aber auch an Fichte.[27] Um den in der Einbeziehung Reinholds liegenden konzeptionellen Bruch zu vertuschen, leitet Hegel diesen Abschnitt mit der Bemerkung ein, es sei noch «theils etwas von *Reinholds Ansicht der Fichte'schen* und *Schellingschen Philosophie*, theils von seiner eigenen zu sprechen.»

Im Blick auf die Systeme Fichtes und Schellings wirft Hegel Reinhold vor, «fürs erste die Differenz beyder als Systeme übersehen, und sie fürs andere nicht als Philosophieen genommen» zu haben. Der erste Vorwurf betrifft freilich ebenso Fichte – und mit ihm alle anderen an den damaligen Debatten Beteiligten. Denn die seit Beginn der Publikationstätigkeit Schellings zwischen ihm und Fichte vorhandenen systematischen Differenzen bleiben bis zum Erscheinen des «Systems des transzendentalen Idealismus» bewußt unterdrückt, und selbst hier werden sie nicht offen ausgesprochen. Den zweiten Vorwurf konkretisiert Hegel nicht durch Kritik an Reinholds Fichte-, sondern an seiner Schelling-Deutung. Hegel wirft Reinhold ein Mißverständnis der Einleitung zum «System des transzendentalen Idealismus» vor – aber er verweist auch auf spätere Texte Schellings aus der «Zeitschrift für spekulative Physik», die gleichzeitig mit oder gar erst nach der Abfassung von Reinholds «Beiträgen» veröffentlicht wurden. Hegel wendet sich zum einen gegen Reinholds Mißverständnis von Schellings Begriff des Absoluten als der «absoluten Identität», der Subjekt-Objektivität; zum anderen weist er Reinholds Vorwurf zurück, daß die bisherige Philosophie – gleichsam psychologistisch – «das Denken unter dem Charakter einer blos subjektiven Thätigkeit vorgestellt hat». Die «Abstraktion vom subjektiven der transcendentalen Anschauung» sei vielmehr «der formelle Grundcharakter» der Philosophie Schellings – und er belegt dies mit einem Zitat: «*Wenn die Menschen erst lernen werden, rein theoretisch*, BLOSS OBJEKTIV OHNE ALLE EINMISCHUNG VON SUBJEKTIVEM *zu denken, so werden sie dieß verstehen lernen.*» Hierin liegen die ersten Wurzeln für Hegels späteren Begriff «objektiven Denkens».

Ein dritter Aspekt betrifft die Differenz der Methode und der Zielsetzung von Philosophie: Für Reinhold bestehe «das wesentlichste Geschäfte» der Philosophie darin, «die Realität der Erkenntniß durch Analysis d. h. Trennen zu begründen»; die «höchste Aufgabe» der Spekulation hingegen liege darin, «die Trennung in der Identität des Subjekts und Objekts aufzuheben», «absolute Vereinigung» zu bewirken. Die hierdurch markierte Differenz illustriert Hegel an der Stellung zum Materialismus; Reinhold nehme ihn nur «von der Seite einer Geistesverirrung, die Deutschland nicht einheimisch sey, und er erkennt darin nichts von dem ächten philosophischen Bedürfniß, die Entzweyung in der Form von Geist und Materie aufzuheben» – und ebensowenig, daß die Fremdheit des Materialismus in Deutschland die

27 Cf. 3. Teil, Kap. I, 2.

Folge «einer entgegengesetzten Einseitigkeit der Bildung» sein könne. Schließlich wendet Hegel sich noch sehr nachdrücklich gegen Reinholds moralische Imputation der Systeme Fichtes und Schellings: daß er «die Partikularität dieser Systeme aus der Unsittlichkeit erklären wird, und zwar so, daß die Unsittlichkeit in diesen Systemen die Form eines Princips, und der Philosophie erhalten hätte. Man kann eine solche Wendung eine Erbärmlichkeit, einen Nothbehelf der Erbitterung, u. s. w. wie man will, nennen und schimpfen; denn so was ist vogelfrey.» Philosophie gehe zwar aus der «Unsittlichkeit» hervor, nämlich aus der «Zerrüttung des Zeitalters» – aber nur um gegen sie «den Menschen aus sich wiederherzustellen» (GW 4, 77–81). Und Schelling, der schon in den «Philosophischen Briefen» (AA I/3, 58) diese Verquickung von philosophischer Differenz und moralischer Anklage angeprangert hat, kritisiert in ähnlicher Weise in einer vermutlich nachträglich geschriebenen Fußnote zu seiner «Darstellung meines Systems», «daß diese Reinholdigkeit sogar bis zu förmlichen Denunciationen, Angriffen von der moralischen und religiösen Seite, sich erstreckt, wie in einem der neuesten Stücke des deutschen Merkurs geschieht» (SW 4, 8).

Der Rückblick auf Reinholds Verhältnis zu Fichte und Schelling dient jedoch nur als Vorspiel – zur Auseinandersetzung mit Reinhold um die Form der Begründung eines philosophischen Systems, aber auch zu Hegels Spott über die vielfachen «Revolutionen», die Reinhold in den Jahren zuvor durchlaufen habe – vom Kantianer zum Fichteaner und Jacobianer –, vor allem aber zu Hegels Auseinandersetzung mit Reinholds letztem Standpunkt: seiner Konversion zu Christoph Gottlieb Bardilis «Grundriß der Ersten Logik». Hier knüpft er an Fichtes Kritik an; sein Votum gegen Bardili und Reinhold ist ein indirektes Votum für Fichte, wie er auch andererseits Jacobi von Reinhold zu trennen sucht (GW 4, 88, 84–85 Fußnote).

Gegen Bardilis «Grundriß» erhebt Hegel den Vorwurf der «Verwandlung der Philosophie ins Formale des Erkennens, in Logik», ja der Reduktion der Philosophie auf Logik – einen Vorwurf, der in der Wirkungsgeschichte seiner Philosophie gegen ihn selber gewendet wird. In der Darstellung dieser «Reduktion» orientiert Hegel sich fast ausschließlich an Reinholds Präsentation Bardilis: an der Unterscheidung der Begriffe des Denkens, der «Anwendung des Denkens» und der «Materie der Anwendung des Denkens» – einer Unterscheidung, die in Hegels Sicht das Denken geradezu zu einer bloß subjektiven Tätigkeit macht und insofern Reinholds Forderung widerspricht. Auf Logik werde die Philosophie dadurch reduziert, daß Reinhold in der Nachfolge Bardilis die «wahre Philosophie» in «die Analysis der Anwendung des Denkens als Denkens» setze, durch die «das Urwahre mit dem Wahren, und das Wahre durch das Urwahre» entdeckt und aufgestellt werden solle. Ausführlicher geht Hegel auf das Verhältnis Bardilis zu Reinholds «Elementarphilosophie» ein – und hierin folgt er trotz Reinholds Protestes wiederum Fichte, der in seiner Rezension Bardilis «Grundriß» *«eine Um-*

arbeitung der Reinholdischen, weiland Elementar-Philosophie» genannt hat (GA I/6, 435). Hegel fügt dem nur noch einen ausführlicheren Vergleich der «Logik» Bardilis mit Reinholds «Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens» als Beweis hinzu – und charakterisiert deshalb Reinholds Freude über Bardilis «Grundriß» als die Freude eines Mannes, «der zu seiner größten Zufriedenheit, aus dem eigenen Keller unwissenderweise bewirthet wurde» (GW 4, 81–90).

In anderer Hinsicht ist jedoch Reinholds Verabschiedung seiner früheren «Elementarphilosophie» offenkundig: im Blick auf das Begründungsproblem der Philosophie. In seinen Schriften aus den Jahren 1789–1791 hatte Reinhold versucht, das Begründungsproblem der Philosophie durch den Rückgang auf einen durch sich selbst gewissen Satz, den Satz des Bewußtseins, zu lösen.[28] Das Scheitern dieses Ansatzes, auch die Bedenken gegen dessen Modifikation durch Fichtes «Wissenschaftslehre», haben Reinhold davon überzeugt, das Begründungsproblem auf vorsichtigere Weise zu lösen: Die Philosophie müsse mit einem bloß hypothetisch und problematisch vorausgesetzten Wahren beginnen und erst im Fortgang von ihm zum Urwahren gelangen – ein Ansatz, den Hegel noch in seiner «Wissenschaft der Logik» bedenkt und verwirft (GW 11, 34 sq.). In der «Differenz-Schrift» wendet er ein, daß «mit einem hypothetischen und problematischen [Wahren] überhaupt gar nichts begründet» sei. Und er äußert den Verdacht, derartige Vorübungen seien nur Ausdruck einer «haltungslosen Ängstlichkeit, die sich in ihrer Geschäftigkeit immer nur vermehrt» – einer «Angst, ins Wissen hineinzugerathen», der nichts übrig bleibe, «als an ihrer Liebe und ihrem Glauben, und ihrer zielenden fixen Tendenz mit Analysiren, Methodisiren und Erzählen sich zu erwärmen.» Der Begründungsreflexion Reinholds, die schließlich eben «dieß Anlaufen zum wahren Werk» mache, stellt Hegel eine andere, nicht mehr externe Form der Begründung entgegen: Philosophie begründet «als Ganzes sich, und die Realität der Erkenntnisse, ihrer Form und ihrem Inhalt nach, in sich selbst». Als Explikation und Selbstexplikation des Absoluten sei sie gar keiner anderen Begründung fähig als einer derartigen immanenten Ausbildung des Zusammenhangs des Wissens. Sie begründe sich dadurch, «daß sie jeden ihrer Theile absolut setzt, und hierdurch in dem Anfang und in jedem einzelnen Punkt eine Identität und ein Wissen konstituiert; als objektive Totalität begründet das Wissen – sich zugleich immer mehr, je mehr es sich bildet, und seine Theile sind nur gleichzeitig mit diesem Ganzen der Erkenntnisse begründet» (GW 4, 81–83). Mit diesen Worten greift Hegel bereits voraus auf die Begründungsform des Systems der Philosophie, mit dessen Ausarbeitung er jedoch erst nach Beendigung der «Differenz-Schrift» beginnt – und dann unabhängig von dem Streit um Transzendental- und Identitätsphilosophie.[29]

28 Cf. 1. Teil, Kap. II, 1.
29 Cf. 6. Teil, Kap. I.

II. Schellings erste Identitätsphilosophie und der Streit um sie

1. Beginn der Identitätsphilosophie

Am 15. Mai 1801 übersendet Schelling Fichte seine soeben erschienene «Darstellung meines Systems der Philosophie»[30] mit den Worten, es sei insbesondere bei seinen naturphilosophischen Arbeiten nicht seine «Absicht gewesen, der transscendentalen Ansicht, wie sie Ihnen insgemein zugeschrieben wird, oder auch der Ansicht, welche [...] mit dem was ich will, allerdings in Widerspruch ist, bei dem Publikum Eingang zu verschaffen». Damit ist die Differenz beider schroff genug in den Raum gestellt, auch wenn Schelling höflich die Hoffnung ausspricht, Fichtes geplantes «System des Intelligiblen» werde geeignet sein, «alle obwaltenden Differenzen ganz und für immer aufzuheben» (PLS 2/1, 196). Die «Darstellung meines Systems» (SW 4, 105–212) zielt jedoch keineswegs darauf, Fichte hierbei entgegenzukommen – im Gegenteil. Schon den Titel wählt Schelling mit Bedacht, um die Eigenständigkeit ‹*seines* Systems› vor dem Publikum zu unterstreichen und jede Verwechselung mit Fichtes System auszuschließen. Mit dieser kleinen, programmatisch ebenso gehaltvollen wie in der Ausführung problematischen und zudem unvollständigen Schrift beginnt eine neue Phase im Denken Schellings wie überhaupt in der Klassischen Deutschen Philosophie. Für Schelling ist sie allerdings – um ein von ihm später im Blick auf Hegel gebrauchtes Wort zu adaptieren – eine «Episode» geblieben (SW 10, 125); für Hegels Philosophie hingegen ist sie – wenn auch stark modifiziert – von bleibender Bedeutung gewesen.

a) Vorerinnerung

Der eigentlichen «Darstellung» läßt Schelling eine ebenso programmatische wie apologetische «Vorerinnerung» vorausgehen (SW 4, 107–114). Eindringlich insistiert er darauf, daß das «jetzt» von ihm vorgetragene System kein anderes sei als dasjenige, was er zuvor «von zwei ganz verschiedenen Seiten, als Natur- und Transscendental-Philosophie darzustellen versucht habe».

30 Schelling: «Darstellung meines Systems der Philosophie». In: Zeitschrift für spekulative Physik. Bd. 2, H. 2. Jena und Leipzig 1801. SW 4, 107–212.

Der Größe des Unternehmens wegen habe er «die vollständige Erkenntniß dieser Philosophie» von verschiedenen Seiten her vorbereiten müssen, ehe er gewagt habe, «sie selbst in ihrer Totalität aufzustellen.» Immer habe ihm dieses System vor Augen gestanden; Natur- und Transzendentalphilosophie seien für ihn immer nur einseitige Darstellungen, «entgegengesetzte Pole des Philosophirens» gewesen, doch «mit der gegenwärtigen Darstellung befinde ich mich im Indifferenzpunkt». Dies klingt, im Rückblick auf seine Natur- und Transzendentalphilosophie, durchaus überraschend, denn im «System des transscendentalen Idealismus» hatte er von ihnen ja als «*zwei* Grundwissenschaften» gesprochen, welche «die beyden ewig entgegengesetzten seyn müssen, die niemals in Eins übergehen können», so daß «*alle* Philosophie darauf ausgehen muß, *entweder* aus der Natur eine Intelligenz, *oder* aus der Intelligenz eine Natur zu machen». Diese Konzeption bietet somit keinen systematischen Ort für die Exposition der Inhalte, die Schelling nun als «Darstellung meines Systems» vortragen wird. Doch ist einzuräumen, daß eben darin ihre Schwäche liegt, die Schelling nun korrigieren möchte. Seine Konzeption von 1800 lebt ja von der Behauptung eines «Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten», gleichsam einer praestabilierten Harmonie beider Bereiche, die sie allenfalls in der Durchführung von Natur- und Transzendentalphilosophie veranschaulichen, deren Vorhandensein sie aber nicht plausibel machen kann, ohne ein diesem Parallelismus zu Grunde liegendes Prinzip anzunehmen.[31]

Schelling betont nun etwas provozierend, er habe «die Keckheit», diese Philosophie «für die alleinige» und nur sein System «für das wirkliche ausgeführte System des Idealismus» zu halten. Er geht jedoch nicht so weit, Fichtes «Idealismus» zu verwerfen; vielmehr räumt er die Möglichkeit ein, daß sich beide Ansätze komplementär zu einander verhalten: «Fichte z. B. könnte den Idealismus in völlig subjektiver, ich dagegen in objektiver Bedeutung gedacht haben», Fichte vom «Standpunkt der Reflexion» (die für Schelling stets «bloße Reflexion» ist), er hingegen vom «Standpunkt der Produktion» aus; Fichte würde sagen, «das Ich sey Alles», er hingegen, «Alles sey = Ich». Aber diese versöhnliche Lesart läßt er ausdrücklich offen: «Ich sage nicht, daß es sich wirklich so verhalte; ich setze nur den Fall als möglich». Ohnehin seien beide Ansichten «idealistisch», doch mit dieser Bezeichnung sei nicht viel gewonnen, da man die unterschiedlichen Systeme doch nicht kennte (zumal Schelling durch seine Rede von einem «Idealismus der Natur» (SW 4, 84) viel dazu beigetragen hat, die früher schärfer umrissene Bedeutung des Wortes aufzuweichen).[32] Die gleiche Unbestimmtheit gelte für den «Realismus», den man «in seiner erhabensten und vollkommensten Gestalt (ich meine im

31 AA I/9, 30, 25, 32, 25.

32 Cf. bes. Birgit Sandkaulen: «Was heißt Idealismus? Natur- und Transzendentalphilosophie im Übergang zur Identitätsphilosophie. Schellings Systemskizze vom 10. 11. 1800». In: Grundlegung und Kritik, 57–69.

Spinozismus) in allen öffentlich bekannt gewordenen Ansichten durchaus verkannt und mißverstanden habe.» Hiermit grenzt Schelling sich gleich in doppelter Weise gegen Jacobi ab: indem er die von diesem initiierte Deutung Spinozas als unzutreffend verwirft und entgegen Jacobis «Realismus» vielmehr den von ihm kritisierten Spinoza als den eigentlichen Vertreter des Realismus bezeichnet. Vor allem aber deutet Schelling damit ein erneutes Interesse an Spinoza an, und stärker noch bringt er ihn im Blick auf die Methode, aber auch auf den Inhalt seines Systems ins Spiel: «Die Weise der Darstellung betreffend, so habe ich mir hierin Spinoza zum Muster genommen» – und zwar nicht allein, aber vor allem deshalb, «weil ich denjenigen, welchem ich, dem Inhalt und der Sache nach, durch dieses System am meisten mich anzunähern glaube, auch in Ansehung der Form zum Vorbild zu wählen den meisten Grund hatte». Plakativer kann man die Kehrtwendung der philosophischen Orientierung, aber auch die Entleerung der bisherigen Orientierungsbegriffe kaum aussprechen: Schelling nimmt für sein System in Anspruch, es allein sei «das wirklich ausgeführte System des Idealismus», doch behauptet er, sich bei seiner Konzeption dieses «Idealismus» nicht mehr an Fichte, sondern an dem zu orientieren, der «den Realismus in seiner erhabensten und vollkommensten Gestalt» präsentiert: an Spinoza. Im Gegenzug bescheinigt Schelling Fichte, daß dieser «durchaus nur das Allgemeinste gethan; und […] daß meines Erachtens, was bis daher geschehen ist, eben nur der Anfang ist von dem, was noch geschehen wird, daß also diese ganze Sache noch weit von ihrem ‹Ende› ist.» Allerdings entschuldigt er sowohl sich als auch Fichte dadurch, daß die notwendige gedankliche Entwicklung «durch die Zudringlichkeit des unnützen Volks, welches, von aller Ahndung der Speculation weit entfernt durch seine Natur schon, gleichwohl über diese Dinge in dem blindesten Selbstvertrauen seine Stimme vernehmen läßt» gestört werde – und hiermit zielt er insbesondere auf Reinhold, der schon allzu viele «Proben seiner philosophischen Imbecillität» abgelegt habe und dennoch das Prophezeien des Endes der philosophischen Revolutionen nicht lassen könne.

b) Das Absolute

Obschon Schelling in der «Vorerinnerung» großen Wert auf die Kontinuität der Entfaltung seines Denkens legt, sind doch sowohl sein Inhalt als auch die Form seiner Explikation grundverschieden von einer Addition der beiden zuvor veröffentlichten, sich zum System summieren sollenden Bereiche. Allerdings verspricht der Titel «Darstellung meines Systems der Philosophie» mehr, als der Text hält: Es handelt sich nicht wirklich um die ‹Darstellung eines Systems›, sondern allenfalls um das Fragment einer solchen Darstellung, und wenn auch um ein «gigantisches Fragment», so dennoch allenfalls um ein Fragment, «in welchem sich nur der Plan des Ganzen eini-

germaßen deutlich erkennen läßt»[33] – oder wohl besser: aus dem nur der systematische Gedanke deutlich wird, der der analogen Strukturierung und wechselseitigen Verflechtung seiner Natur- und Transzendentalphilosophie zu Grunde gelegen hat, den er zuvor jedoch nicht ausdrücklich ausgesprochen oder gar expliziert hat: der Gedanke des Absoluten. Schellings «Identitätsphilosophie» ist nicht mehr «Transzendentalphilosophie», weder in der Kantischen noch in der Fichteschen noch gar in der Bedeutung, die Schelling selber diesem Wort zuvor gegeben hat, sondern sie ist «Philosophie des Absoluten».

Vom «Absoluten» ist auch zuvor häufig die Rede gewesen, allerdings fast ausschließlich in adjektivischer Form – etwa vom «absoluten Ich» oder der «absoluten Freiheit», in substantivischer Form hingegen vornehmlich, wie in Schellings «Philosophischen Briefen», in dem Sinne, daß das Absolute kein «Gegenstand des *Wissens*» sein könne, sondern «zum Gegenstand des *Handelns* zu machen» sei.[34] Nun allerdings wird der Gedanke des Absoluten zum Zentrum des Systems der Philosophie. Schon seit dem ersten Drittel der 1790er Jahre gewinnt er zunehmende Bedeutung für die an Kant anschließende Philosophie. Kant selber spricht zwar dem Adjektiv «absolut» große Bedeutung zu (A 324), doch die Nominalform «das Absolute» findet sich anscheinend nur einmal in einer Randbemerkung seines Handexemplars (A 265), obgleich Kant nicht allein mehrfach vom «Unbedingten» oder vom «Vernunftbegriff der unbedingten Totalität» spricht, sondern auch keinen Zweifel darüber läßt, daß es eigentlich um dieses Unbedingte zu tun sei (B XX, 444, 592 sq., 787 sq.). In der Philosophie vor Kant aber finden sich – wenn auch nur sporadisch – zwei unterschiedliche Traditionen, den Begriff des Absoluten zu fassen: Einerseits wird das Absolute gedacht als ein schlechthin Erstes, Unbedingtes, das alles weitere bedingt – und zwar sowohl im ontologischen wie im logischen Sinne. In diesem Sinne eines «Unbedingten» spricht auch Leibniz mehrfach von der «idee de l'absolû»,[35] und noch Fichtes Rede von einem «absolutersten, schlechthin unbedingten Grundsatz» (GA I/2, 255) steht in dieser Tradition. Andererseits wird das Absolute seit Nicolaus Cusanus' «De docta ignorantia» I, 2 gedacht als «absolute Größe» («maximitas absoluta»): «Maximum itaque absolutum unum est quod est omnia; in quo omnia, quia maximum. Et quoniam nihil sibi opponitur, secum simul coincidit minimum. Quare et in omnibus. Et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse.» Cusanus zwar ist um 1800 nahezu unbekannt, doch dieser Gedanke des Absoluten findet sich auch bei Giordano Bruno, der im Jahr 1600 in Rom als Ketzer verbrannt worden ist.

33 Xavier Tilliette: Schelling. Une philosophie en devenir. 2 Bde. Paris 1970. Bd. 1, 416.
34 Cf. 1. Teil, Kap. IV, 3.
35 Leibniz: Die philosophischen Schriften (ed. Gerhardt). Bd. 6, 592; ferner Leibniz: Nouveaux Essais. II, 2, 17, § 3.

Die Wirkungsgeschichte seiner Philosophie ist zwar wegen der Vernichtung seiner Bücher nur schmal; Jacobi aber stellt Brunos Philosophie – in Beilage I zu «Ueber die Lehre des Spinoza» (^{2}1789) – als «Spinozismus ante Spinozam» heraus und löst hierdurch ihre breite Rezeption aus – von philosophiegeschichtlichen Werken bis hin zu Schellings Dialog «Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge» (1802). In seiner Schrift «De la causa, principio e uno» (1584), insbesondere zu Beginn des fünften Dialogs, versteht Bruno das Absolute als das alles umfassende, nichts außer sich lassende und in sich differenzierte Ganze. Gerade diese – im Licht der Diskussionen um 1800 brisante – Passage bezieht Jacobi aber nicht in seine Teilübersetzung von «De la causa» ein – ein Indiz dafür, daß der Terminus «das Absolute» Ende der 1780er Jahre noch kein ‹Reizwort› ist und erst im Zuge der von Jacobi ausgelösten Spinoza- und Bruno-Renaissance der 1790er Jahre zu einem gängigen Begriff wird: Das «unum quod est omnia» – oder mit dem ebenfalls von Jacobi überlieferten griechischen Ausdruck: das ἓν καὶ πᾶν (JWA 1, 16) – ist das Absolute. In dieser zweiten Tradition steht auch Schellings (und Hegels) Rede vom «Absoluten»; sie läßt – wie die Verschiedenheit der Rede beider vom «Absoluten» zeigt – jedoch noch weiten Raum für ihre nähere Ausgestaltung. Daß diese Rede vom «Absoluten» wenn auch keine ‹Bestimmung des Absoluten›, so doch eine weitere Ausführung erfordert, berücksichtigt Schelling selber im dritten Abschnitt seiner «Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie».[36] Aber auch schon in seiner «Darstellung» stellt Schelling sich entschlossen auf den «Standpunkt» des Absoluten; er bekräftigt sogar: «Es gibt keine Philosophie, als vom Standpunkt des Absoluten, darüber wird bei dieser ganzen Darstellung gar kein Zweifel statuiert: die Vernunft *ist* das Absolute» (§ 2).

c) Vernunft und absolute Identität

Diese Aussage steht allerdings unter einer Bedingung: «die Vernunft *ist* das Absolute, sobald sie gedacht wird, wie wir es (§ 1) bestimmt haben» (§ 2) – nämlich als «totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven». Und Schelling gibt auch die Anweisung, wie dies zu denken sei: Um die Vernunft als das Absolute zu denken, müsse «vom Denkenden abstrahirt werden.» Dann höre die Vernunft auf, etwas Subjektives – und damit auch etwas Objektives – zu sein; «sie wird also durch jene Abstraktion zu dem wahren *An-sich*, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven fällt.» Die Philosophie, die sich auf diesen Standpunkt stelle, erkenne somit die «Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind» (§ 1). Diese Wendung richtet sich ebenso provokativ gegen Kants transzendentalen Idealis-

36 Cf. Kap. IV, 1.

mus, wie sie implizit an Spinozas Formel von der Erkenntnis «sub specie aeterni» anschließt: Aller Unterschied des Nacheinander und Außereinander wird der «bloßen Einbildungskraft» und der «bloß an den Gesetzen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufenden Reflexion» zugeschrieben.

In den Corpora der anschließenden Paragraphen fügt Schelling weitere Sätze an, um die Eignung der «Vernunft» für den Gedanken des Absoluten aufzuweisen: Außer der Vernunft sei nichts, in ihr alles (§ 2) – was allerdings ein konstitutives Moment des Gedankens des Absoluten als des Ganzen ist; die Vernunft sei schlechthin Eine und sich selbst gleich (§ 3); das höchste Gesetz für die Vernunft (und somit für alles Sein) sei das Gesetz der Identität (§ 4), und die einzige unbedingte Erkenntnis sei die der absoluten Identität; sie sei «schlechthin, und so gewiß, als der Satz A = A ist» (§ 8), und die Vernunft sei Eins mit ihr (§ 9); sie sei schlechthin unendlich, könne nie aufgehoben werden (§ 11), sei alles, was ist (§ 12), und es gebe eine ursprüngliche Erkenntnis der absoluten Identität, die mit dem Satz A = A gesetzt sei. Alles sei dem Wesen nach die absolute Identität selbst und der Form des Seins nach «ein Erkennen der absoluten Identität» (§ 18). Diese sei nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst (§ 19), und diese Selbsterkenntnis des Absoluten, das Selbsterkennen der absoluten Identität in ihrer Identität sei unendlich (§ 20); sie könne aber nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen (§ 21). Deshalb sei zwischen diesen – Subjekt und Objekt – keine qualitative, sondern nur eine quantitative Differenz möglich, nämlich ein wechselndes «Uebergewicht» entweder des Subjektiven oder des Objektiven (§ 23). Die folgenden Paragraphen (§§ 24–50) bieten weitere Bestimmungen der «absoluten Identität». Denn sie sei «das, was schlechthin und in allem *ist*» und «durch den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität gar nicht afficirt wird» (§ 30). In § 50 führt Schelling schließlich den Gedanken der Materie als «erster relativer Totalität» von Subjektivem und Objektivem ein, und im Anschluß daran geht er zu naturphilosophischen Themen über – zu Kraft, Licht, Cohäsion, Magnetismus, Elektrizität und Wärme, Stickstoff und Kohlenstoff, bis hin zum Organismus und seiner Veränderung durch Metamorphose (§ 159).

d) Methode

Damit sind der Gedankengang des Beginns der «Darstellung» und der Fortgang sehr gerafft angedeutet, ohne die jeweils von Schelling eingefügten Anmerkungen, Zusätze und Erläuterungen, vor allem aber: ohne die «Beweise» zu berücksichtigen. Die Möglichkeit, die «Evidenz der Beweise» bestimmt beurteilen zu können, nennt Schelling bereits in der «Vorerinnerung» als ein Argument für seine Orientierung an Spinozas Methode «more geometrico». Anders aber als in Spinozas «Ethik» bereitet ihr Nachvollzug nicht geringe

Schwierigkeiten – und dies nicht nur für Fichte, der lakonisch urteilt: «von eigentlichen Beweisen haben wir keine Spur gefunden» (PLS 2/1, 207). Die immanente Spannung zwischen dem gewollt thetisch-knappen Vortrag und dem erhobenen Beweisanspruch ist jedoch auch Schelling nicht entgangen. In der «Erläuterung» zu § 23 appelliert er an den Leser, «uns in diesen Demonstrationen indessen wenigstens mit dem Zutrauen zu folgen, daß sie vollkommen verständlich seyn werden, sobald man die bisher besonders über die gangbaren Begriffe subjektiv und objektiv gefaßten Begriffe ganz vergißt, und bei jedem Satz genau eben das denkt, was wir gedacht wissen wollen».

Das philosophische Gewicht dieses Systementwurfs liegt deshalb wohl nicht in der beanspruchten «Evidenz der Beweise», sondern in der Kühnheit, mit der Schelling die letztlich an Kants Transzendentalphilosophie orientierte Form der Explikation philosophischen Denkens verabschiedet und sowohl sie als auch den auf Descartes zurückgehenden ontologischen Dualismus durch eine Philosophie des alleinen Absoluten ersetzt. In dieser Perspektive könnte man ihren kritischen Gehalt so formulieren: Alles, was sei, sei res extensa *und* res cogitans, und nicht durch eine qualitative, sondern allein quantitative Differenz unterschieden. Trotz der Traditionen, an die Schelling sich lehnt – an Spinoza, an den Neuplatonismus –, ist diese Konzeption in der Form der Durchführung ohne Vorbild; allerdings ist sie auch ohne Nachfolge geblieben – abgesehen allenfalls von dem aus Schellings Identitätsphilosophie hervorgegangenen, jedoch stark modifizierten Systementwurf Hegels. Die zumeist kritisch gegen Hegel gerichtete Rede vom «Panlogismus» wäre nicht allein zunächst, sondern insbesondere hier am Platz, da es Schelling ja ausdrücklich um die Etablierung eines Weltentwurfs geht, nach dem außer der Vernunft nichts, und in ihr alles ist und erkannt wird (§ 2), also um eine ‹Ontologie der absoluten Vernunft›.

Doch die Begründung dafür, daß hier überhaupt von ‹Vernunft› und nicht von etwas anderem die Rede sei, bleibt merkwürdig vage, gemessen an dem herausgehobenen systematischen Rang, den Schelling dem Vernunftbegriff zuweist – zumal er, nach seiner Rede von der Vernunft als der «absoluten Vernunft», die «als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird», eine nähere Begründung seiner Wortwahl ausdrücklich ablehnt: «Diesen Sprachgebrauch zu rechtfertigen ist hier nicht der Ort, da es bloß darum zu thun ist, überhaupt die Idee zu erwecken, die ich mit diesem Worte verbinden werde.» Als «absolut» empfiehlt sich somit die Vernunft allein dadurch, daß demjenigen, der die Vernunft denke (was Schelling nicht näher ausführt) und dabei «vom Denkenden abstrahirt», die Vernunft aufhöre, ein Subjektives zu sein, weil sie in Ermangelung eines subjektiven Gegenübers auch kein Objektives sein könne (§ 1). Es ist allerdings nicht auszuschließen, daß die Vollendung des Systems auch über diesen Punkt mehr Aufschluß verschafft hätte.

e) «System» oder «Systemfragment»?

Aus unbekanntem Grund hat Schelling in der «Darstellung meines Systems der Philosophie» auf alle über den Gang dieses Systems im voraus orientierenden, überblicksartigen oder – wie Hegel sagen würde – «historischen» Hinweise auf die Systemarchitektur oder auf Einteilungen verzichtet. Seinen damaligen Lesern hat somit nicht die Darstellung eines «Systems», auch nicht eine Systemskizze, sondern ein ‹Systemfragment› vorgelegen, das keinen Schluß auf das Ganze erlaubte. Um dem abzuhelfen, hat Schelling in einer an den Schluß, zu § 159, gesetzten Fußnote seine Leser selber auf die geplante Fortsetzung angesprochen: Er habe seine Darstellung unterbrechen müssen; «Zeit und Umstände erlaubten nicht, sie in einem folgenden Heft sogleich fortzusetzen». Den hierdurch entstehenden Nachteil schätzt er jedoch gering ein: Denn zum einen sei es «nicht unmöglich», «den Sinn des Ganzen schon aus diesem Bruchstück» zu begreifen, und zum anderen würden interessierte Leser nun mit ihren Gedanken der Darstellung voraneilen und deshalb später «nur desto vorbereiteter folgen, wenn ich sie von einer Stufe der organischen Natur zur andern bis zu den höchsten Thätigkeitsäußerungen in derselben, von da zur Construktion der absoluten Indifferenz oder bis zu demjenigen Punkte führen werde, wo die absolute Identität unter völlig gleichen Potenzen gesetzt ist; wenn ich sie hierauf von diesem Punkt aus zur Construktion der ideellen Reihe einlade, und ebenso wieder durch die drei, in Ansehung des ideellen Faktors positive, Potenzen, wie jetzt durch die drei, in Ansehung desselben negative, zur Construktion des absoluten Schwerpunkts führe, in welchen, als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, *Wahrheit* und *Schönheit* fallen.» (SW 4, 212)

Im Brief an Fichte vom 24. Mai 1801, also nach Übersendung der «Darstellung», geht Schelling hingegen noch von einer unmittelbaren Fortsetzung aus: «Wie sich aus dieser Darstellung das *Bewußtseyn*, oder das *Ich*, gleichsam als der Mittagspunkt der existirenden absoluten Identität, entwickele, werde ich in dem folgenden Heft, wie ich glaube mit vollkommner Evidenz darlegen können, und da das Ich allein die wirklich existierende Identität, die gesammte Natur aber bloß dieselbe absolute Identität ist, insofern sie den Grund ihrer eignen Existenz enthält, so geht an diesem Punkt auch der Idealismus als die wahre alles befassende, begreifende, und durchdringende Sonne auf»; dann werde offenbar werden, daß «alles = Ich und nur = Ich seye.» (PLS 2/1, 198) Doch dieses «folgende Heft» ist nie erschienen, und die «Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie», auf deren Erscheinen «binnen dieses und des künftigen Monats» Schelling am 3. Oktober 1801 Fichte verweist (PLS 2/1, 222), können nicht als die ursprünglich angekündigte Fortsetzung gelten; sie folgen einem eigenen gedanklichen Ductus.

2. Streit um die Identitätsphilosophie

a) Fichtes Kritik des «Identitätssystems»

Im letztgenannten Brief, vor dem zitierten Satz, bittet Schelling, Fichte möge ihm «über die Art und Form meiner Darstellung einige Gedanken zukommen» lassen. Fichte legt sich wiederum zur Selbstverständigung und Vorbereitung einer Kritik Notizen an,[37] ähnlich wie nach der Lektüre des «Systems des transscendentalen Idealismus», und zwar in Form fortlaufender kritischer Bemerkungen zu fast allen Paragraphen, etwas ausführlicher vom Beginn der eigentlichen «Darstellung» in § 1 bis zu § 10; danach kommentiert Fichte in «mehr zusammenfassender Kürze» die folgenden Paragraphen bis zu § 51, in dem Schelling mit der Einführung des Begriffs der Materie zu naturphilosophischen Partien übergeht. Seine Einwände sind jedoch weit ausführlicher und noch erheblich kritischer als die früheren. Er schließt sie mit dem ihn befriedigenden Resultat, nunmehr seien «die Hauptglieder einer umfassenden Kritik vorbereitet, und die ganze Differenz zwischen Schelling und mir läßt sich nun auf wenige Scheidungspunkte zurückbringen» (PLS 2/1, 211). Diese «Scheidungspunkte» aber resumiert Fichte nicht mehr ausdrücklich; sie müssen aus der Kritik der einzelnen Paragraphen erhoben werden. Diese Form der Kritik nimmt jedoch plausibler Weise nicht die Form einer prinzipiellen Auseinandersetzung zwischen «Wissenschaftslehre» und «Philosophie der absoluten Identität» an, obschon Fichte die Nähe Schellings zu Spinoza mehrfach vermerkt. Fichte trägt seine Kritik auch keineswegs vom Standpunkt seiner Auffassung des transzendentalen Idealismus vor, sondern eher in Form einer immanenten, methodologischen Kritik der Vortragsweise Schellings und seiner einzelnen Gedankenschritte – bis hin zu Verbesserungsvorschlägen. Und er zögert auch nicht, Schelling etwa bei der Lehre von Raum und Zeit (§§ 13 und 14) zuzugestehen, daß er hier «auf dem Standpunkte der ächten Spekulation» stehe.

Einen zweifachen Einwand erhebt Fichte zunächst gegen Inhalt und Darstellung des ersten Paragraphen, der Exposition der «absoluten Vernunft»: Durch die Form der Realdefinition werde «der definirte Gegenstand als ein fertiges Objekt hingestellt und abgeschlossen: ich sehe daher nicht, wie von hier aus zum nächsten und jedem ferneren Gedanken *übergegangen* werden soll.» Und dann notiert er eine Überlegung, die gleichsam auf Hegel vorgreift: «Der Anfang kann nur das Unbestimmteste, Unfertigste sein, weil wir sonst von ihm aus weiter zu gehen und ihn durch Fortdenken schärfer zu

37 Fichte: Zur Darstellung von Schelling's Identitätssysteme. (In der Zeitschrift für spekulative Physik, II. Bd. 2. Heft). PLS 2/1, 200–211.

bestimmen gar keine Ursache hätten.» Und auch das zweite Moment seines Einwands weist auf Hegel voraus: «Noch schlimmer ist aber, nicht zu sehen, daß die Eine und absolute Vernunft, ausser der Nichts sein soll, nicht die *Indifferenz* des Subjektiven und Objektiven sein kann, ohne zugleich und in derselben ungetheilten Wesenheit auch die *Differenz* der beiden zu sein» (cf. GA II/8, 217). Der Ausgang müßte also – was Fichte so nicht formuliert – von einer ‹Identität von Indifferenz und Differenz› aus erfolgen. Dieses Moment der Differenz, die «differenzirende Vernunft», fehle zwar nicht gänzlich, aber sie werde «im Sinne behalten», um «in aller Stille gute Dienste» zu leisten und «aus der leeren und abstrakten Indifferenz, mit der Nichts anzufangen ist, überhaupt nur weiter zu kommen.» Und in der Folge zeigt Fichte, daß es eben «das Leben und Regen» jener allpräsenten, aber verschwiegenen «differenzirenden Vernunft» sei, in den folgenden Paragraphen die Prädikate und Kategorien (Nichts, Allheit, Grund usf.) einzuführen und damit den gedanklichen Fortgang zu initiieren (zu §§ 1 sq.).

Breiten Raum nimmt in Fichtes Kritik die Feststellung einer Vielzahl von Darstellungsfehlern und Fehlern bei der Begriffsbildung ein – von Lücken und Willkürlichkeiten (zu § 21), «Erschleichungen» (zu §§ 9, 18), unvorbereiteten Gedankensprüngen (zu § 39), fehlenden Beweisen (zu § 30) und «Widersprüchen» (zu § 44)[38] –, obgleich Schelling doch seine Darstellung ‹more geometrico› abgefaßt hat, um ein Höchstmaß an Evidenz zu erzielen. Und diese Lücken in der Beweisführung betreffen keineswegs nur Nebensächliches: «die ganze Lehre vom Selbsterkennen der absoluten Identität ist unerwiesen» (zu § 19). Dabei wehrt Fichte Schellings Begrifflichkeit keineswegs strikt ab; er sucht sie aufzunehmen und sie über Schelling hinaus ‹spekulativ› weiterzudenken. Dies betrifft sogar den Begriff des Absoluten: Den Beweis des Satzes «Die absolute Identität ist schlechthin unendlich» (§ 10) führt Schelling apagogisch: «wäre sie endlich, so läge der Grund ihrer Endlichkeit entweder in ihr selbst, d. h. sie wäre Ursache von einer Bestimmung in sich, also Bewirkendes und Bewirktes zugleich, mithin nicht absolute

---

38 In die Edition der Bemerkungen Fichtes zu § 44 von Schellings «Darstellung meines Systems» hat der Herausgeber, Immanuel Hermann Fichte, in Klammern eine Passage aufgenommen, die keine gedankliche Verbindung mit dem kommentierten Paragraphen aufweist: Schelling meine «nachgewiesen zu haben, daß die Existentialform überhaupt = Ich sei; daß Nichts Wirklichkeit haben könne ohne diese. Könnte man ihm nicht schon hier die Unklarheit und Verwirrung zeigen? Ein distinktes Bewußtsein nicht, sondern *Instinkt, blinde* Vernunft. Dies aber absolutes Princip der Dinge, uranfängliches? Daraus die *wirkliche* Vernunft sich erst herausfindend, aus der bewußtlosen Vernunft erst zu sich selbst kommend, und sich *besinnend*? Wäre ihm nicht rein formell dieser Widerspruch zu zeigen? (PLS 2/1, 209 sq.) – Da Fichtes Manuskript verschollen ist, läßt sich nicht mehr feststellen, ob diese Passage der ursprünglichen Niederschrift angehört oder – wahrscheinlicher – erst nach der Lektüre von Schellings «Freiheitsschrift» (cf. 5. Teil, Kap. II) eingefügt worden ist.

Identität; oder nicht in ihr selbst, also außer ihr» – und beides widerspricht dem Begriff des Absoluten. Dieser Beweis aber motiviert Fichte zu einer prinzipiellen Einsicht: «Vielmehr muß das Absolute aber allerdings gedacht werden als *Bewirkendes* und *Bewirktes* zugleich: das ist eben der unterscheidende Charakter der Absolutheit, daß sie selbst Grund ihres Seins, also Bewirkendes und Bewirktes zugleich sei und in einem Schlage: damit ist aber keine Zweiheit, kein Doppelzustand derselben gesetzt, sondern die ganze *Unterscheidung* ist nur Produkt des den Begriff des *Durchsichselbstseins* analysirenden Denkens. [...] die absolute Identität ist eben, weil sie *absolut* ist, Bewirkendes und Bewirktes zugleich, und dies ist der einzige, ihr adäquate Begriff. [...] Absolutheit ist eben die reine *Selbstbestimmung*.» (zu § 10). In diesem Monitum scheinen beide ihre philosophiegeschichtlichen Rollen zu vertauschen: Fichte insistiert darauf, das Absolute sei nicht – mit Schelling – als ‹absolute Identität› zu denken, sondern – mit Spinoza – als ‹causa sui›.

b) Briefwechsel 1801/02

Auf Schellings Übersendung der «Darstellung meines Systems» antwortet Fichte rasch, bereits am 31. Mai, und er kündigt an, seinem Schreiben auch den inzwischen erschienenen «Sonnenklaren Bericht»[39] beizulegen. Doch dann läßt er den Brief «ungeschlossen liegen», und erst am 7. August 1801 beendet er ihn mit dem Hinweis, daß die «neue Darstellung» seiner Wissenschaftslehre zwar nicht zu Michaelis, aber zu «NeuJahr» erscheinen werde – eine Hoffnung, die sich nicht erfüllt. Schellings Brief, so heißt es zunächst, habe Fichte «eine Freudigkeit, und Hofnung für die Wissenschaft wieder gegeben» – allerdings lediglich deshalb, weil er die Möglichkeit zu einer sachlichen Auseinandersetzung zwischen ihnen eröffne. Im Anschluß daran hält er Schelling die Geschichte seines Mißverständnisses der Wissenschaftslehre – seit den «Philosophischen Briefen» – vor, und er spricht unumwunden aus, daß Schellings «Darstellung meines Systems» «keine Evidenz hat, und durchaus keine erhalten kann». Doch räumt Fichte wiederum ein, Mißverständnisse seien dadurch entstanden, daß er «die höchste Synthesis», nämlich die «Synthesis der GeisterWelt», noch nicht gemacht habe. Sein Vorblick auf diese «lezte Synthesis» gibt auch schon Details seiner Weiterarbeit an der Wissenschaftslehre zu erkennen: Gott könne als «das reine Seyn» bezeichnet werden, aber dieses Sein sei «durchaus Agilität, reine Durchsichtigkeit, Licht»; ja er spricht vom «immanenten Lichte oder Gott».

Doch dann lenkt Fichte zurück auf den Streit: Er müsse es Schelling überlassen, ob dieser vor einer weiteren Darlegung seines Systems noch die Erscheinung der neuen Darstellung der Wissenschaftslehre abwarten wolle, die

39 Cf. 4. Teil, Kap. II, 1.

aber, wie er einräumt, doch nicht «zu Michaelis» erfolgen werde. Eines aber sieht er sehr klar: «Daß Differenzen zwischen uns weiter laut würden, würde der guten Sache gewiß sehr schaden, und von den Feinden der Wissenschaft, und den Blödsinnigen auf die schlimmste Weise benuzt werden.» Schelling aber wartet mit seiner Antwort auf diesen Brief genau bis zu diesem Zeitpunkt, zu dem die Differenzen beider mit Absicht unüberhörbar publik gemacht werden: durch Hegels «Differenz-Schrift».[40] Die Verantwortung für sie weist Schelling von sich: An ihrem Erscheinen habe er keinen Anteil, und er habe es auch auf keine Weise verhindern können. Doch betont er gleich zu Beginn des Briefes, es sei unmöglich, seine Differenzpunkte mit Fichte im einzelnen auseinanderzusetzen und zu ihrem Ursprung zu verfolgen. Statt dessen wirft er Fichte ein «völliges Mißverständnis» seiner Ideen vor, das sehr natürlich sei, weil Fichte sich nie um Verständnis bemüht habe. Im Gegenzug erklärt er die Philosophie Fichtes wie auch Kants «für bloß propädeutisch», und Fichtes Vorwurf, er operiere mit einem «absoluten, durch kein Bewußtseyn zu überfliegenden u. wiederum zu reflektirenden Bewußtseyn», hält er entgegen, Fichtes Philosophie sei eine «von unten aufsteigende Verstandesreflexion», die sich unausweichlich in Widersprüche verwickele und Fichte schließlich – in der «Bestimmung des Menschen»[41] – genötigt habe, das Spekulative aus dem «Wissen» «in die Sphäre des Glaubens überzutragen, von dem meines Erachtens in der Philosophie so wenig die Rede seyn kann, als in der Geometrie.» Der entscheidende Standpunkt aber könne nicht durch ein «Annähern vom bloßen Philosophiren zur wahren Speculation», nicht durch ein stufenweises Aufsteigen erreicht werden, «sondern nur mit Einemmal und auf absolute Art gefaßt werden». Schelling betont zwar, er sei nicht Gegner Fichtes, da dessen System nicht falsch, sondern vielmehr «ein nothwendiger und integranter Teil des meinigen» sei, doch bringt er die Unversöhnlichkeit der Konzeptionen beider nun in einer zunehmend unversöhnlichen Sprache zum Ausdruck.

Dies hat aber neben allen sachlichen Differenzen auch noch einen persönlichen Grund: In der Ankündigung einer neuen Darstellung seiner Wissenschaftslehre vom 24. Januar 1801 spricht Fichte von «Hrn. Prof. Schelling» als von seinem «geistvollen Mitarbeiter» (GA I/7, 154) – und während Schelling am 15. Mai 1801 Fichte schreibt, für «die Stelle jener Ankündigung, in der Sie meinen Arbeiten die Ehre der Erwähnung erzeugen, bin ich Ihnen auf jeden Fall sehr verbunden» (PLS 2/1, 196), läßt er seiner Verärgerung über diese Zuweisung einer Mitarbeiter-Rolle jetzt freien Lauf: Fichte habe damit dem Publikum «auf eine feine und versteckte Weise, daß es auch die Nicolais und Recensenten der Allgemeinen Deutschen Bibliothek merken», zu verstehen gegeben, daß Schelling ihn nicht verstehe. Dieser Vorwurf des gegen-

40 Cf. Kap. I, 5.
41 Cf. 1. Teil, Kap. VII, 6.

seitigen Nichtverstehens bzw. Nichtverstehenwollens, die Versicherung der spekulativen Überlegenheit der eigenen Position und die Warnung vor persönlichen Empfindlichkeiten und Beleidigungen bildet auch den Tenor der letzten Briefe dieses zunächst philosophisch hochrangigen Briefwechsels: des Briefes Fichtes vom Oktober 1801, den er jedoch erst seinem Schreiben vom 15. Januar beilegt, und ebenso der Antwort Schellings vom 25. Januar 1802. Sie leisten deshalb keinen Beitrag mehr zur Entscheidung der für die Klassische Deutsche Philosophie zentralen Alternative zwischen einer – gegebenenfalls revidierten – Weiterführung des transzendentalphilosophischen Ansatzes oder seiner Verabschiedung zu Gunsten der identitätsphilosophischen ‹Spekulation›.

c) Rationaler Realismus vs. Identitätsphilosophie

Die öffentlichen Auseinandersetzungen des Jahres 1801 betreffen die Transzendentalphilosophie; die Kontroversen des Jahres 1802 werden um die Identitätsphilosophie ausgetragen. Den ersten Angriff auf «das absolute Identitätssystem» Schellings führt Reinhold, fraglos gereizt durch die massive Polemik in Schellings «Vorerinnerung» zur «Darstellung meines Systems», wie man aus seiner Aufnahme einiger Topoi ersehen kann.[42] Reinhold steuert ebenso direkt wie polemisch sein Ziel an: Bisher habe Schelling «die Eine und Ebendieselbe Philosophie mit zwey völlig verschiedenen, durchaus ungleichen, *Augen* angesehen, wovon er das *Eine von Fichte*, das *Andere* von *Spinoza* entlehnt hatte.» Nunmehr aber konzipiere er eine «Grundwissenschaft» der beiden bisherigen «Grundwissenschaften» – transzendentaler Idealismus und spekulative Physik –, mit der er «*über* die *höhere* Philosophie des H. *Fichte*, zu einer allerhöchsten und allertiefsten Philosophie hinausgeht». Und für diesen Schritt Schellings bietet Reinhold nun eine Erklärung: Wenn Schelling nicht beteuerte, sein neues System habe er schon mehrere Jahre vor Augen gehabt, so müßte man annehmen, er habe sich seine neuen *«Augengläser durch – Bardili machen lassen.»* Denn sowohl Bardili als auch Schellings neues System gingen doch wohl nicht zufällig von der «absoluten Identität» aus. Reinhold wirft Schelling somit zum einen vor, er sei insgeheim bei Bardili in die Schule gegangen und suche diese Abhängigkeit durch seine Behauptung über die lange Vorgeschichte des neuen Systems zu vertuschen. Zum anderen wirft er ihm vor,

42 Reinhold: Über das absolute Identitätssystem, oder den neuesten reinen Rationalismus des Herrn Schelling, und dessen Verhältniß zum rationalen Realismus. In: Beyträge, H. 3. Hamburg 1802, 163–184. PLS 2/1, 261–269. – Heft 3 der Beyträge ist bereits Ende des Jahres 1801 erschienen, wahrscheinlich schon im Oktober; cf. die auf Jacobis Abhandlung «Ueber das Unternehmen des Kriticismus» bezogene Argumentation. JWA 2, 485. Hieraus erklärt sich, daß auch Schellings Antwort bereits in den ersten Januartagen des Jahres 1802 erscheinen kann.

den Bardili entwendeten Begriff gar nicht richtig verstanden zu haben. Für Bardili sei die «absolute Identität» der «in der Anwendung des Denkens als Denkens sich manifestirende *Charakter des Denkens als Denkens*», Schelling hingegen verstehe das Denken nur als bloßen Akt des Bewußtseienden selber, wodurch die «absolute Identität» ihm zu einer «absoluten Subjektivität» und damit zu einem in der Phantasie beheimateten «Unding» werde. Doch trotz dieser «gänzlichen Verschiedenheit des Sinnes und Geistes» beider dränge sich eine «so sehr auffallende Analogie» auf, daß man annehmen müsse, Schelling sei – angeblich ohne dies zu wissen – zugleich mit Reinhold in die Schule Bardilis gegangen. Reinhold gibt auch mehrere «Proben von jener Analogie»: Bardili verlange, beim Denken der absoluten Identität das Ich wegzulassen; Schelling fordere, vom Denkenden zu abstrahieren (auch wenn ihm dies nicht gelinge). Eine der «Fundamentallehren» Bardilis laute, das Denken, als Denken, leide keinen Qualitätsunterschied; Schelling behaupte, seine «absolute Identität» könne nie aufgehoben werden und sei nur unter der Form einer Identität der Identität. Auch eine quantitative Differenz sei weder für Bardilis «Denken, als Denken» noch für Schellings «absolute Identität» denkbar. Beide bedienten sich mathematischer Bezeichnungen, und für beide sei schließlich «der *Standpunkt der Philosophie* der *Standpunkt der Vernunft*». Während allerdings Bardili unter dieser «Vernunft» das Denken als Denken verstehe, gerate Schelling in einen Zirkel und suche sich aus ihm durch die trotzige Redewendung herauszuhelfen, daß zur Rechtfertigung seines Sprachgebrauchs hier nicht der Ort sei. Vor allem aber sei es Schelling mit dem *«Hinwegschaffen des Subjektiven und Objektiven»* nicht so ernst, denn er benötige ja beides, «um die absolute Vernunft *als* totale Indifferenz *des Objektiven* und *Subjektiven* zu denken.» Subjektives und Objektives sind Bedingungen, um die Indifferenz denken zu können, die sich aber nur unter Abstraktion von ihnen denken lasse; das Subjektive und Objektive sei somit zugleich zu denken und nicht zu denken. Die Indifferenz des Subjektiven und Objektiven schwelle zu einem Absoluten auf, das sich jedoch gar nicht denken lasse; auf dem höchsten Punkt des Systems erblicke man somit «das Nichts, *als* das *rein Absolute*, und das rein Absolute, *als Nichts*.» Und während Schelling in seiner «Vorerinnerung» gegen die Angriffe auch «von der moralischen und religiösen Seite» in Reinholds «Merkur»-Aufsatz protestiert, wiederholt Reinhold nun eben diese Angriffe: Er diagnostiziert «*Atheismus* oder Verdrängung des *Urwahren* – und mit demselben *alles Wahren*».

Den «Beschluß» dieser Abhandlung veröffentlicht Reinhold erst im vierten Heft der «Beyträge» unter dem Titel «Schlüssel zur Philodoxie überhaupt».[43] Hier beruft er sich nicht in gleicher Weise auf Bardili, und er wiederholt auch nicht den angedeuteten Plagiatsvorwurf, sondern formuliert zunächst mehr

43 Reinhold: Schlüssel zur Philodoxie überhaupt und insbesondere zur sogenannten spekulativen. In: Beyträge. H. 4. Hamburg 1802, 186–201. PLS 2/1, 270–275.

auf die Konzeption bezogen, wenn auch kaum weniger polemisch, wie sich schon in der Aberkennung des Titels ‹Philosophie› und seiner Ersetzung durch ‹Philodoxie› zeigt. Hiermit bezeichnet er nun die «verirrte Spekulation», die den «Schein der Wahrheit» zu ihrem Prinzip macht. Ihre Vollendung finde diese Philodoxie durch «die *ausdrückliche* Zurückführung der Natur auf das Ich, des Ichs auf die Natur, und beyder auf die Identität von beyden». In den Formeln von der «absoluten Identität des Subjektiven und Objektiven» oder vom «absoluten Subjekt-Objekt» finde «der *Irrthum aller* Irrthümer», welcher die *Grundwahrheit* der Philodoxie ist», eine treffende Selbstbezeichnung. Ihr gelte «die Apparenz des Ichs an der Natur, und der Natur am Ich für die Einzige und die Eine und dieselbe reine Wahrheit», «für das Eine und das Alles» – also für das spinozistische ἓν καὶ πᾶν. Fichte sei mittels der von ihm erfundenen *«reinen Ichheit»* nur «bis zu dem *psychologischen Urschein* vorgedrungen», Schelling aber habe diesem den *«physischen Urschein»* an die Seite gestellt, aus «*gleicher Liebe* für Subjektivität und Objektivität des Subjektobjekts». Mit diesen Wendungen aber verstrickt Reinhold sich in Wiederholungen alter Vorwürfe, die sich nur durch das zur Polemik aufgebotene verbale Arsenal unterscheiden. Deshalb findet diese Abhandlung dadurch ein natürliches Ende, daß er, wie er am Ende notiert, das erste Heft von Schellings und Hegels «Kritischem Journal der Philosophie»[44] erhält, das durch Schellings «Gespräch des Verfassers mit einem Freunde» eröffnet wird: eine vehemente Polemik gegen Reinhold und seinen «Lehrer» Bardili.

In diesem «Gespräch»[45] weist Schelling Reinholds Plagiatsvorwurf nicht allein entschieden zurück, sondern er richtet ihn vielmehr gegen Bardili. Bereits im Brief an Fichte vom 24. Mai 1801 spricht Schelling von der «Unverschämtheit Bardilis oder Reinholds», «aus dem Idealismus selbst die Ideen zu nehmen, um den verdrehten und mißverstandenen zu widerlegen»,[46] und er betont, Bardilis absurdes «Geschwätz vom Denken als einer objektiven Thätigkeit ist mit dem was daran wahr ist durchaus nichts anders als eben der Hauptsatz des Idealismus, daß das einzig Existirende das *Ich*, und alles Existirende Subject (Reinholds Denken) und Object seye.» Schelling stützt sich teils auf eine «persönliche Unterredung» mit Bardili im Sommer 1800, teils auf seine Lektüre von Bardilis «Grundriß der ersten Logik» im Sommer 1801.[47] Diese Umkehrung des Plagiatsvorwurfs bildet den roten Faden seiner Polemik gegen Reinhold und Bardili,

44 Kritisches Journal der Philosophie. Herausgegeben von F. W. J. Schelling und G. W. F. Hegel. Tübingen 1802–03. 2 Bde. GW 4, 115–500.

45 Schelling: Ueber das absolute Identitäts-System und sein Verhältniß zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus. Ein Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freund. In: Kritisches Journal der Philosophie. Bd. 1. St. 1. Tübingen 1802, 1–90; PLS 2/1, 276–313 (erschienen im Januar 1802).

46 Schelling an Fichte, 24. Mai 1801. PLS 2/1, 198. – Schelling betont hier, er habe Bardili nie gelesen.

47 Zu Bardili siehe Rebecca Paimann: Das Denken als Denken. Die Philosophie des Christoph Gottfried Bardili. Stuttgart-Bad Cannstatt 2009.

deren persönliche Schärfe die philosophische Auseinandersetzung über weite Passagen hinweg überlagert und erstickt: Bardili «sey ein Narr, und in seiner Narrheit trivial, platt, pöbelhaft», und Reinhold sei ein «Schwachkopf», ein «Exempel der Dummheit, [...] und lasse sich von einem Narren beschlafen» (PLS 2/1, 312). Eine philosophische Auseinandersetzung ist unter diesen Bedingungen nicht mehr möglich; das «Gespräch» vermittelt deshalb auch kein Bild der Philosophie Bardilis. Schelling nutzt jedoch die Zurückweisung der Angriffe Reinholds zur Verdeutlichung seines «absoluten Identitätssystems» – und zum Nachweis, daß seine – für die Gegner dissonant erscheinenden – Aussagen in Wahrheit mit einander harmonierten.

Gegen die Unterstellung, sein System sei «ein Product aus Spinozismus und Idealismus», betont Schelling, daß für ihn schon «immer» «jedes dieser Systeme für sich schon den Punct enthalte, der aus der Einzelnheit eines jeden herausgehoben zugleich als der absolute Indifferenzpunct aller speculativen Wahrheit, und beyder Systeme erscheinen müßte, so daß nicht eines durch das andere ergänzt, sondern jedes für sich selbst das Ganze» und beide somit «absolut Eines seyen»; «dasselbe dem Wesen nach, was ideal ist, ist zugleich auch real, dasselbe was denkt, auch das, was ausgedehnt ist». In der «höchsten Idee der Philosophie», der «absoluten Identität des Denkens und der Ausdehnung», müssen «alle Dinge, ohne einigen Unterschied des Seyns und Nichtseyns, der Möglichkeit und der Wirklichkeit, mit einem Wort auf eine nichtzeitliche, ewige Weise enthalten und ausgedrückt seyn [...] und also auch nur durch und gleichsam an jener Trennung des Denkens und Seyns, welche mit dem Bewußtseyn, und für das Bewußtseyn gesetzt wird, heraustreten aus der Ewigkeit, sich absondern von dem All, und in ein zeitliches Dasein übergehen.» In dieser Trennung erscheine «auf der einen Seite das Denken als gesetzt durch das Seyn, auf der andern das Seyn als gesetzt durch das Denken und der eine absolute Indifferenzpunct in zwey entgegengesetzte relative Brennpuncte getrennt». «Der wahre Idealismus» beruhe «einzig auf dem Beweise, daß außerhalb des Bewußtseyns, und abgesehen von ihm jene Trennung gar nicht existire» – und so sei «der Idealismus in Ansehung der Erscheinungswelt oder gegenüber vom Endlichen positiv, negativ in Bezug auf jenes Außerhalb des Bewußtseyns, in Ansehung dessen der Realismus oder Spinozismus categorisch und positiv ist.» Das «Ich» des Idealismus sei «nichts anders, als der höchste Ausdruck jenes Absonderungsacts». Schelling greift hier also auf die Unterscheidung des Positiven und des Negativen zurück, die er einige Jahre zuvor eingeführt hat und die für seine Spätphilosophie grundlegend sein wird: «Mehr als diese negative Seite der Philosophie kann im Idealismus als Idealismus nicht dargestellt werden. Die erste Bemerkung dieser nothwendigen Schranken des Idealismus [...] findet sich schon in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus,[48] deren Sinn manchem vielleicht jetzt eher aufgehen

48 Cf. 1. Teil, Kap. IV, 3.

möchte, als es bey ihrer ersten Erscheinung der Fall seyn konnte.» (PLS 2/1, 280 sq.)

Den Gedanken, daß das Absolute «auf völlig gleiche Weise als unendliche Realität und unendliche Idealität gesetzt werde», drückt Schelling hier in einer, von der «Darstellung meines Systems» her gesehen unerwarteten Wendung aus: Es könne «als Absolutes nur unter der Form der Antinomie gesetzt» werden. Werde es «bloß als unendliches Seyn, oder als unendliches Denken, ohne alle Antinomie gedacht», so werde es in Form eines Reflexionsgegensatzes gedacht. Diese Betonung der Notwendigkeit der Form der Antinomie für den Gedanken des Absoluten dürfte auf Hegels «Differenz-Schrift» zurückgehen (GW 4, 24–26); deren Erscheinen im Oktober 1801 fällt ja zeitlich kurz vor die Abfassung des «Gesprächs». Auf Hegel, den Mitherausgeber des «Kritischen Journals», beruft Schelling sich auch ausdrücklich: Die Identität des ‹rationalen Realismus› sei «die ganz allgemeine bloß logische des Gattungsbegriffs, eine abstrakte Verstandes-Identität, wie sich Hegel sehr gut ausgedrückt hat.» (PLS 2/1, 291) Und Hegel wird wohl auch der «Freund» sein, von dem Schelling am 24. Mai 1801 an Fichte schreibt, daß er sich «mit diesen Dingen sehr abgegeben» und erkannt habe, «daß das Bardili-Reinholdische A, und die Wiederholbarkeit jenes A ins Unendliche durchaus nichts als der *logisch-allgemeine* Begriff, und die *logische* Allgemeinheit und Wiederholbarkeit» sei (PLS 2/1, 199). Es ist allerdings auffällig, wie Schelling sich im «Gespräch», trotz des vollzogenen Bruchs, mehrfach auch auf Fichte beruft, mit dem er sich ja in der Gegnerschaft gegen den ‹rationalen Realismus› Reinholds und Bardilis einig weiß.

Ungeklärt ist damals, Ende 1801, auch noch das Verhältnis zu Jacobi. Wie Hegel in der «Differenz-Schrift» zwischen Reinhold und Jacobi zu trennen sucht und einen Angriff auf Jacobi vermeidet,[49] so bleibt auch Schelling im «Gespräch» ambivalent: Er bezieht sich affirmativ auf Jacobi, und auch wenn er davon spricht, daß «solche verlegene Pretiositäten» wie die in Jacobis «Aufsatz: *über das Unternehmen des Kriticismus* u. s. w. sich für ein Journal qualificiren, welches bestimmt ist, die Philosophie um einen wesentlichen Schritt rückwärts zu versetzen», so behauptet er gleichwohl, Jacobi habe «seine wahre Meinung über das Unwesen seines *Freundes* Reinhold doch nicht unbezeugt gelassen» – nämlich in etlichen Passagen dieses Aufsatzes –, und Schelling wundert sich: Reinhold als Herausgeber der «Beyträge» habe diese «wahre Meinung» Jacobis «ohne Zwischenrede hingehen lassen, da er sonst zudringlich genug ist, den Vortrag Jacobi's mit seinen saubern Anmerkungen zu verbrämen.» Schelling und Hegel haben den Unwillen Jacobis über Reinholds Konversion zum ‹rationalen Realismus› Bardilis und die nachfolgenden Bekehrungsversuche wie auch Jacobis beharrliche Distanz zu Bardilis «Grundriß der ersten Logik» zwar richtig geahnt: dennoch ist ihr

49 Cf. Kap. I, 5.

Versuch wirkungslos geblieben, einen Keil zwischen Reinhold und Jacobi zu treiben.

d) Jacobis Kritik des Kritizismus

Die genannte Abhandlung Jacobis «Ueber das Unternehmen des Kriticismus»[50] ist sowohl von Reinhold als auch von Schelling in die Auseinandersetzungen zwischen ‹rationalem Realismus›, Transzendentalphilosophie und Spekulation einbezogen worden, obschon sie eigentlich eine ‹Unzeitgemäße Betrachtung› ist. Sie ist ein «Auszug» aus der damals mehr als ein Jahrzehnt dauernden Auseinandersetzung Jacobis mit Kants Kritizismus. Im Anschluß an die Beilage «Ueber den Transscendentalen Idealismus» am Ende seines «David Hume» (1787; JWA 2, 101–112) hat Jacobi ein «Hauptwerk» geplant, das – unter dem Titel «Was ist Wahrheit?» – eine umfassende Auseinandersetzung mit Kants Philosophie führen sollte. Ein – allerdings sehr eigenwillig geformtes – Bruchstück daraus bildet die «Epistel über die Kantische Philosophie» (1791; JWA 2, 121–161); auch seine Auseinandersetzung mit Kants praktischer Philosophie steht in diesem Kontext und ebenso das Fragment, das Jacobi Reinhold vorgelesen und auf dessen Wunsch hin zur Abhandlung «Ueber das Unternehmen des Kriticismus» umgestaltet hat.

Als sie – nach mehrfachen Verhinderungen – im dritten Heft der «Beyträge» Reinholds im Herbst 1801 endlich erscheint, gleichzeitig mit Hegels «Differenz-Schrift», ist die Diskussion über die von ihr verhandelte Thematik bereits hinausgegangen. Jacobi ist sich dessen bewußt gewesen; an Reinhold – als den Herausgeber der «Beyträge» – schreibt er: «Wenn ich Kant recht getroffen habe, so, denke ich, muß Fichte mit getroffen seyn, denn dieses letztern System ist ja nur die Vollkommenheit des Kantischen. Mein Vorsatz war, in dem Vorberichte zu sagen, daß ich es bloß mit der Kantischen Philosophie zu thun hätte, aber der Meinung wäre, daß meine Einwürfe die Fichtesche mit treffen müßten, aus dem eben angeführten Grunde [...]. Um Fichten und Schelling förmlich anzugreifen, müßte ich ihre Schriften so studirt haben, wie ich die Kantischen studirt habe, und jünger und gesunder seyn.» Auch Reinhold ist dieses Unpassende nicht verborgen geblieben; er schreibt in der Vorrede des Herausgebers, Jacobi habe es «nicht so viel mit dem transcendentalen Idealismus *überhaupt* (wie ich nach dem mir einst von Ihm vorgelesenen Fragmente dafür hielt), als zunächst mit *demjenigen* zu thun, welcher bescheiden genug ist, sich den *empirischen* Realismus zu nennen» – also mit dem transzendentalen Idealismus Kants. Um sich aus dieser

50 Jacobi: Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben. In: Reinhold (ed.): Beyträge. H. 3. Hamburg 1802, 1–110; JWA 2, 259–330.

Verlegenheit zu befreien, fügt Reinhold der Abhandlung sehr wahrscheinlich ohne Wissen Jacobis mehrere Anmerkungen hinzu – die von Schelling kritisierten «saubern Anmerkungen» –, durch die er Jacobi in die Polemik gegen Fichte und Schelling hineinzuziehen sucht – nicht ohne Erfolg, wie schon Hegels Abhandlung über «Glauben und Wissen» zeigt.[51]

e) Identitätsphilosophie vs. Reflexionsphilosophie

Die einleitenden Bemerkungen Hegels zu «Glauben und Wissen» lassen – zumal wenn man nicht den vollständigen Titel berücksichtigt[52] – zunächst keinen Beitrag zu den damaligen Auseinandersetzungen erwarten, vielmehr eine Kritik der Aufklärung in bewußtseinsgeschichtlicher Perspektive. Die aufklärende Vernunft, die sich dem religiösen Glauben – oder der Positivität überhaupt – nur entgegensetze, gelange zur Selbsterkenntnis ihrer Beschränktheit und werde hierdurch dazu genötigt, «daß sie das Bessere, als sie ist, da sie nur Verstand ist, als ein *Jenseits* in einem *Glauben außer und über* sich setzt». Die Aufklärung erfasse ihre eigene Negativität, doch hierbei zerfalle sie teils in ein positives Wissen des Endlichen und Empirischen, teils in die «Subjectivität des Sehnens und Ahndens» des Ewigen, mit der sie den sonst unendlich leeren Raum des Wissens erfülle. Hegel stellt damit erstmals einen inneren Zusammenhang her zwischen der transzendentalphilosophischen Ausformung des Prinzips der Subjektivität und dessen übergreifender konfessions- und bewußtseinsgeschichtlicher Bedeutung als einer «mächtigen Geistesform». Er entwirft somit – erstmals – eine zwar nur skizzenhafte, aber gleichwohl übergreifende Deutung des Teilprozesses der neueren Bewußtseinsgeschichte, der von seinen Schülern später erstmals unter den Titel «Säkularisierung» (im Sinne einer kulturgeschichtlichen Kategorie) gestellt wird. Die Vertiefung des Subjekts in sich erscheint damit noch nicht als späte, aber notwendige Etappe einer weltgeschichtlichen Ausbildung der Subjektivität, und auch nicht als eine Folge der christlichen Religion überhaupt, jedoch als Folge der neueren Konfessionsgeschichte: Die Vertiefung der «schönen Subjectivität des Protestantismus» in sich reiße eine Kluft zur Objektivität auf; sie degradiere das Objektive zu demjenigen, «was keinen Werth hat, und Nichts ist» – zum bloß Positiven, das das Subjekt lediglich

---

51 Cf. den Editorischen Bericht zu Jacobi: Ueber das Unternehmen des Kriticismus. JWA 2, 482–485. – Reinholds Anmerkungen verfälschen jedoch Jacobis auf Kant gerichtete Intention; deshalb tilgt Jacobi sie bei der Neuauflage der Abhandlung im Rahmen seiner «Werke».

52 [Hegel:] Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie. In: Kritisches Journal der Philosophie. Bd. 2. St. 1. Tübingen 1802. GW 4, 313–414.

beflecke. Weil es aber seine Tempel und Altäre nur noch im Herzen erbaue und seine Versöhnung nicht mehr in dieser äußeren Wirklichkeit finde, greife es in seiner Sehnsucht über die Endlichkeit hinaus – in ein leeres, unbegreifliches Jenseits, zu einem unerkennbaren Gott, «der jenseits der Gräntzpfähle der Vernunft liegt» und kein Gegenstand der Anschauung sei, weil diese sich nur auf Positives, Endliches beziehen könne. Die Flucht der in sich fixierten Subjektivität über das als nichtig geltende Endliche hinaus überlasse dieses dem verdinglichenden Verstand: Das Schöne werde «zu Dingen überhaupt, der Hayn zu Hölzern», und wenn die Ideale nicht «in der völlig verständigen Realität genommen werden können als Klötze und Steine», so würden sie zu «Erdichtungen», und jede Beziehung auf sie erscheine «als wesenloses Spiel oder als Abhängigkeit von Objecten und als Aberglauben».

Damit ist ein zweiter, ein rationalitätsgeschichtlicher Aspekt berührt: die Deutung der Flucht über das Endliche hinaus als einer ungewollten Folge der neuzeitlichen, durch den Verstand geprägten Weltinterpretation. Diesen Aspekt hat Jacobi – wohl erstmals – unter das seit Max Webers *Wissenschaft als Beruf* geläufige Stichwort «Entzauberung» gestellt: Angesichts der Erfolge der neuzeitlichen Verstandeswissenschaft werfe sich der Mensch nicht mehr vor der «Herrlichkeit und Majestät des Himmels» auf die Knie; er erstaune «allein vor dem menschlichen Verstande, der […] durch Wissenschaft dem Wunder ein Ende zu machen, den Himmel seiner Götter zu berauben, das Weltall zu entzaubern vermochte» (1815; JWA 2, 399). Anders als Hegel versteht Jacobi die Entzauberung der Welt jedoch nicht als Folge, sondern vielmehr als Voraussetzung der Vertiefung der Subjektivität in sich. Denn die Entzauberung durch die Naturwissenschaften bewirkt eine mechanistische, ja deterministische Deutung des Weltzusammenhangs; sie schmiedet damit (um nochmals mit Weber zu sprechen) das «stahlharte Gehäuse», das das Subjekt zum Rückzug in sich selbst zwingt, weil es nur noch in dieser Vertiefung in sich das Bewußtsein seiner Freiheit und seines Gottes festzuhalten vermag.[53] Hegel hingegen sieht den – von ihm noch nicht so genannten – Prozeß der «Entzauberung» in einen «Realismus der Endlichkeit» münden und letztlich einer ‹Dialektik der Endlichkeit› verfallen: Die aufgeklärte Vernunft kämpfe zwar gegen die Endlichkeit, doch in diesem Kampf bleibe die Vernunft an eben die Endlichkeit gebunden, die sie negiert; sie verstricke sich zunehmend in die Endlichkeit, der sie entfliehen will, mache sich zum Verstand, und der Verstand ist für Hegel «die absolut fixirte unüberwindliche Endlichkeit der menschlichen Vernunft» (GW 4, 333). Anders als für Jacobi ist somit nicht allein Kants Kritizismus, sondern die Aufklärung überhaupt ein «Unternehmen

53 Cf. Jaeschke: Der Zauber der Entzauberung. In: Glauben und Wissen. Edd. Andreas Arndt, Karol Bal und Henning Ottmann […]. 3 Bde. Berlin 2004 (Hegel-Jahrbuch 2003–2005). Bd. 2, 11–19.

[…], die Vernunft zu Verstande zu bringen». Sie erkenne zwar ein Höheres über ihr, schließe sich aber aus ihm aus (GW 4, 320).

Vor diesem weitgespannten Hintergrund stellt Hegel das Gesamtwerk Kants, Jacobis und Fichtes überraschend unter den Einheitstitel «Reflexionsphilosophie». Mit diesem Wort bezeichnet er die Position, «daß das Wissen ein formales ist, und die Vernunft als eine reine Negativität ein absolutes Jenseits, das als Jenseits und Negativität bedingt ist, durch ein Dießeits und Positivität», so daß «Unendlichkeit und Endlichkeit, beyde mit ihrer Entgegensetzung gleich absolut sind» (GW 4, 346). Kant, Jacobi und Fichte seien in dieser Entgegensetzung befangen geblieben, und so seien sie – entgegen ihrem Selbstverständnis – auch nicht aus dem «Grundcharakter des Eudämonismus und der Aufklärung» herausgetreten, sondern hätten diesen «vielmehr nur aufs höchste vervollkommnet»: «Ihre bewußte Richtung geht unmittelbar gegen das Princip des Eudämonismus, aber dadurch, daß sie nichts als diese Richtung sind, ist ihr positiver Charakter jenes Princip selbst». Sie verharrten in der absoluten Entgegensetzung des Unendlichen und des Endlichen, nämlich eines der Vernunft unbegreiflichen Göttlichen und des endlichen «absoluten Subjekts», und so bleibe «über dieser absoluten Endlichkeit und absoluten Unendlichkeit, das Absolute als eine Leerheit der Vernunft, und der fixen Unbegreifflichkeit und des Glaubens». Innerhalb dieses Prinzips bildeten sie zwar Gegensätze: Kant die objektive, Jacobi die subjektive Seite und Fichte die Synthese beider. Doch weil sie somit die Totalität der möglichen Formen dieses Princips repräsentierten, erschöpfe es sich in ihnen geschichtlich (GW 4, 319–321).

Hegels überraschende Parallelisierung Kants, seines Kritikers Jacobi und des von diesem ebenfalls kritisierten Fichte erhält eine gewisse Legitimation dadurch, daß die zeitgenössische Ausformung des traditionellen Gegensatzes von «Glauben und Wissen» in besonderer Weise mit dem Werk der drei Genannten verbunden ist: mit Kants Wendung, er habe das Wissen aufheben müssen, «um zum *Glauben* Platz zu bekommen» (B XXX), mit Jacobis (auf Hamann gestützter) Einführung sowie seiner (auf Hume gestützten) Rechtfertigung des Glaubensbegriffs (JWA 1, 115 sq.; 2, 7–100); in Fichtes *Bestimmung des Menschen* schließlich bilden «Wissen» und «Glaube» die Titel des zweiten bzw. dritten Buches. Hegel verknüpft diese drei – sehr unterschiedlichen – Rückgriffe vom Wissen auf den Glauben, indem er sie als Indizien einer «Erhebung der Reflexions-Cultur zu einem System» interpretiert – ohne jedoch die Differenzen zwischen ihnen zu unterschlagen. Die Kritik allein aus der Perspektive der Identitätsphilosophie und der überaus polemische Grundton dieser Abhandlung verhindern allerdings, daß er den Kritisierten gerecht wird – selbst dort, wo er ihre «Verdienste» hervorhebt.

Das Resultat der «Kritik der reinen Vernunft» sieht Hegel in der Entgegensetzung des «absoluten Ich» als eines «fixen Punkts der Egoität» und einer Welt, die, von den Kategorien verlassen, «nichts anders als ein formloser

Klumpen seyn kann»– und somit in einer «völligen Zertretung der Vernunft, und dem gehörigen Jubel des Verstandes, und der Endlichkeit sich als das Absolute decretirt zu haben». Es wirkt fast noch erschwerend, daß Kant sich gelegentlich über diesen Dualismus der Endlichkeit erhebe, wie etwa im Begriff der reflektierenden Urteilskraft oder in der Idee eines anschauenden Verstandes – denn er zeige in diesen Fällen «nicht die leiseste Ahndung, daß man sich hier auf dem Gebiet der Vernunft befinde» (GW 4, 332, 338–341). Ein ähnliches Schicksal ist Jacobi beschieden, den Schelling und Hegel bis dahin mit ihrer Kritik verschont haben: Nun wirft Hegel ihm auf theoretischem Gebiet einen «Dogmatismus der absoluten Endlichkeit und Subjektivität» vor; auf praktischem hingegen gelange Jacobi zu einer Position, die «schön und ganz rein» sei – obschon Jacobis Romanhelden in der «Quaal der ewigen Beschauung ihrer selbst» lebten und «Unzucht mit sich selbst» trieben. Eine Wirkung von Jacobis Abhandlung «Ueber das Unternehmen des Kriticismus» zeigt sich hier vor allem darin, daß Hegel nun Jacobi vorwirft, mit Kant «schlechter als mit einem todten Hunde um[zu]gehen» (GW 4, 378, 380, 366). Jacobi ist sich dessen bewußt gewesen: Er sei «auf der Jenaer Schädelstätte, wegen eben dieses Aufsatzes, zwischen Kant und Fichte ans Kreutz geschlagen worden. Ich möchte wissen ob ihm [sc. Fichte] meine Gesellschaft dort eben so angenehm gewesen ist, als mir die seine. Mir ist kaum in meinem Leben etwas lustigeres vorgekommen, als das Schelling-Hegelsche Unternehmen, durch eine Gesamthinrichtung von Kant, mir u Fichte, dem philosophischen Sündigen ein Ende zu machen, u so durch unsern Tod die Welt zu erlösen von allem Irrthum u allem Uebel.»[54] Das starke Wort «Gesamthinrichtung» ist nicht unberechtigt, denn auch Hegels Kritik an Fichte ist gegenüber der «Differenz-Schrift» erheblich verschärft – teils wohl deshalb, weil Hegel hier «vorzüglich» Fichtes «Bestimmung des Menschen»[55] im Blick hat, teils wohl wegen des inzwischen definitiven Bruchs zwischen Schelling und Fichte. Zuvor hat Hegel Fichtes Philosophie noch ein «ächt speculatives Princip» zugebilligt; nun heißt es, sie trete «nicht aus dem Princip des allgemeinen Menschenverstandes heraus» und gebe sich alle Mühe, das Mißverständnis auszureuten, es handle sich bei ihr um ein spekulatives System (GW 4, 397).

f) Jacobis und Reinholds Replik

Durch Hegels «Glauben und Wissen» ist die «Differenz» zwischen der Transzendentalphilosophie Fichtes und der Identitätsphilosophie Schellings (und Hegels) weit drastischer ins Bewußtsein der Zeitgenossen gehoben worden

54 Jacobi an Carl Gustav v. Brinckman, 16. Februar 1803; cf. den Editorischen Bericht zu JWA 2, 490, Fußnote 240.
55 Cf. 1. Teil, Kap. VII, 6.

als neun Monate zuvor durch seine «Differenz-Schrift». Jacobis Schreiben an Reinhold dürfte diesen Eindruck plakativ wiedergeben: «Lustig ist es, wie diese Leute nun auf einmal über Fichte herfallen, als hätten sie nie etwas mit ihm gemein gehabt. [...] Diese ganze Sippschaft ist rein toll; man muß sie unter einander sich die Hälse brechen und toben laßen bis sie umfallen.»[56] Doch die Reaktion beschränkt sich keineswegs darauf, dieses Ereignis abzuwarten: Reinhold, von Jacobi zu einer Stellungnahme aufgefordert, nutzt die Gelegenheit der Kritik Hegels an Jacobi, um diesem in fünf «metaphysischen» Briefen[57] zu demonstrieren, er habe das Denken ebenso wie seine Gegner verkannt, indem er es «für ein bloßes menschliches Thun, für subjektive Thätigkeit, für ein *bloßes Identificiren im Bewußtseyn*» angesehen habe, statt mit ihm und Bardili «das Denken, als Denken» zu erkennen und zu genießen. «Im *Verkennen dieses Denkens*» habe Jacobi es eben so weit als seine neuesten Gegner gebracht, und da er im Unterschied zu ihnen das Unzureichende des subjektiven Denkens durchschaue, seien diese sogar noch konsequenter als er (PLS 2/1, 316–319).

Auch durch diese erneute Aufforderung hat Jacobi sich weder zur Konversion zum ‹rationalen Realismus› noch zur ‹größeren Konsequenz› seiner Gegner bewegen lassen. Vielmehr fügt er der Schelling-Kritik seines Freundes und Schülers Friedrich Köppen, der auch einen Teil seiner Abhandlung «Ueber das Unternehmen des Kriticismus» ausgearbeitet hat, drei – literarische – Briefe an, in deren erstem er Hegels Kritik der Form nach zurückweist, sie aber ausführlich zitiert und sie – paraphrasierend – ins Lächerliche zieht; der zweite Brief formuliert – weitgehend unabhängig von «Glauben und Wissen» – eine scharfe Kritik und Parodie der Identitätsphilosophie Schellings; der dritte resumiert nur noch das zuvor Gesagte und verweist auf die eben erwähnten Briefe Reinholds, ohne deren Kritik an seinem Ansatz zu erwähnen.[58]

Es ist ein Indiz für die große Bedeutung der Briefkultur um 1800, daß die großen Streitsachen dieser Zeit zu einem wesentlichen Teil im Medium des Briefes ausgefochten werden, sei es auch im Medium des ‹literarischen Briefes›. Dies gilt für Schellings Etablierung seiner Identitätsphilosophie gegenüber dem transzendentalen Idealismus der «Wissenschaftslehre» Fichtes wie auch für die Auseinandersetzungen Jacobis und des ‹rationalen Realismus›

56 Jacobi an Reinhold, 10. August 1802. PLS 2/1, 314.

57 Reinhold: Briefe an F. H. Jacobi. Ueber das Wesen der Jacobischen, Fichteschen, Schellingschen und Bardilischen Philosophie. In: Reinhold (Hrsg.): Beyträge. Heft 5. Hamburg 1803, 69–114; PLS 2/1, 315–333. – Es handelt sich hier um ‹literarische Briefe›.

58 Friedrich Köppen: Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts. Nebst drey Briefen verwandten Inhalts von Friedr. Heinr. Jacobi. Hamburg 1803. Jacobis Briefe finden sich ibid., 207–278; cf. JWA 2, 333–372; PLS 2/1, 235–260.

mit der Transzendental- und der Identitätsphilosophie. Nach dem Abbrechen des Briefwechsels zwischen Schelling und Fichte beenden Reinholds Briefe an Jacobi nun auch diese Auseinandersetzungen der Identitätsphilosophie mit dem ‹rationalen Realismus› sowie mit Jacobi – einen Briefwechsel, dessen Ertrag für die Fortgestaltung der Philosophie im umgekehrten Verhältnis zu der polemischen Hitze steht, mit der er ausgetragen worden ist. Darin mag ein wichtiger Grund für die Ermüdung des Publikums gelegen haben, die Reinhold schließlich so diagnostiziert: «Unsre gebildetsten Zeitgenossen sind des Philosophirens endlich überdrüssig geworden».[59]

g) Skeptizismus vs. Identitätsphilosophie

Im zeitlichen Anschluß an diese Debatten ist die Auseinandersetzung zwischen der Identitätsphilosophie und dem Skeptizismus jedoch auf eine ebenso subtile wie amüsante Weise fortgesetzt worden: 1792 hat Gottlob Ernst Schulze unter dem Pseudonym des Skeptikers Aenesidemus durch seine Kritik an Kant und Reinhold statt der beabsichtigten Etablierung des Skeptizismus die Umformung von dessen ‹Philosophie aus Einem Grundsatz› zu Fichtes «Wissenschaftslehre» bewirkt[60] und ein knappes Jahrzehnt später erneut – diesmal unter seinem Namen – zu einer «Kritik der theoretischen Philosophie» angesetzt.[61] Gegen dieses Werk richtet Hegel seinen «Skeptizismus-Aufsatz» (1802).[62] Seine Bedeutung liegt nicht so sehr in der Zurückweisung der Kritik Schulzes, sondern darin, daß Hegel in Auseinandersetzung insbesondere mit dem antiken Skeptizismus das Verhältnis von Skepsis und Philosophie neu bestimmt und vor diesem Hintergrund erstmals die Bedeutung des skeptischen Verfahrens für die Methode seiner eigenen Philosophie herausarbeitet. Seine neue Sicht faßt er in dem Satz zusammen: «Ohne die Bestimmung des wahren Verhältnisses des Skepticismus zur Philosophie, und ohne die Einsicht, daß mit jeder wahren Philosophie der Skepticismus selbst aufs innigste Eins ist, und daß es also eine Philosophie gibt, die weder Skepticismus noch Dogmatismus, und also beydes zugleich ist, können alle die Geschichten und Erzählungen und neue Auflagen des Skepticismus zu nichts führen.» (GW 4, 206) Skeptizismus und Philosophie stünden sich nicht feindselig gegenüber; der «ächte Skepticismus», dessen «edles Wesen» so oft verkannt werde, sei nicht ein besonderes, dem Dogmatismus

59 Reinhold: Briefe an F. H. Jacobi. PLS 2/1, 323.
60 Cf. 1. Teil, Kap. II, 3.
61 Gottlob Ernst Schulze: Kritik der theoretischen Philosophie. 2 Bde. Hamburg 1801.
62 [Hegel:] Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten. In: Kritisches Journal der Philosophie. Bd. 1. St. 2. Tübingen 1802. GW 4, 195–238.

entgegengesetztes System, sondern habe seinen Ort in der Philosophie selbst, da die «wahre Philosophie nothwendig selbst zugleich eine negative Seite hat, welche gegen alles Beschränkte, und damit gegen den Haufen der Thatsachen des Bewußtseyns» gekehrt ist; er sei nur «die negative Seite der Erkenntniß des Absoluten». Als das vollendete «Dokument und System des ächten Skepticismus» gilt Hegel Platons «Parmenides», da dieser Dialog nicht einen bloßen Zweifel an Verstandeswahrheiten enthalte, «sondern auf ein gänzliches Negiren aller Wahrheit eines solchen Erkennens» ausgehe – und hierin schließt Hegel sich der Interpretation des «Parmenides» an, die sein Resultat für rein negativ hält, im Gegensatz zur theologischen Deutung der Neuplatoniker (GW 4, 197, 206–208). In Platons «Parmenides» trete der Skeptizismus «in seiner reinen *expliciten* Gestalt» auf, in jedem anderen «ächten» philosophischen System in impliziter Gestalt – denn «ächte» Philosophie verlange die Vernichtung der Endlichkeit, auch des in endlichen Entgegensetzungen befangenen Verstandes. Sie werde durch das von Sextus Empiricus formulierte «Princip des Skepticismus» vollzogen: παντι λογῳ λογος ἰσος ἀντικειται (GW 4, 208). Jedem «Logos» einen gleichwertigen entgegenzustellen heiße aber, jeweils gegen den Satz des Widerspruchs zu verstoßen. Die Integration des Skeptizismus in die Philosophie gelinge somit nur um den Preis der Aufhebung des Satzes vom Widerspruch – und Hegel ist sich dieser Konsequenz bewußt: «Der sogenannte Satz des Widerspruchs ist daher so wenig auch nur von formeller Wahrheit für die Vernunft, daß im Gegentheil jeder Vernunftsatz in Rücksicht auf die Begriffe einen Verstoß gegen denselben enthalten muß».

Das skeptische Verfahren der Aufstellung kontradiktorisch entgegengesetzter Sätze bezeichnet Hegel hier nicht als «Dialektik», sondern als Aufstellung von «Antinomien». Durch die Wahl dieses Ausdrucks verbindet er verbal den Skeptizismus mit Kants Lehre von der Antinomie der reinen Vernunft (B 432–595). Sowohl hierdurch als auch durch sein Programm der Integration des Skeptizismus als eines Moments der wahren Philosophie deutet Hegel die Möglichkeit einer Auflösung dieser Antinomien an – und diese Aufgabe schreibt er der Vernunft zu. Sie liege jedoch nicht schon in der bloßen kontradiktorischen Entgegensetzung und damit in der Aufhebung zweier Sätze. Auch wenn Hegel sich in diesem Kontext nicht in eine ausführliche Erörterung des Schrittes von der (negativen) Aufhebung des Widerspruchs zur (positiven) Vernunfterkenntnis einläßt, deutet er doch an, auf welcher Ebene der Widerspruch und auch das Vernünftige angesiedelt sei: «wenn in irgend einem Satze, der eine Vernunfterkenntniß ausdrückt, das Reflectirte desselben, die Begriffe, die in ihm enthalten sind, isolirt, und die Art, wie sie verbunden sind, betrachtet wird, so muß es sich zeigen, daß diese Begriffe zugleich aufgehoben, oder auf eine solche Art vereinigt sind, daß sie sich widersprechen». Der Widerspruch liegt somit in der Repugnanz der in einem Vernunftsatz enthaltenen Begriffe, in der negativen Beziehung, die sie

um ihrer Bestimmtheit willen gegen einander haben. Doch zeigt Hegel nicht, inwiefern der Widerspruch zweier Sätze nicht ein bloß negatives Resultat habe, die Vernichtung des Endlichen, sondern zugleich ein positives. Diese Beschränkung der «Dialektik» auf das später so genannte «negativ-Vernünftige» ist jedoch keine Besonderheit des «Skeptizismus-Aufsatzes»; sie entspricht seiner gleichzeitigen Logik (GW 4, 208).

Hegels «Skeptizismus-Aufsatz» hat eine erst jüngst aufgedeckte Nachgeschichte gehabt,[63] die zugleich eine wichtige Etappe der Vorgeschichte seiner «Phänomenologie des Geistes» und somit der Umbildung der Identitätsphilosophie bildet. Nur ein Jahr nach Hegels Abhandlung erscheinen – so der Untertitel – «Von einem für dieses Mal ungenannten, aber nichts weniger als unbekannten Verfasser» «Aphorismen über das Absolute»[64] – vermeintlich eine Arbeit zumindest aus dem Umkreis der Identitätsphilosophie, wenn nicht gar aus der Feder Schellings und Hegels, doch in Wahrheit von Gottlob Ernst (Aenesidemus-)Schulze. Er verfolgt die Absicht, «durch eine konsequente (trügerische) Akkomodation an die methodischen bzw. metatheoretischen Postulate des von Schelling (und Hegel) propagierten Begriffs des Absoluten als der Grundlage eines ‹absoluten› Systems der Wissenschaften jedermann unwidersprechlich zu demonstrieren, daß hier eine verfehlte Prinzipiendisposition widersinnig schon in ihrem Ansatz scheitern müsse».[65] Trotz dieser Einwände Schulzes vertritt Schelling in seinen «Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie»[66] weiterhin den identitätsphilosophischen Begriff des Absoluten. Zudem verweist er Schulze zur Belehrung auf den «trefflichen» «Skeptizismus-Aufsatz» (SW 7, 153) – als ob nicht Schulzes «Aphorismen über das Absolute» eine Replik auf eben diesen Aufsatz wären. Schulze antwortet deshalb noch ein zweites Mal – diesmal unter seinem Namen – mit der Schrift «Die Hauptmomente der skeptischen Denkart über die menschliche Erkenntniß»,[67] in der er sich prinzipiell mit dem «absoluten Idealismus» auseinandersetzt.

Im Anschluß an die Lehre des «Skeptizismus-Aufsatzes» von der Aufhebung des Entgegengesetzten im Absoluten entlarvt Schulze das Absolute

63 Cf. Kurt Rainer Meist: «‹Sich vollbringender Skeptizismus›. G. E. Schulzes Replik auf Hegel und Schelling.» PLS 2, 192–230.
64 [Gottlob Ernst Schulze:] Aphorismen über das Absolute. Von einem für dieses Mal ungenannten, aber nichts weniger als unbekannten Verfasser. In: Neues Museum der Philosophie und Litteratur. Ed. Friedrich Bouterwek. Bd. 1, H. 2. Leipzig 1803, 107–148. PLS 2/1, 337–355.
65 Meist: «Sich vollbringender Skeptizismus». PLS 2, 192.
66 Schelling: Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie. In: Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft. Edd. A. F. Marcus und F. W. J. Schelling. SW 7, 140–197, cf. Kap. IV, 3.
67 Gottlob Ernst Schulze: «Die Hauptmomente der skeptischen Denkart über die menschliche Erkenntniß». In: Neues Museum der Philosophie und Litteratur. Ed. Friedrich Bouterwek. Bd. 3, H. 2. Leipzig 1805, 3–35. PLS 2/1, 356–383.

der spekulativen Philosophie als «lauterste Einfachheit und reinste Einheit, *in der nichts voneinander unterschieden werden kann*» (PLS 2/1, 344) – eine Formulierung, die Hegels spätere Kritik des identitätsphilosophischen Absoluten als der Nacht, «worin […] alle Kühe schwarz sind» (GW 9, 17), als eine durch Schulze veranlaßte Selbstrevision seiner zuvor mit Schelling geteilten Position erkennen läßt. Und noch weitere polemische Wendungen Schulzes werden von Hegel in der «Vorrede» zur «Phänomenologie» aufgenommen und zurückgewiesen – etwa durch die Wendung, daß die im Schlaf empfangene Weisheit auch nur aus Träumen bestehe (vgl. PLS 2/1, 378 mit GW 9, 14) oder daß die Wissenschaft dem Individuum die «Leiter» zu reichen habe und die Substanz als Geist die «verklärte Wesenheit» sei (vgl. PLS 2/1, 350 mit GW 9, 22 sq.). – Die «Phänomenologie» wendet sich jedoch nicht allein – in der «Vorrede» zum System – implizit gegen Schelling und die mit ihm zuvor geteilte Position. Weitaus fruchtbarer ist es, daß Hegel in der «Einleitung» in Auseinandersetzung mit Schulzes skeptizistischer Argumentation seine Konzeption der «Wissenschaft des erscheinenden Wissens» als eines «sich vollbringenden Skepticismus» (GW 9, 56) entwickelt. Dieses programmatische Selbstverständnis der «Phänomenologie» ist durch die jahrelange Kontroverse mit Schulze geprägt – und insofern kommt dessen – in Hegels Sicht unvollkommenem – Skeptizismus eine nicht geringe sollizitierende Bedeutung für deren Konzeption und damit für die Verabschiedung der Identitätsphilosophie Schellings zu.

III. Metamorphosen der Identitätsphilosophie

In den ersten Jahren des neuen Jahrhunderts erreicht Schellings auch zuvor schon erstaunliche literarische Produktion ihre Klimax: In überaus dichter Folge erscheinen im Jahr 1802 die «Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie»,[68] gleichzeitig der Dialog «Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge», und ebenfalls zur gleichen Zeit, im Sommersemester 1802, trägt Schelling in Jena seine «Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums» vor, die er im Folgejahr publiziert; diesen Vorlesungen läßt er am Ende dieses Jahres seine «Vorlesungen über die Philosophie der Kunst» folgen. 1804 veröffentlicht er die kleine Schrift «Philosophie und Religion», und zugleich arbeitet er in Würzburg ein umfangreiches Manuskript zum «System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere» aus; im Wintersemester 1804/05 wiederholt er in Würzburg seine «Philosophie der Kunst», und gleichzeitig arbeitet er seine «Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie» und die «Aphorismen über die Naturphilosophie» aus, die im Herbst 1805 erscheinen.

Ähnlich wie in Fichtes und Hegels Schaffen in diesen Jahren lassen sich auch die auf die «Darstellung meines Systems» folgenden Schriften Schellings zwei Linien zuordnen. Die erste umfaßt «Metamorphosen der Identitätsphilosophie»: Schriften, in denen Schelling teils eine veränderte Darstellungsform der Identitätsphilosophie vorträgt, teils vom Boden der Identitätsphilosophie aus neue Gebiete erschließt: im «Bruno», in den «Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums» und in den «Vorlesungen über die Philosophie der Kunst». Die andere Linie umfaßt die Veröffentlichungen und Manuskripte, die der «Systemform des Absoluten und des absoluten Wissens», also der systematischen Aus- und Umarbeitung der Identitätsphilosophie selber gewidmet sind: die «Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie», das «System der gesammten Philosophie» und die «Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie». Schellings Werke aus diesen vier Jahren 1802–1805 werden deshalb hier nicht in streng chronologischer Folge, sondern in ihrem sachlichen, nach den beiden Linien geordneten Zusammenhang besprochen. Gegen Ende dieser Zeit setzt, zeitlich überlappend, mit «Philosophie und Religion» eine dritte Linie ein, die von der Identitätsphilosophie zur

68 Schelling: «Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie» bzw. «Der ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie anderer Theil». In: Neue Zeitschrift für speculative Physik. Bd. 1. St. 1 bzw. St. 2. Tübingen 1802/03. SW 4, 333–510.

Philosophie der Freiheit und zu Schellings daran anschließendem Versuch zur Begründung eines wissenschaftlichen Theismus führt. Über sie soll deshalb erst im fünften Teil gesprochen werden, und über Schellings Auseinandersetzung mit Fichtes «verbesserter Lehre» bei deren Darstellung im vierten Teil.[69]

1. Bruno

Die Auseinandersetzung um Schellings Identitätsphilosophie ist von den Zeitgenossen nahezu ausschließlich mit Bezug auf die «Darstellung meines Systems» geführt worden – also mit Bezug auf ihren ersten und fragmentarischen, nicht unterbrochenen, sondern abgebrochenen Entwurf. In der oben partiell zitierten Fußnote,[70] welche die ‹Unterbrechung› ankündigt, gibt Schelling einen Vorblick auf den künftigen Fortgang: Er werde den Leser weiter durch die organische Natur, sodann «zur Construktion der ideellen Reihe» und schließlich bis «zur Construktion des absoluten Schwerpunkts» führen, «in welchen, als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, *Wahrheit* und *Schönheit* fallen.»

‹Wahrheit› und ‹Schönheit› sind auch die beiden Begriffe, deren Verhältnis zunächst im Zentrum der Einleitung zur zweiten Schrift seiner identitätsphilosophischen Epoche steht: des «Gesprächs» «Bruno».[71] Schelling ist zwar der Ansicht gewesen, dieses ‹Gespräch› sei bestens geeignet, einen klaren Begriff von seiner Identitätsphilosophie zu geben (AA III/2.1, 442), doch haben weder die Zeitgenossen noch die neuere Forschung dies bestätigt – im Gegenteil.[72] Erschwert hat den Zugang zum «Bruno» wohl schon die Dialogform, nicht weniger aber der sehr komplexe und zudem in großer Distanz zum damaligen Argumentationsstil geführte Gedankengang. Einerseits greift Schelling zwar dezidiert, wenn auch stets nur implizit in die zeitgenössischen Auseinandersetzungen ein: Er kritisiert Spinoza, weil er «Denken und Ausdehnung als die unmittelbaren Eigenschaften des Absoluten ansieht» (SW 4, 324), sowie Kant als einen derjenigen, die «bloß die

69 Cf. 4. Teil, Kap. II, 3a.
70 Cf. Kap. II, 1.
71 Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch. Herausgegeben von Schelling. Berlin 1802, zweite unveränderte Auflage 1842. SW 4, 213–332.
72 In dem Band von Hans Michael Baumgartner (ed.): Schelling. Einführung in seine Philosophie. Freiburg/München 1975, 179 sq., wird der «Bruno» nicht einmal unter den «Wichtigen Einzelschriften» aufgeführt; von Hermann Zeltner wird er dort im Kontext der Identitätsphilosophie zwar beiläufig erwähnt, aber nicht behandelt.

dem Verstande dienstbare Vernunft gerichtet, und damit von der Vernunft selbst bewiesen zu haben glauben, daß sie nur in unvermeidliche Fehlschlüsse und eitle Widersprüche verwickele» (SW 4, 308), und Fichte, der einen falschen und dem Realismus bloß entgegengesetzten Idealismus lehre (SW 4, 327). Und von denjenigen, die die Logik als eine Lehre verstehen, «welche durch diese Unterordnung des Ganzen der Vernunft unter den Verstand entsteht», also «eine bloße Verstandeswissenschaft» sei, und dennoch auf diesem Wege Erkenntnis suchen – gemeint sind sehr wahrscheinlich Bardili und Reinhold[73] –, urteilt Schelling, «daß sie noch nicht die Schwelle der Philosophie begrüßt haben» (SW 4, 300). Der transzendentalphilosophische Horizont zeigt sich ferner darin, daß Schelling das Ich als den Begriff nennt, «mit dem als einem Zauberschlag die Welt sich öffnet» (SW 4, 288). Und auch die Schlußbetrachtung über die «vier Weltgegenden der Philosophie» mit den ihnen zugeordneten Formen Materialismus, Intellektualismus, Realismus und Idealismus weisen durchgängig zeitgenössisch-aktuelle Bezüge auf (SW 4, 309–328).

Andererseits taucht Schelling geradezu provozierend zurück – nicht allein in die Zeit der vorkritischen Metaphysik, sondern an den Beginn der Neuzeit, einerseits in die Zeit der strikten Heliozentrik vor Giordano Bruno (SW 4, 276 sq.), andererseits – historisch korrekt – in die Epoche vor der Einführung des Kraftbegriffs, in der die «Weltkörper» als «sinnige und verständige Thiere» betrachtet werden, deren Seele ihre Bewegungen lenkt (SW 4, 267). Das «Gespräch» ist reich an Metaphern und historisierenden Redewendungen: Die «wahre Welt» sei «der unbewegliche und harmonische Feuerhimmel, der über allen schwebt und alle umschließt», und der «König und Vater aller Dinge»[74] lebe «in ewiger Seligkeit außer allem Widerstreit, sicher und unerreichbar in seiner Einheit wie in einer unzugänglichen Burg» (SW 4, 298, 302). Schelling läßt Anselmo, den Moderator des «Gesprächs», sogar vorschlagen, «daß wir ferner über die Einrichtung der Mysterien und die Beschaffenheit der Mythologie reden» (SW 4, 234). Doch wenn Anselmo gleich darauf anregt, daß einer der Gesprächspartner «oder wir alle zusammen die Rede von der Mythologie und Poesie vollführen», so ist es undenkbar, daß Schellings Formulierung nicht Friedrich Schlegels zwei Jahre zuvor erschienenes «Gespräch über die Poesie» und insbesondere die darin enthaltene «Rede über die Mythologie» im Visier habe (PLS I/1, 99–137).

Für das Verständnis des «Gesprächs» ist aber vor allem die im Hintergrund der Ausführungen Schellings stehende Philosophie seines ‹Titelhelden› Giordano Bruno zu berücksichtigen – zumindest die Quelle seiner Kenntnis Brunos: der «Auszug aus Jordan Bruno von Nola Von der Ursache,

73 SW 4, 300. – Schelling stützt sich ja Fichte gegenüber auf Hegel als denjenigen, der Bardilis «Grundriß» in dieser Weise durchschaut; cf. Kap. II, 2c.

74 Vgl. Plato: Timaeus 28c, ep. II 312e.

dem Prinzip und dem Einen», in Beilage I zur zweiten Auflage von Jacobis Briefen «Ueber die Lehre des Spinoza» (JWA 1, 185–205); in den nachgestellten «Anmerkungen» zitiert Schelling sehr ausführlich aus Jacobis «Auszug». Das Jahr 1802 bildet somit das Jahr der größten Annäherung Schellings (und Hegels) an Jacobi und zugleich – durch Hegels gleichzeitig erschienene Abhandlung «Glauben und Wissen» – das Jahr ihrer größten Entfernung.

Im Hauptteil des «Gesprächs» läßt Schelling ‹Bruno› – nach einer kultischen Anrufung der «Vorsteher der ewigen Geheimnisse» – ein Weltsystem, ein Bild des «wahren Universums» entwerfen, und dies in einer merkwürdigen Stufung des Wahrheitsanspruchs. Er legt ihm die Worte Spinozas in den Mund: Bruno sage seinen Freunden nicht sowohl, «welche Philosophie ich für die beste halte in Mysterien gelehrt zu werden, als vielmehr von welcher ich wisse, daß sie die wahre sey».[75] Doch zugleich relativiert er diesen Wahrheitsanspruch, und damit auch den Wahrheitsanspruch seines Dialogs, indem er ‹Bruno› betonen läßt, daß dieser die wahre Philosophie «nicht selbst, sondern nur den Grund und Boden darstelle, auf welchem sie erbaut und aufgeführt werden müsse.» Durch diese propädeutische Bestimmung wie auch durch die im Blick auf sie entworfene Darstellungsform unterscheidet sich Schellings «Gespräch» von der vorangegangenen «Darstellung meines Systems der Philosophie». Mit ihr kontrastiert es aber auch inhaltlich, obschon nur implizit. In der «Darstellung» wird der Gedanke des Absoluten ja allein durch den der «absoluten Identität» bzw. der «totalen Indifferenz» gedacht; im «Gespräch» hingegen (und nur hier, nicht mehr in den folgenden Schriften) denkt Schelling die «Einheit» als dasjenige, «worin die Einheit und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen eins ist». Hier bestimmt er die absolute Einheit als «Einheit der Einheit und des Gegensatzes» (SW 4, 236, 239, 295 u. ö.) – und dies erinnert nicht zufällig an Hegels Formel von der Identität der Identität und der Nichtidentität.[76] In der absoluten Einheit seien alle Gegensätze «nicht sowohl vereinigt, als vielmehr eins, und nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr gar nicht getrennt»: Einheit und Gegensatz, Indifferenz und Differenz, Idealgrund und Realgrund, Begriff und Sein, Unendliches und Endliches, bloße Möglichkeit und Wirklichkeit seien im «Ewigen» eins (SW 4, 235–244, 302). Im «Entstandenen» hingegen, in der Welt der Dinge werden Einheit und Gegensatz und die relative Einheit beider «unterschieden»; diese «relative Einheit» sei zwar aus der «absoluten» «entsprossen», doch stehen Ewiges und Entstandenes für Schelling nicht etwa im «Verhältniß der Ursache und Wirkung» – eine kausale Deutung wehrt er mehrfach vehement ab. Während Giordano Bruno sein

75 SW 4, 235; cf. Spinoza an Albert Burgh, 11. September 1675, überliefert in JWA 1, 27: non praesumo, me optimam *invenisse* philosophiam; *sed veram me intelligere scio*.

76 Cf. Kap. I, 5b.

Werk «Della causa, principio e uno» nennt, streicht Schelling die hierin ausgesprochene Differenz von «Prinzip» und «Ursache»:[77] Unendliches und Endliches werden beide aus *einem* Prinzip begriffen, dem Ewigen, und das Verhältnis dieser drei deutet Schelling in trinitätstheologischen Wendungen. In Relation zum «Ding» erscheint die erste Einheit «nicht als das, was existirt, […] sondern als das, was Grund von Existenz ist» (SW 4, 265) – als Grund, und nicht als Ursache. Alle Unvollkommenheit, so heißt es schon zuvor, mit einem Vorblick auf das Theodizeeproblem, finde «nur in derjenigen [sc. der zeitlichen] Ansicht statt, für welche das Gesetz der Ursache und Wirkung selbst Princip, nicht für die höhere, die, da sie keinen Anfang des Endlichen zugibt, auch das Unvollkommene von Ewigkeit bei dem Vollkommenen, das heißt selbst als Vollkommenheit setzt.» Für diese höhere Erkenntnis oder an sich betrachtet sei somit «nichts mangelhaft, unvollkommen und unharmonisch» (SW 4, 222 sq.).

Schelling kennt somit «nur Eine Formel» für die Erkenntnis aller Dinge: «daß jedes Ding mit dem relativen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen sich absondere von der Allheit, in dem aber, wodurch es beide vereint, das Gepräge und gleichsam ein Abbild des Ewigen an sich trage». Insofern ist das «Ding» mit dem «Ewigen» zugleich verbunden und doch auf eine unerklärliche, zumindest nicht erklärte Weise von ihm «abgesondert». Die «Erscheinungswelt», gesetzt nicht von der «urbildlichen», sondern von der «hervorbringenden Natur», ist der «bloße Widerschein» jenes wahren Endlichen, das mit dem Unendlichen in der Idee verknüpft ist, ein «Abbild» des ewigen «Urbildes» – aber kein adäquates, sondern ein bloß der «geschaffenen Welt» angehöriger «todter Abdruck» des in der Idee Lebendigen (SW 4, 260–268, 298, 223 sq.). Für die wahrhafte Betrachtung sei somit nur dasjenige wahr, was in der Idee sei; für das menschliche, unvollkommene Erkennen hingegen sei das Ideale, die Substanz, nur die Möglichkeit; das Ding, das Reale, das Akzidentelle hingegen die Wirklichkeit – so daß also für das zeitliche Erkennen «alles umgekehrt und wie auf den Kopf gestellt erscheint» (SW 4, 243 sq.). ‹Bruno› entwirft somit in mythisch inspirierter Rede ein Bild des «Universums», das alle Differenz zwar als ‹Seinsverhältnisse› beschreibt, sie aber doch an die «absolute Einheit» zurückbindet und den Schein einer wirklichen Differenz zum Absoluten allein dem Abweichen der zeitlichen Erkenntnisweise von der wahren anlastet. Da aber nur das wahr ist, was in der Idee ist und ihr angemessen erkannt wird, ist die Kontingenz des Endlichen in der «absoluten Einheit» absorbiert; es kann gar nichts Widergöttliches geben. Die Differenz zwischen dem «Ding» und dem «Absoluten» ist über-

77 Darauf hat Stephan Otto hingewiesen: «Das ‹Symbolum der wahren Philosophie›. Die *nolana philosophia* und ihre Vermittlung durch Jacobi an Schelling». In: Rainer Adolphi/Jörg Jantzen (edd.): Das antike Denken in der Philosophie Schellings. Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 545–578, bes. 556 sq.

wunden; alles, was ist, ist gut, und wenn es nicht so erscheint, ist dies der Defizienz des zeitlichen Erkennens anzulasten. Doch für das wahre Erkennen ist alles in «das harmonische Licht jenes wundervollen Erkennens» getaucht, das «das Reale des göttlichen Wesens» selber ist; von dieser «Höhe» aus ist auch «die Schönheit in ihrem höchsten Glanze zu sehen, ohne von ihrem Anblick geblendet zu werden». (SW 4, 329)

2. Das Absolute und die Wissenschaften – ein identitätsphilosophisches Reformprogramm

In der transzendental- und der identitätsphilosophischen Periode seines Schaffens hat Schelling eine Vielzahl von Büchern und Abhandlungen veröffentlicht. Hinter ihnen tritt sein Wirken als akademischer Lehrer in Jena zurück. Es ist zwar bekannt, daß es erfolgreich gewesen sei, doch sind – auf Grund der Quellen- und Editionslage – die inhaltlichen Nachrichten zumindest bisher spärlich.[78] Auch über die «Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums», die Schelling im Sommer 1802 vor einer «beträchtlichen Anzahl von Zuhörern» in Jena gehalten hat (SW 5, 209), sind wir nur durch ihre Publikation im Sommer des Folgejahres unterrichtet.[79] Es ist deshalb auch nicht bekannt, in welchem Verhältnis die vorgetragenen zu den publizierten «Vorlesungen» stehen. Die Publikation behält zwar in einigen Partien den Vortragsstil bei; Schelling wendet sich auch hier an die «studirenden Jünglinge», und er spricht sie gelegentlich als «meine Herren» an (SW 5, 211, 214), doch bilden diese eingestreuten Wendungen keinen Beweis für die Identität von Vortragsmanuskript und Buchveröffentlichung.

a) Wissenschaftspolitik

Mit seinen – gesprochenen und gedruckten – «Vorlesungen» verfolgt Schelling einen doppelten Zweck. Zum einen dienen sie dazu, die Grundzüge seiner Identitätsphilosophie auch dem Teil des Publikums bekannt zu machen, der sie nicht aus den zahlreichen Abhandlungen in den von Schelling selber herausgegebenen, zumeist kurzlebigen Zeitschriften kennt – der «Zeitschrift

78 Zu Schellings Vorlesungen über die Philosophie der Kunst cf. Kap. III, 3.
79 Schelling: Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums. Tübingen 1803. – Am 13. Mai 1803 kündigt Schelling August Wilhelm Schlegel die Übersendung der «Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums» an; cf. Plitt 1, 462.

für spekulative Physik», der «Neuen Zeitschrift für spekulative Physik» oder dem gemeinsam mit Hegel herausgegebenen «Kritischen Journal der Philosophie».[80] Vor allem aber enthalten die «Vorlesungen» ein wissenschaftspolitisches Reformprogramm auf identitätsphilosophischer Grundlage. Sie schließen damit an ein Unternehmen an, das damals zwar erst wenige Jahre zurückliegt, aber dennoch einer vergangenen Zeit anzugehören scheint: an Kants «Streit der Facultäten».[81] In dieser Schrift erörtert Kant zwar ebenfalls das Verhältnis der Philosophie zur Theologie, zur Jurisprudenz und zur Medizin – jedoch mit anderen Resultaten und auch in einem anderen, einem aufklärerischen Denkhorizont. Schelling hingegen polemisiert hier mehrfach gegen die «wohlbekannte Aufklärerei» oder besser «Ausklärerei» sowie gegen die «Ideenleerheit, die sich Aufklärung zu nennen untersteht» (SW 5, 276, 258, 300).

Dennoch ist seine deutliche Absetzung von Kants Schrift kein bloßer Ausdruck übermütiger Laune: Sie entspricht einer Veränderung in den Wissenschaftsstrukturen, im Fächerkanon, und sie reflektiert die neue Bedeutung, die die geschichtliche Betrachtung aller Gegenstände des Wissens an der Wende zum 19. Jahrhundert gewonnen hat. Insofern steht sie am Beginn einer Tradition akademischer Reformschriften, die wenige Jahre später – genannt seien hier nur Fichte, Schleiermacher und Wilhelm von Humboldt – mit der Gründung der Königlichen Universität zu Berlin eine weithin sichtbare und bis in die Gegenwart reichende Wirkung entfalten.[82] Während die später entstandenen Schriften jedoch allgemeine Erwägungen mit pragmatischen Vorschlägen und detaillierten Forderungen verbinden, verbleiben Schellings «Vorlesungen» im Medium philosophischer Erörterung. Aus der Perspektive der Identitätsphilosophie entwerfen sie ein System der Wissenschaften, mit Folgen auch für die Zahl, die Stellung und die Rangordnung der Fakultäten, in denen diese Wissenschaften betrieben werden sollen – und zwar mit dem Anspruch, diese Neuordnung der Wissenschafts- und Institutionenlandschaft aus einem Prinzip abzuleiten: aus der «Idee des Absoluten».

80 Zeitschrift für speculative Physik herausgegeben von Schelling. 2 Bde. Jena und Leipzig 1800–1801; Neue Zeitschrift für speculative Physik. Herausgegeben von Fr. W. J. Schelling. Bd. 1. St. 1–3. Tübingen 1802–1803; Kritisches Journal der Philosophie. Herausgegeben von Fr. Wilhelm Joseph Schelling und Ge. Wilhelm Fr. Hegel. 2 Bde. Tübingen 1802–1803.

81 Kant: Der Streit der Facultäten. AA VII, 1–116.

82 Siehe die wenige Jahre später entstandenen Schriften: Johann Gottlieb Fichte: Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften steht (1807). GA II/11, 81–170; Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende, von F. Schleiermacher. In: Friedrich Schleiermacher: Schriften. Hrsg. von Andreas Arndt. Frankfurt am Main 1996, 335–438; Wilhelm von Humboldt: Gesammelte Schriften. 2. Abt. Bd. 10: Politische Denkschriften I. Berlin 1903, 139–160.

Sie sei die «erste Voraussetzung aller Wissenschaften» und auch «das erste Wissen selbst», ein «vorbildliches Wissen» oder «Urwissen», von dem unser Wissen in seiner Totalität ein «Abbild», ein «Reflex» sei. Ein – vermeintliches – Wissen oder eine besondere Wissenschaft, die sich nicht auf dieses «Urwissen» zurückbeziehe, sei hingegen «ohne Realität und Bedeutung». Für diese Konzeption von «Wissenschaft» ist noch der Gedanke leitend, daß wirkliches Wissen, «Wissenschaft» im emphatischen Sinn, sich nicht partikularisiert, sondern nur im System entfalten kann. Anderenfalls wäre die «Wissenschaft» auch für Schelling – wie Fichte es einmal ausgedrückt hat – ein Aggregat unverbundener und lichtloser Kammern.[83]

Das Wissen, das in dieser Weise auf das Absolute zurückzubeziehen ist, weil es aus dem Absoluten stammt, ist für Schelling in seiner Allheit «die eine, gleich absolute Erscheinung des Einen Universum, von dem das Seyn oder die Natur die andere ist»; das Reich des Idealen ist das Gegenstück zum Reich des Realen. Es sei die Aufgabe und Ehre des Menschen, ergänzend zur Totalität der Offenbarung Gottes in der Natur das «Bild derselben göttlichen Natur» im Idealen auszudrücken. Während aber die Natur im Raume sei, falle die «Erscheinung» des Wissens in die Zeit; die Wissenschaft sei «ihrer Erscheinung nach eine Geburt der Zeit» – aber sie liefere sich der Zeit nicht restlos aus, sondern gehe «auf Gründung einer Ewigkeit mitten in der Zeit.» Die hierin gelegene «Unabhängigkeit des Wesens der Wissenschaft von der Zeit» sieht Schelling nun darin, «daß sie Sache der Gattung ist, welche selbst ewig ist», und von Generation zu Generation überliefert wird: «Ueberlieferung ist der Ausdruck ihres ewigen Lebens». Diesen Grundzug der Wissenschaft deutet Schelling also als Indiz nicht ihrer ‹Geschichtlichkeit›, sondern ihrer «Ewigkeit». Mit diesem Gedanken einer in der Ewigkeit gründenden, durch Überlieferung weitergereichten Wissenschaft verbindet sich nun für ihn die Lehre von einer vollendeten Kultur der Frühzeit: Ein «*erster* Anfang» lasse sich empirisch nicht erklären, etwa durch die «Hypothese eines Urvolks», und so bedürfe es eines Rückgriffs hinter alle «empirischen Hypothesen» – somit zur Annahme einer ‹Uroffenbarung› (obschon dieses Wort hier nicht fällt). Denn es sei «undenkbar, daß der Mensch, wie er jetzt erscheint, durch sich selbst sich vom Instinkt zum Bewußtseyn, von der Thierheit zur Vernünftigkeit erhoben habe. Es mußte also dem gegenwärtigen Menschengeschlecht ein anderes vorgegangen seyn, welches die alte Sage unter dem Bilde der Götter und ersten Wohlthäter des menschlichen Geschlechts verewigt hat.»[84] An diese Erzählung schließt Schelling eine

83 Cf. 1. Teil, Kap. III, 1a.

84 SW 5, 224. Schelling folgt hier dem mythischen Schema ‹vollendeter Urzustand, Verlust des Ursprungs und Wiederherstellung›; cf. SW 5, 287: «Es gibt keinen Zustand der Barbarei, der nicht aus einer untergegangenen Cultur herstammte. Den künftigen Bemühungen der Erdgeschichte ist es vorbehalten zu zeigen, wie auch jene in einem Zustand der Wildheit lebenden Völker nur von dem Zusam-

knappe Skizze der Geschichte des Wissens an: Die ersten «Ueberlieferungsmittel der höheren Ideen» seien Gebräuche, Symbole und religiöse Dogmen, die Staaten und Gesetze seien «Ausdrücke speculativer Ideen» gewesen; in der «schönsten Blüthe der Menschheit», der Antike, seien Sittlichkeit und Wissenschaft Geist nicht des Individuums, sondern «des Ganzen» gewesen. Die neuere Welt hingegen mußte «von dem historischen Wissen ausgehen», daß sie von der untergegangenen Welt «der herrlichsten und größten Erscheinungen der Kunst und Wissenschaft» durch die «unübersteigliche Kluft» der mittelalterlichen Barbarei getrennt sei; sie sei somit seit der Renaissance eine «getheilte Welt»: «Zu den ursprünglichen Gegenständen des Wissens trat das vergangene Wissen darüber als ein neuer Gegenstand hinzu». Schelling beschreibt hier – ohne über das Wort zu verfügen – die Bedingungen für die ‹Entstehung des Historismus›: «Das Studium der Wissenschaften wie der Künste in ihrer historischen Entwicklung ist zu einer Art der Religion geworden: in ihrer Geschichte erkennt der Philosoph noch unenthüllter gleichsam die Absichten des Weltgeistes». Doch darin liegt für Schelling weniger ein Gewinn als vielmehr die Gefahr eines Irrweges: «Durch das historische Wissen in diesem Sinn wird der Zugang zu dem Urbild verschlossen» – und diese Gefahr sei um so größer, als in eben diesem «Geist des historischen Wissens» die neuen Universitäten errichtet worden seien: «Ihre ganze wissenschaftliche Organisation möchte sich vollständig aus diesem Abtrennen des Wissens von seinem Urbild durch historische Gelehrsamkeit ableiten lassen.» Schelling schreibt hier gleichsam eine ‹unzeitgemäße Betrachtung› ‹vom Nutzen und Nachteil der Historie für die spekulative Wissenschaft›: «über den Mitteln und Anstalten zum Wissen» sei «das *Wissen selbst* so gut wie verloren gegangen»; was Mittel sei, werde nun für den Zweck gehalten (SW 5, 223–229).

Deshalb plädiert er energisch dafür, daß der Zweck der Wissenschaft in der Ausbildung der «Idealität» liege und nicht etwa in der Ausbildung dieses Wissens um eines ‹praktischen Nutzens› willen. Das Wissen sei nicht «Mittel» zu einem «Zweck», bloßes Instrument zur Optimierung des Handelns; Wissen und Handeln drückten vielmehr beide «die gleiche absolute Einheit des Urwissens» aus (SW 5, 218–220). Gegen die Versuche seiner Zeit, die Wissenschaft dem Handeln und dem ‹praktischen Nutzen› unterzuordnen, erklärt Schelling kategorisch: «Die Wissenschaft aber hört als Wissenschaft

---

menhang mit der übrigen Welt durch Revolutionen losgerissene und zum Theil zersprengte Völkerschaften sind, die der Verbindung und der schon erworbenen Mittel der Cultur beraubt in den gegenwärtigen Zustand zurücksanken. Ich halte den Zustand der Cultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechts, und die erste Gründung der Staaten, der Wissenschaften, der Religion und der Künste für gleichzeitig oder vielmehr für eins, so daß dieß alles nicht wahrhaft gesondert, sondern in der vollkommensten Durchdringung war, wie es einst in der letzten Vollendung wieder seyn wird.»

auf, sobald sie zum *bloßen* Mittel herabgesetzt und nicht zugleich um ihrer selbst willen gefördert wird.» (SW 5, 229) Damit ist keineswegs gesagt, daß sie nicht auch einen Nutzen haben könne und solle – dies ergibt sich schon durch die Hervorhebung des Wortes *«bloßen»* und durch das «zugleich» –, ebensowenig wie Kants bekannte Formulierung des Kategorischen Imperativs, daß man die «Menschheit» in der eigenen Person oder anderen Personen «niemals bloß als Mittel» gebrauchen dürfe, die Verwendung von Menschen als «Mittel» ausschließt.[85] Doch wie – nach Kant – die «Menschheit» «jederzeit zugleich als Zweck» zu behandeln ist, so muß man – nach Schelling – auch die Wissenschaft jederzeit *zugleich* als Zweck betreiben. Deshalb fordert er, daß die Universitäten nicht Stätten bloßer Wissensvermittlung, reine «Pflanzschulen der Wissenschaft», sondern «zugleich allgemeine Bildungsanstalten» werden. Sehr klar sieht er aber die Gefahr, daß die bürgerliche Gesellschaft auf Grund der in ihr herrschenden «Disharmonie der Idee und der Wirklichkeit» zum einen nicht diejenigen Zwecke verfolge, die aus der Idee hervorgehen, und zum anderen «die Mittel so übermächtig geworden sind, daß sie den Zweck selbst, zu dem sie erfunden sind, untergraben.» (SW 5, 235)

b) Die Philosophie – «Urwissen» oder subversives Wissen?

Die Darstellung der einzelnen Wissenschaften in ihrem Verhältnis zum Absoluten beginnt Schelling in der vierten Vorlesung. Er eröffnet ihre Reihe mit den beiden «reinen Vernunftwissenschaften» – der Mathematik und der Philosophie. Beide seien darin gleich, daß sie «in der absoluten Identität des Allgemeinen und Besonderen» gründen; beide verfolgen das Verfahren der «Construktion» und legen die Anschauung zu Grunde. Der Mathematik – als Analysis und Geometrie – sei «in der reinen Anschauung des Raumes und der Zeit eine wahrhaft objektive Anschauung der Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit als solcher gegeben»; Raum und Zeit seien zwar «beide bloß relative Absolute»; die auf sie bezogenen Wissenschaften gehörten deshalb nur zur reflektierten Welt, seien aber dennoch «der Form nach absolut». Sie stellten ihren Gegenstand in der Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit dar, also durch «Construktion, die von der Demonstration wahrhaft nicht unterschieden ist». Und Schelling nennt noch ein weiteres Argument für die (wenn auch nur formelle) «Absolutheit» der Mathematik: «Eine Erkenntnißart, welche das Wissen über das Gesetz der Causalverbindung, das im gemeinen Wissen wie in einem großen Theil der sogenannten Wissenschaften herrschend ist, in das Gebiet einer reinen Vernunftidentität erhebt, bedarf keines äußern Zwecks.» Doch bestreitet er keineswegs die «großen

85 Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. AA IV, 429.

Wirkungen» der Mathematik auf die Naturwissenschaften – ja er geht so weit zu sagen, «daß Mathematik und Naturwissenschaft nur eine und dieselbe von verschiedenen Seiten angesehene Wissenschaft» seien.

Gleichwohl gehöre die Mathematik, als bloß formell-absolute Erkenntnis, «insofern noch zur bloß abgebildeten Welt, als sie das Urwissen, die absolute Identität nur im Reflex […] zeigt»; die «in jeder Beziehung absolute Erkenntnißart» hingegen habe «das Urwissen unmittelbar und an sich selbst zum Grund und Gegenstand» und kein anderes Urbild als das «Urwissen»: die Philosophie. Sie sei die «Wissenschaft des Urwissens», der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge, die sie in der Vernunft- oder intellektuellen Anschauung erfasse, die für sie eben so selbstverständlich und unverzichtbar sei wie dem Geometer die Anschauung seiner Gegenstände: «Ohne intellektuelle Anschauung keine Philosophie! […] Wer sie nicht hat, versteht auch nicht, was von ihr gesagt wird; sie kann also überhaupt nicht gegeben werden.» Als ihre einzige Bedingung nennt Schelling hier «die klare und innige Einsicht der Nichtigkeit aller bloß endlichen Erkenntniß» (SW 5, 255 sq.).

Am Ende dieser Vorlesung bekräftigt er nochmals, es sei unter der Würde der Philosophie, von ihrem Nutzen zu reden. «Wer nur überhaupt darnach fragen kann, ist sicher noch nicht einmal fähig ihre Idee zu haben. […] Sie ist nur um ihrer selbst willen; um eines anderen willen zu seyn, würde unmittelbar ihr Wesen aufheben.» Zu Beginn der fünften Vorlesung sieht er sich jedoch genötigt, Angriffe zurückzuweisen, daß die Philosophie für Religion und Staat nicht allein keinen Nutzen, sondern vielmehr Schaden bringe. Im Blick hat er hier fraglos die an Edmund Burkes «Reflections on the Revolution in France» anknüpfende, durch Friedrich Gentz' Anmerkungen zu seiner Übersetzung dieses Werkes verschärfte und in der Folge weit verbreitete Kritik, die Aufklärungsphilosophie habe der Französischen Revolution Vorschub geleistet, und somit sei auch sie für deren Greuel verantwortlich.[86] Daß Schelling dies vor Augen hat, zeigt seine Entgegnung: Alle, die etwas von Philosophie verstünden, seien sich darin einig, daß es in Frankreich zwar früher einmal «einige wenige» Philosophen gegeben habe, im Vorfeld der Revolution jedoch nur noch «Räsonneurs», aber keine Philosophen – wodurch er mit einem Federstrich selbst Rousseau und Voltaire aus den Reihen derer ausschließt, die ‹Philosoph› genannt zu werden verdienen. Und Schelling bestreitet die revolutionäre Wirkung dieser «Raisonneurs» keineswegs; er mischt sich vielmehr unter die Kritiker und dreht den Spieß der Kritik um: Es sei «sogar preiswürdig, daß eine kraftvolle Regierung unter diesem Volk jene leeren Abstraktionen proscribirt». Die «Ideenleerheit, die sich Aufklä-

86 Edmund Burke: Betrachtungen über die französische Revolution. In zwei Theilen. Nach dem Englischen des Herrn Burke neu bearbeitet mit einer Einleitung, Anmerkungen, politischen Abhandlungen, und einem critischen Verzeichniß der in England über diese Revolution erschienenen Schriften von Friedrich Gentz. Berlin 1793.

rung zu nennen untersteht», sei der Philosophie «am meisten entgegengesetzt» – und dies fraglos nicht allein in Frankreich. Denn auch dort, wo sie nicht in revolutionäre Aktivitäten münde, führe sie zur Erhebung des gemeinen Verstandes und zur Ausrichtung auf das bloß Nützliche. Dies aber liefere die Staatsverfassung dem raschen Wandel des jeweils als nützlich Erachteten aus – und hiergegen entwirft er sein Bild vom Zusammenhang von Philosophie und Staat: «Die Staatsverfassung ist ein Bild der Verfassung des Ideenreichs. In diesem ist das Absolute als die Macht, von der alles ausfließt, der Monarch, die Ideen sind – nicht der Adel oder das Volk [...], sondern – die Freien: die einzelnen wirklichen Dinge sind die Sklaven und Leibeigenen.» Und dem vom Pöbel unterstützten «einbrechenden Strom» der Nivellierung könne allein die Philosophie Einhalt gebieten. Um diesem Argument noch mehr Nachdruck zu verschaffen, sucht Schelling noch einen naheliegenden Einwand prophylaktisch zu entkräften: den Einwand, daß der «schnelle Wechsel der Philosophien» es gar nicht zulasse, daß die Philosophie für den Staat eine stabilisierende Funktion wahrnehme. Ein solcher Einwand setze nämlich voraus, daß man im Stande sei zu beurteilen, ob denn das Wechselnde «wirklich verschiedene *Philosophien*» seien: «Die scheinbaren Veränderungen der Philosophie existiren nur für die Unwissenden.» Er räumt aber dann doch ein, daß es wirkliche Veränderungen der Philosophie gebe, «Metamorphosen ihrer Form» – und er wertet dies teils als Indiz dafür, daß die Philosophie «ihre letzte Form und absolute Gestalt noch nicht gewonnen hat», teils aber auch als Folge der «eigenthümlichen Schwierigkeiten» und zugleich des Vorzugs der Philosophie, daß die wahrhaften Philosophen sich zwar ebenso einig seien als die Mathematiker, daß die Philosophie aber der Originalität sehr viel mehr Spielraum gewähre. Und so verwandelt er, was zunächst als ein Einwand gegen die Philosophie erscheint, in ihren Vorzug: Über einen derartigen «Wechsel der Formen» könnten sich die anderen Wissenschaften Glück wünschen, denn er sei notwendig: «Um die absolute Form zu gewinnen, muß sich der Geist in allen versuchen, dieß ist das allgemeine Gesetz jeder freien Bildung.» (SW 5, 257–265)

Die Konsequenzen, die hieraus für eine geschichtliche Auffassung von Philosophie zu ziehen wären, entwickelt Schelling nicht ausführlich. Er spricht jedoch – in der sechsten Vorlesung – die Folgen an, die sich aus seiner Bestimmung der intellektuellen Anschauung für die Frage nach der Erlernbarkeit der Philosophie ergeben: Philosophie könne nicht erlernt, aber doch geübt werden, und zwar auch durch die «Kenntniß von ihren besonderen Formen». Diese Seite der Philosophie nennt Schelling ihre «Kunstseite» – im alten Sinne des Wortes ‹Kunst› – «oder was man allgemein Dialektik nennen kann. Ohne dialektische Kunst ist keine wissenschaftliche Philosophie!» Hier scheint er zunächst an eine traditionelle Charakteristik anzuknüpfen, die die Dialektik in den Umkreis von Logik und Rhetorik stellt. Doch konkretisiert er den Begriff der Dialektik sogleich ‹identitätsphilosophisch›: Sie

beabsichtige, «alles als eins darzustellen und in Formen, die ursprünglich dem Reflex angehören, dennoch das Urwissen auszudrücken» – und deshalb beruhe alle Dialektik auf dem «Verhältniß der Speculation zur Reflexion», also auf dem Begriffspaar, das in Schellings und Hegels Philosophie dieser Jahre eine nicht unwichtige Rolle spielt. Diese gedankliche Verschiebung erlaubt es ihm, auch an der Dialektik eine Seite hervorzuheben, «von welcher sie nicht *gelernt* werden kann» und vielmehr «auf dem produktiven Vermögen beruht.» Nicht die erlernbare «Kunstseite», sondern «Einbildungskraft» und «Produktivität des Geistes» seien die erste Bedingung aller echten Wissenschaft und insbesondere der Philosophie. Da sie sich aber in der Entwicklung hemmen oder gar im Keim ersticken ließen, sei die wichtigste Anweisung für das Studium der Philosophie mehr negativer Art: «Man kann den Sinn für Ideen nicht schaffen, wo er nicht ist; man kann aber verhindern, daß er nicht erdrückt oder falsch geleitet werde.»

Diese Fehlentwicklungen diagnostiziert Schelling in der neueren Philosophiegeschichte teils dort, wo «die Ungeheuer einer rohen dogmatischen Philosophie» hervortreten, teils in der – vermeintlichen – Gegenposition Kants, die «die Erfahrung als die einzige oder Hauptquelle realer Erkenntniß ausgibt, übrigens aber von den Ideen zuläßt, daß sie vielleicht Realität haben, die ihnen nur für unser Wissen gänzlich fehle.» Er resümiert, «daß eine solche Philosophie studiren schlimmer ist, als überhaupt keine kennen.» Aber auch der «bloße Zweifel an der gemeinen und endlichen Ansicht der Dinge» sei nicht Philosophie – und selbst das kategorische Wissen der Nichtigkeit des Endlichen und auch der «ächte Skepticismus» nicht. Damit nennt Schelling ein Stichwort, das damals für Hegel sehr wichtig ist[87] – ebenso wie das Thema «Logik», zu dem er nun übergeht. Über sie äußert Schelling sich schon im «Bruno» sehr abfällig, und auch hier rechnet er sie ganz «zu den empirischen Versuchen in der Philosophie». Er differenziert allerdings zwischen mehreren Bedeutungen von «Logik». Sie könne «die reine Kunstlehre der Philosophie» bezeichnen, die er zuvor «Dialektik» genannt habe – aber eine solche «existirt noch nicht». Eine zweite Form sei Logik als «reine Darstellung der Formen der Endlichkeit in ihrer Beziehung aufs Absolute» oder als «wissenschaftlicher Skepticismus» – aber dafür könne «auch Kants transscendentale Logik nicht gehalten werden.» Schelling erwähnt hier jedoch nicht, daß eben dies der Begriff von Logik ist, den Hegel gleichzeitig in seinen Vorlesungen vorträgt.[88] Eine dritte Gestalt sei die Logik als «rein formale, sich den Inhalt oder die Materie des Wissens entgegensetzende Wissenschaft» – doch diese sei «eine ganz empirische Disziplin, welche die Gesetze des gemeinen Verstandes als absolute aufstellt». Nur wenn sie «diese Gesetze aus speculativen Gründen als nothwendige für dieß reflektirte

87 Cf. Kap. II, 2g.
88 Cf. 6. Teil, Kap. I, 2.

Erkennen» bewiese, würde sie «eine besondere Potenz in dem allgemeinen System der Vernunftwissenschaft». Daß Schelling seine Schilderung dieser ‹empirischen Verstandeslogik› durch die Bemerkung ergänzt, man habe «der natürlichen Trockenheit der Logik durch anthropologische und psychologische Vorkenntnisse abzuhelfen gewußt», wie auch seine Diagnose, daß alle, «welche die Philosophie in Logik setzen, gleichsam eine angeborene Hinneigung zur Psychologie haben», deutet darauf, daß er seinen Jenaer Kollegen und Gegner Jakob Friedrich Fries im Visier habe. Doch trotz seines Verständnisses für den Versuch, die trockene Logik durch anthropologische und psychologische Zutaten genießbar zu machen: Schelling läßt keinen Zweifel daran, daß die Betrachtungsweise der Psychologie derjenigen der Philosophie entgegengesetzt sei. Sie habe die «nothwendige Tendenz, alles im Menschen einem Causalzusammenhang unterzuordnen», nichts Absolutes zuzugeben und alle Ideen als «psychologische Täuschungen» zu entlarven. Deshalb lautet sein abschließendes Urteil: «Eine bloß empirische, auf Thatsachen beruhende, ebenso wie eine bloß analytische und formale Philosophie, kann überhaupt nicht zum Wissen bilden.»

Eine «einseitige Philosophie» hingegen, so setzt Schelling diesen Satz fort, führe zwar «nicht zum absoluten Wissen», könne aber auch als beschränkt dennoch eine spekulative Philosophie sein, da man sich von ihr unter Absehen von ihren Beschränkungen «zu dem rein und schlechthin Allgemeinen» erheben könne. Er erkennt, daß diese Beschränkungen und Entgegensetzungen nichts Willkürliches, sondern für die «neuere Welt» charakteristisch seien. Mit ihren Trennungen verhalte sie sich zur «Identität der alten Welt» «wie das Kunstwerk zu dem organischen Werk der Natur» – eine Entgegensetzung, die sich noch aus der «Querelle des Anciens et des Modernes» herleitet und in der Mitte der 1790er Jahre auch für Friedrich Schlegel zentral ist. Die Entzweiungen der modernen Welt in den «reinen Gegensatz» sieht Schelling als eine «nothwendige Erscheinung» an, aus der er sich aber wieder «zur wahrhaft absoluten Identität verklärt». Es wird hier allerdings nicht plausibel, weshalb der «Dualismus» zur Signatur der neuen Welt geworden ist. Zur Erklärung bietet Schelling eine selber erklärungsbedürftige Hypothese an: In dem Verhältnis, in dem «die großen Objektivitäten der Staatsverfassungen und selbst des allgemeinen religiösen Vereins verschwanden», habe sich das göttliche Prinzip von der Welt zurückgezogen, und «so konnte in dem Aeußeren der Natur nichts als der reine entseelte Leib des Endlichen zurückbleiben, das Licht hatte sich ganz nach innen gewandt und die Entgegensetzung des Subjektiven und Objektiven mußte ihren höchsten Gipfel erreichen.» Warum aber «die großen Objektivitäten» verschwanden und ob dies als ursächlich für den Rückzug des Göttlichen aus der Welt gelten könne, bleibt ungewiß. Auf festerem Boden bewegt Schelling sich, wo er den Dualismus als das Charakteristikum der neueren Philosophie herausstellt: Abgesehen von Spinoza habe es seit Descartes' wissenschaftlichem Ausspre-

chen der «Entzweiung» nur Dualismus gegeben, und selbst Leibniz müsse hierhin gerechnet werden. Den ersten Schritt zur «Wiederherstellung der Philosophie» habe «die sogenannte kritische Philosophie» gemacht, und der «Idealismus der Wissenschaftslehre» habe diese Richtung vollendet, sei aber gleichwohl noch im Dualismus verblieben. Er habe die Idee des Absoluten in die Subjektivität verlegt und sie nur als eine «bloß im Handeln und für das Handeln stattfindende Realität anerkannt»; deshalb müsse man diesen Idealismus «als die vollkommen ausgesprochene, zum Bewußtseyn ihrer selbst gekommene Philosophie der neuen Welt betrachten» (SW 5, 266–275) – und ihn zu Gunsten einer höheren Einheit überwinden, wäre hinzuzufügen.

c) Systematik der positiven Wissenschaften

Im zweiten Teil, in den Vorlesungen VII–XIV, entwirft Schelling von der identitätsphilosophischen Grundlage aus eine Systematik der «positiven Wissenschaften» – und dies bedeutet für ihn: der Wissenschaften, die «durch oder in Bezug auf den Staat Objektivität erlangen». Hierbei geht er von einem Fundamentalsatz aus, der die Notwendigkeit der inneren Verbindung der Wissenschaften untereinander und mit dem Absoluten bekräftigt: «In der obersten Wissenschaft ist alles eins und ursprünglich verknüpft, Natur und Gott, Wissenschaft und Kunst, Religion und Poesie». Aus ihm lassen sich aber keine konkreten Folgen für die Wissenschaftssystematik ableiten, um die es hier zu tun ist. Dafür bedarf es eines erneuten Rückgriffs auf den Begriff der Philosophie: «Die Philosophie ist unmittelbare Darstellung und Wissenschaft des Urwissens selbst». Insofern kommt ihr für eine identitätsphilosophisch inspirierte Wissenschaftssystematik eine herausgehobene Bedeutung zu. Gleichwohl schränkt Schelling diese Bedeutung ein: Die Philosophie sei diese Wissenschaft des Urwissens «nur *ideal*». Sie könne nicht in *einem* Akt des Wissens das absolute Ganze real begreifen, bedürfe somit der Vervollständigung durch das reale Wissen – und die «*reale* Darstellung des Urwissens ist *alles andere* Wissen». Es könne aber nie im Individuum real eins werden, sondern nur in der Gattung, im unendlichen Fortschritt, und für eine intellektuelle Anschauung, die diesen Fortschritt als Gegenwart erblickt. Das *wirkliche* Wissen sei also «successive Offenbarung des Urwissens»; es falle in die Geschichte, alle Geschichte aber gehe «auf die Realisirung eines äußeren Organismus als Ausdrucks von Ideen», und so dränge auch die Wissenschaft auf objektive Erscheinung und äußere Existenz, wobei diese – *als* äußere Erscheinung – «der Abdruck des innern Organismus des Urwissens» und somit der Philosophie sein müsse.

Diesen «innern Typus der Philosophie» charakterisiert Schelling durch drei Punkte: durch den «absoluten Indifferenzpunkt» des Idealen und Realen, des Subjektiven und Objektiven, «in welchem reale und ideale Welt

als eins erblickt werden», sowie durch die beiden relativ oder ideell entgegengesetzten Punkte des Realen und des Idealen oder durch das «Centrum der realen Welt» und das «Centrum der idealen Welt». Hierdurch sieht er die Grundstruktur der Wissenschaften vorgezeichnet: Den Indifferenzpunkt stelle die Theologie dar, als die «unmittelbare Wissenschaft des absoluten und göttlichen Wesens»; die reelle Seite die Naturwissenschaft und die Medizin und die ideelle Seite die Wissenschaft der Geschichte und die Jurisprudenz. Damit sieht er zugleich die Ordnung der Fakultäten festgelegt – und er sieht sie anders als Kant, der in seinem «Streit der Facultäten, diese Frage nach sehr einseitigen Gesichtspunkten betrachtet zu haben scheint». Die Theologie nämlich müsse «die erste und oberste» sein, da in ihr «das Innerste der Philosophie objektivirt» sei, und da das Ideale die höhere Potenz des Realen sei, gehe die juridische der medizinischen voran. Diese Einteilung läßt auch deutlich werden, daß die zuvor entworfene Wissenschaftssystematik, in der Jurisprudenz und Medizin eher als Anhängsel zu Geschichts- und Naturwissenschaften erscheinen, sich noch nicht in der Fakultätsstruktur abbildet: Von einer geschichtswissenschaftlichen Fakultät ist ebensowenig die Rede wie von einer naturwissenschaftlichen – und für letzteres gibt Schelling auch noch einen Grund an: Die Naturwissenschaft habe «doch nicht jene äußere Existenz wie z. B. die Rechtsgelehrsamkeit». Das überraschende Spezifikum dieser Schellingschen ‹Harmonie der Fakultäten› ist damit aber noch nicht genannt: Eine philosophische Fakultät könne es nicht geben, da «das, was alles ist, eben deßwegen nichts insbesondere seyn kann». Die Philosophie gehe somit ganz in den anderen Wissenschaften auf; in ihnen werde sie objektiv, «aber sie wird durch keine einzelne derselben in ihrer Totalität objektiv.» Und auch hierfür gibt Schelling eine Begründung: «Die wahre Objektivität der Philosophie in ihrer Totalität ist nur die Kunst» (SW 5, 276–285).

d) Wissenschaft im Indifferenzpunkt

Aber nicht allein die Kunst – auch die Theologie, als die im Indifferenzpunkt stehende Wissenschaft, hat ein besonderes Verhältnis zur Philosophie. Schelling nennt sie sogar das «wahre Centrum des Objektivwerdens der Philosophie» – doch fügt er einen Nachsatz an, der sich als ihre Unterscheidung von der Kunst lesen läßt: «vorzugsweise in speculativen Ideen». Theologie ist also nicht, wie die Kunst, die «Objektivität der Philosophie in ihrer Totalität». Als das wahre Centrum des Objektivwerdens der Philosophie aber sei die Theologie «die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens». In scharfem Kontrast zur Hochschätzung der Theologie und ihres «historischen» Gehaltes, die hierin zum Ausdruck kommt, steht jedoch das Urteil, das Schelling insbesondere zu Beginn der neunten Vorlesung fällt: Die Erkenntnisart

und der ganze Standpunkt dieser Wissenschaft sei «als verloren und vergessen» einzuschätzen. Die Theologie verstehe sich nun als empirische Wissenschaft, und auf diesem Boden hätten ihre Lehren «durchaus allen Sinn und Bedeutung» verloren. Er polemisiert hier gegen die – damals ja erst einsetzende – Historisierung der Theologie, gegen ihre profanierende Verwandlung «in Philologie und Auslegungskunst», ihre «Sylbenstecherei und Worterklärung». Zu diesem scharfen Urteil mag seine Bekanntschaft mit Heinrich Eberhard Gottlob Paulus beigetragen haben, dem profilierten rationalistischen Theologen und Jenaer (wie später Würzburger) Kollegen, von dem Schelling sagen wird, er sei «ein von Gott verlassener Mensch, der den äußersten Ingrimm gegen die jetzige Philosophie hat» und dessen «Geistesdürftigkeit» sich auf das «Hinwegerklären von Wundern in der Bibel concentrirt».[89] Dennoch hat Schelling hier fraglos die charakteristische Umformung der Theologie durch den Historismus teils gesehen, teils vorausgesehen: daß eine historische Interpretation der Religion allen «spekulativen» Inhalt zum Verschwinden bringt. In dieser Situation optiert er für eine strikte Trennung der historischen Untersuchung und des – in seinem Sinne – «Studiums dieser Wissenschaft an und für sich» – also für eine Lösung, wie sie später David Friedrich Strauß in seinem «Leben Jesu»[90] und nochmals später die protestantische ‹liberale Theologie› favorisieren (SW 5, 296–305).

Dies aber ist nur die eine Seite des «Historischen». Dieser Begriff ist hier von einer fundamentalen Ambivalenz geprägt: Als «historisch» bezeichnet Schelling sowohl das, was das moderne Verderben der Theologie veranlaßt, als auch das, worin ihr höchstes Verdienst liegt. «Höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens» ist die Theologie also gerade nicht dadurch, daß sie sich die historische Methode zu eigen macht und sie auch weiter ausbildet; hierin liegt in seinen Augen vielmehr ihr moderner ‹Sündenfall›, der ‹Abfall› von dem, was er als ihr Wesen beschreibt. Einen affirmativen Geschichtsbezug der Theologie sieht Schelling hingegen darin, daß der Ursprung der Religion «allein aus dem Unterricht höherer Naturen begreiflich ist, alle Religion also in ihrem ersten Daseyn schon Ueberlieferung war», vor allem aber darin, «daß in dem Christenthum das Universum als *Geschichte* […] angeschaut wird». Diese Wendung richtet sich implizit gegen Schleiermacher, der in seinen «Reden» «Über die Religion» die Religion – und zwar Religion überhaupt, nicht allein die christliche – als «Anschauung des Universums» bestimmt – aber eben nicht als ‹Anschauung des Universums *als Geschichte*›.[91] Die Bedeutung dieses Zusatzes erläutert Schelling

89 Schelling an Carl August Eschenmayer, 22. Dezember 1804. Plitt 2, 45.
90 David Friedrich Strauß: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. 2 Bde. Tübingen 1835–36.
91 [Schleiermacher:] Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799. KGA I/2: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799. Ed. Günter Meckenstock. Berlin/New York 1984, 206–247: Zweite Rede, bes. 213,

durch Kontrastierung des Christentums mit der griechischen Götterwelt: Diese sei eine «geschlossene Welt von Symbolen der Ideen, welche real nur als Götter angeschaut werden können». Das Unendliche werde hier nur im Endlichen angeschaut «und auf diese Weise selbst der Endlichkeit untergeordnet». Die christliche Religion hingegen gehe «auf das Unendliche unmittelbar an sich selbst»; das Endliche werde von ihr nicht als «Symbol», «sondern nur als Allegorie» des Unendlichen gedacht. Deshalb zerfalle das Unendliche in ihr auch nicht in eine Vielzahl zugleich vorhandener Göttergestalten, sondern das Unendliche bleibe eines, und die Gestalten, in denen es sich zeige, seien «nicht bleibend, sondern erscheinend, nicht ewige Naturwesen, sondern historische Gestalten, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbaret, und deren flüchtige Erscheinung allein durch den Glauben festgehalten werden kann, niemals aber in eine absolute Gegenwart verwandelt wird». Die Konkretion der Absolutheit kann nicht aus der – bleibenden – Natur, sondern «nur von dem, was in die Zeit fällt, demnach der *Geschichte* hergenommen seyn, und darum ist das Christenthum seinem innersten Geist nach und im höchsten Sinne historisch». Das Göttliche offenbare sich hier nicht mehr in der Natur, sondern nur noch in der Geschichte; in ihr «legt das Göttliche die Hülle ab, sie ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches». Deshalb habe das Christentum auch ein anderes Verhältnis zur Natur: Anders als den Griechen sei der neueren Welt die Natur «verschlossen» geblieben, «weil diese sie nicht an sich selbst, sondern als Gleichniß der unsichtbaren und geistigen Welt begriff». Mit dieser Ansicht stellt Schelling sich in eine Tradition, die er gleich darauf noch ausdrücklich nennt: «Die höchste Religiosität, die sich in dem christlichen Mysticismus ausdrückte, hielt das Geheimniß der Natur und das der Menschwerdung

---

227, 241. – Schellings Stellung zu Schleiermacher ist in diesen Jahren ambivalent. August Wilhelm Schlegel gegenüber bekennt Schelling sich am 3. Juli 1801 (Plitt 1, 345) als «sehr eifriger Leser und Verehrer der Reden über die Religion». Dies jedoch wandelt sich wenig später. In Vorlesung VII bezieht Schelling sich auf eine neue Form der Entgegensetzung von Religion als reiner Anschauung des Unendlichen und der Philosophie, die aus dieser Identität hinausgehe. Deshalb stimmt er zwar ein Loblied auf Schleiermacher an: «Preis denen, die das Wesen der Religion neu verkündet, mit Leben und Energie dargestellt und ihre Unabhängigkeit von Moral und Philosophie behauptet haben!» Dieses Lob aber ist vergiftet – es dient Schelling lediglich dazu, nun im Gegenzug die Eigenständigkeit der Philosophie gegenüber der Religion zu unterstreichen. Dann aber verbleiben auf Schleiermachers Seite nur die Subjektivierung, die «subjektive Genialität» sowie «die Sehnsucht nach Poesie und Philosophie» – ähnlich wie in Hegels Kritik an Schleiermacher in «Glauben und Wissen»; cf. Kap. II, 2e. Und Schelling konstatiert, SW 5, 278: «Es ist nicht zu verwundern, daß in einem Zeitalter, wo ein bestimmter Dilettantismus sich fast über alle Gegenstände verbreitet hat, auch das Heiligste ihm nicht entgehen konnte, und diese Art des Nichtkönnens oder Nichtwollens sich in die Religion zurückzieht, um den höheren Anforderungen zu entgehen.»

Gottes für eins und dasselbe.» Die veränderte Stellung der «neueren Zeit» zur Natur bekräftigt Schelling nochmals unter Rückgriff auf seine Unterscheidung dreier Geschichtsperioden im «System des transscendentalen Idealismus»: «Die neue Welt beginnt mit einem allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menschen von der Natur.» Die Versöhnung aber, die solchem Abbrechen folgen muß, erwartet Schelling nun nicht mehr – wie noch im Jahr zuvor – durch die Rückverwandlung des christlich-modernen Nacheinander der Geschichte in das antike Zumal der Natur, durch die Verabschiedung der christlichen Moderne zu Gunsten der «Wiederherstellung der verlornen Identität durch die Speculation» und die hierdurch ermöglichte Rückkehr «zu der Heiterkeit und Reinheit der griechischen Naturanschauung».[92] Jetzt hingegen verlegt er sie in ein drittes Stadium, das – nach der bewußtlosen Identität und der Entzweiung – die frühere Einheit auf höherer Stufe wiederherstellt: in die christliche «Periode der Vorsehung». Hierin sieht er nun «die große historische Richtung des Christenthums» ausgesprochen und den «Grund, warum die Wissenschaft der Religion in ihm von der Geschichte unzertrennlich, ja mit ihr völlig eins seyn muß»: «Jene Synthese mit der Geschichte, ohne welche Theologie selbst nicht gedacht werden kann, fordert aber hinwiederum zu ihrer Bedingung die höhere christliche Ansicht der Geschichte.»

Damit allerdings enthüllt Schelling seine «Historische Construktion des Christenthums» selber als mythische Konstruktion, als Revitalisierung des alten Schemas von reinem Ursprung sowie Verlust und Wiederherstellung des Ursprungs, restitutio in integrum. Die «höhere christliche Ansicht der Geschichte», die er als Bedingung für die Vermittlung des Gegensatzes von Historie und Philosophie nennt, hebt vielmehr alle Geschichte auf, indem sie zum einen den Geschichtsverlauf in das triviale Schema der mythologischen Anaklisis preßt und zum anderen Begebenheiten wie die Völkerwanderung oder die Kreuzzüge allenfalls insofern aus «empirischen Ursachen» zu erklären bereit ist, als diese als «Werkzeuge der ewigen Ordnung der Dinge» und in einer «ewigen Nothwendigkeit gegründet» verstanden werden. Dennoch sieht Schelling in dieser «höheren Ansicht der Geschichte selbst als eines Ausflusses der ewigen Nothwendigkeit» eine notwendige Bedingung, das Christentum «historisch als eine göttliche und absolute Erscheinung zu begreifen» – und hierin sieht er die Aufgabe «einer wahrhaft historischen Wissenschaft der Religion, oder der Theologie» (SW 5, 286–295).

92 So Schelling in seiner Abhandlung «Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt» (Herbst 1802), die insgesamt eine materiale Vorlage zur «Historischen Construktion des Christenthums» bildet. Cf. GW 4, 265–276, bes. 275; zur Interpretation siehe Jaeschke: Die Vernunft in der Religion, 157–170.

e) Die realen Wissenschaften

Das Verhältnis der drei primären Bereiche der Wissenschaften zu einander versteht Schelling analog zur Erscheinung des Absoluten in der «Doppelgestalt der Natur und Geschichte»: Wie das Absolute sich in diese Doppelgestalt auseinanderlegt, so «zerlegt die Theologie als Indifferenzpunkt der realen Wissenschaften» sich nach der ideellen Seite hin in die Historie und nach der reellen in die Naturwissenschaften. Dem Wesen nach sei in beiden dasselbe, doch drücke die Geschichte «im Idealen» aus, was die Natur «im Realen», und deshalb sei die Geschichte «die höhere Potenz» (SW 5, 306). Doch gilt ebensosehr: Da es die Aufgabe der Philosophie ist, «die Geburt aller Dinge aus Gott oder dem Absoluten zu begreifen, [...] ist Philosophie der Natur die erste und nothwendige Seite der Philosophie überhaupt». Den Ursprung der Natur sieht Schelling «in dem ewigen Gesetze der Absolutheit, sich selbst Objekt zu seyn». In dieser Selbstobjektivierung entstehe jedoch nicht schon die Natur im Sinne der Gesamtheit einzelner Dinge, sondern es entstünden zunächst «besondere Formen», die «doch zugleich Universa» seien: die Ideen. Und da auch jener Akt der Objektivierung im göttlichen Erkennen einbegriffen sei, sei die Philosophie «absoluter Idealismus». Die Ideen seien «die einzigen Mittler, [...] wodurch die besonderen Dinge in Gott sein können». Die Ideen wirkten «auf eine ewige Weise in der Natur», und zwar so, daß die endlichen, besonderen Dinge ihre Abbilder seien.

Die Natur werde durch zwei einander entgegengesetzte Erkenntnisarten erschlossen: Die philosophische betrachte die Natur «als die reale Seite des Absoluten», die empirische betrachte sie hingegen «als getrennt vom Idealen und in ihrer Relativität» – und deshalb stellt Schelling die damals naheliegende, heute aber fremd gewordene Frage, «ob die empirische Betrachtungsart überhaupt und in irgend einem Sinn zu einer *Wissenschaft* der Natur führen könne.» Der Empirismus nehme das Sein ganz losgelöst von seinem Rückbezug auf das Absolute; für ihn sei es nur ein «rein Endliches mit gänzlicher Negation des Unendlichen». Anders aber als in der antiken Atomistik etwa Epikurs, die immerhin ein einheitliches Weltbild gewesen sei, stehe in der neuen Welt einem solchen vom Absoluten gelösten Begriff der Materie der Begriff des Geistes unaufhebbar gegenüber, und somit sei die Grundfigur dieses «Denksystems», dessen Ursprung sich von Descartes herleite, die Entzweiung. Zudem betrachte es die Natur «als ein verschlossenes Buch, als ein Geheimniß», dessen Einzelheiten nur durch Zufall oder Glück zu erforschen seien – und daraus zieht Schelling die Konsequenz, «daß eine wahre Wissenschaft der Natur auf diesem Wege unmöglich und unerreichbar sey». Durch die «rein-endliche Auffassung» werde «alle organische Ansicht» aufgehoben und durch den «Mechanismus» ersetzt; doch dieser könne die Lebendigkeit der Natur nicht begreifen; die «sogenannte mathematische

Naturlehre» – also die am Paradigma von Newtons «Philosophiae naturalis principia mathematica» orientierte Naturlehre – sei «bis jetzt leerer Formalismus, in welchem von einer wahren Wissenschaft der Natur nichts anzutreffen ist». Hier scheinen zwei Konzeptionen von «Naturwissenschaft» unversöhnlich und unvermittelbar auf einander zu treffen – und doch sieht Schellling trotz des generellen Verdikts, das er über die «mathematische Naturlehre» ausspricht, einen Berührungspunkt: Auch die ‹philosophische Naturwissenschaft› habe notwendig eine exoterische Seite – «in dem Experiment und seinem nothwendigen Correlat, der Theorie». In der Verlängerung dieses Arguments sieht Schelling sogar eine Möglichkeit der ‹Koexistenz› beider – freilich unter dem Primat der ‹philosophischen Naturwissenschaft›: «Die absolute, in Ideen gegründete Wissenschaft der Natur ist demnach das Erste und die Bedingung, unter welcher zuerst die empirische Naturlehre an die Stelle ihres blinden Umherschweifens ein methodisches, auf ein bestimmtes Ziel gerichtetes Verfahren setzen kann.»[93]

Der Natur gegenüber bezeichnet Schelling die Geschichte als die «höhere Potenz», da sie im «Idealen» ausdrücke, was jene im Realen sei. Doch trotz dieser Überordnung bleiben seine Ausführungen «Ueber das Studium der Historie und der Jurisprudenz» vergleichsweise knapp und auch sehr allgemein. Dies gilt für die von ihm als zweite genannte, jedoch traditionell im Kanon der Wissenschaften verankerte Disziplin, die Jurisprudenz, in noch höherem Maße als für die Historie. Alles, was in der Rechtswissenschaft seiner Natur nach bloß endlich sei, gehöre nicht in die Wissenschaft – und dies ist für ihn bei weitem das meiste, nämlich der gesamte traditionelle Inhalt dieser Wissenschaft: «alle Formen der Gesetze, die sich allein auf den äußeren Mechanismus des Staates beziehen» – doch in ihnen sehe man «den Geist eines öffentlichen Zustandes nur noch wie in Trümmern wohnen». Einer universell-historischen Ansicht sei in dieser Wissenschaft allein die Form des öffentlichen Lebens der neuen Welt im Kontrast mit der alten fähig – und zwar in seinen beiden Erscheinungsformen, dem Staat und seinem Komplement, der Kirche. Anders als im antiken Staat existiere im modernen die Vielheit nur noch im Gegensatz mit der Einheit, und: «Die Einheit mußte das Herrschende werden, aber nicht in der absoluten sondern abstrakten Gestalt, in der Monarchie, deren Begriff mit dem der Kirche wesentlich verflochten ist»; die Vielheit hingegen sei in der neuen Zeit ganz in die Einzelheit zerfallen und habe aufgehört, «Werkzeug des Allgemeinen zu seyn». Im «vollkommenen Staat» der Antike hingegen sei sie «zu einer abgeschlossenen Welt (im Sklavenstand) organisirt» gewesen, während «die Freien in dem reinen

93 SW 5, 317–326. – Die in den Vorlesungen XII und XIII folgenden Ausführungen «Ueber das Studium der Physik und Chemie» bzw. «Ueber das Studium der Medicin und der organischen Naturlehre überhaupt» (SW 5, 327–343) gehen von dieser allgemeinen Grundlage aus mehr ins Detail.

Aether eines idealen und dem der Ideen gleichen Lebens sich bewegten.» Und so klingt aus den beiden anschließenden Sätzen ein wehmütiges Bedauern: «Die neue Welt ist in allen Beziehungen die Welt der Mischung, wie die alte die der reinen Sonderung und Beschränkung. Die sogenannte bürgerliche Freiheit hat nur die trübste Vermengung der Sklaverei mit der Freiheit, aber kein absolutes und eben dadurch wieder freies Bestehen der einen oder andern hervorgebracht.» Für die «ächte und aus Ideen geführte Construktion des Staats» sei «bis jetzt die Republik des Plato die einzige Auflösung» – ein göttliches Werk, das trotz der Bedingungen der Querelle des Anciens et des Modernes «immer das Urbild und Muster bleiben» müsse. Demgegenüber entwirft Schelling ein abschreckendes (Zerr-)Bild des Naturrechts der frühen Neuzeit; erst Fichte habe in seinem Naturrecht[94] den Staat wieder «als reale Organisation» konstruiert.

Im Blick auf die Geschichte geht Schelling aus von der Frage, «ob Historie Wissenschaft seyn könne» – und er beantwortet sie im Geiste des 18. Jahrhunderts, für das die moderne Wortbildung «Geschichtswissenschaft» – wenn es sie denn gekannt hätte – ein Oxymoron gewesen wäre: Wenn Historie als solche der Wissenschaft entgegengesetzt sei, «so ist klar, daß sie nicht selbst Wissenschaft seyn könne». Der höchste Standpunkt, auf dem Geschichte gedacht werden könne, sei der religiöse, also der oben im Rahmen der «Historischen Construktion des Christenthums» erörterte, der «die ganze Geschichte als Werk der Vorsehung» begreift – doch eben deshalb könne er in der «Historie als solcher» nicht geltend gemacht werden. Für die Historie bleibt somit nur der empirische Standpunkt übrig, und auf ihm sei zwischen der reinen Aufnahme des Geschehenen und «der Verbindung des empirischen Stoffs nach einer Verstandes-Identität» zur «pragmatischen Geschichte» zu unterscheiden. Von ihr wie auch von der aufklärerischen «Universalgeschichte» weiß Schelling wenig Empfehlendes zu sagen: Man solle ihre «prätensionvollen Charakterschilderungen» meiden und sich besser an die «großen Muster der Alten» halten.

Unter diesen Bedingungen ist es allerdings nicht recht einzusehen, weshalb er der Historie gleichwohl einen Platz im neugeordneten Wissenschaftskosmos zubilligt. Daran ändert auch die hohe Wertschätzung nichts, die er der Geschichte entgegenbringt: Es sei «selbst unter dem Heiligsten nichts, das heiliger wäre als die Geschichte, dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes; nichts das weniger die Berührung unreiner Hände ertrüge». Für die angemessene Präsentation dieses «ewigen Gedichts» sieht er denn auch nicht die empirische Historie zuständig, aber auch nicht die Philosophie, sondern: die Kunst. Sie lasse das Wirkliche ganz bestehen und stelle es in einer Vollendung und Einheit als Ausdruck von Ideen dar. Die engste Verbindung zwischen Historie und Kunst

94 Cf. 1. Teil, Kap. VI, 2.

sieht Schelling im Epos; dieses erkenne die Identität der Freiheit und Notwendigkeit nicht aus dem Gesichtspunkt der Philosophie und Religion, sondern der Wirklichkeit, und von diesem aus sei sie «nur als unbegriffene und ganz objektive Identität erkennbar, als Schicksal.» Und Schelling resumiert: «der dritte und absolute Standpunkt der Historie ist demnach der der historischen Kunst.» (SW 5, 306–316)

f) Kunst als Objektivität der Philosophie

Schon damit, wie auch durch ihre Abhandlung in der letzten, abschließenden Vorlesung, ist der «Kunst» eine herausragende Stellung unter den Gegenständen des «academischen Studiums» zugewiesen – allerdings eine Stellung, der die akademische Wirklichkeit zumindest zunächst nicht gerecht wird, und dies aus zwar äußerlichen, aber einsehbaren Gründen: «Wissenschaft der Kunst», «historische Construktion» der Kunst bedürfe der «unmittelbaren Anschauung der vorhandenen Denkmäler». Für die bildende Kunst sei diese Anschauung auf den Universitäten jedoch nicht vorhanden; aber auch auf dem Gebiet, wo sie möglich sei – bei den Werken der Dichtkunst –, werde sie auf den Universitäten nicht gepflegt: Nichts werde seltener gelehrt als Philologie – was allerdings deshalb verständlich sei, weil diese selber eine Kunst sei. Universitäten seien aber auch keine Kunstschulen, sie hätten nicht die Aufgabe, die praktisch-technische Seite der Kunst zu lehren. So bleibe nur die «ganz speculative» Seite übrig, die intellektuelle Anschauung der Kunst – aber deren Möglichkeit sei Gegenstand des Zweifels von Seiten der Kunst wie der Philosophie.

Schelling vertieft zunächst diese Zweifel: Mit der «schlaffen Sinnlichkeit» einer Kunst, der es nur um «die Hervorbringung des schönen Scheins» gehe und die als «Sinnenreiz» oder zur Entspannung gesucht werde, habe die Philosophie nichts zu tun – sehr wohl aber mit «einer heiligeren Kunst», mit der Kunst als «Werkzeug der Götter» und als einer «nothwendigen, aus dem Absoluten unmittelbar ausfließenden Erscheinung». Hiergegen macht er sich zwar zunächst einen Einwand: Habe nicht der König der Philosophen, der göttliche Plato, die nachahmende Kunst aus seinem Staat verbannt? Doch er weist diesen Einspruch zurück: Die «höhere Philosophie» und insbesondere Plato hätten im «entschiedenen Gegensatz» zur griechischen Bildung gestanden – wie ja überhaupt die Philosophie eine exotische, dem Orient verwandte Pflanze auf griechischem Boden gewesen sei. Platos Kritik der Kunst sei nur eine «Polemik gegen den poetischen Realismus» gewesen, die keinesfalls gegen die «christliche Poesie» gerichtet werden könne: «Die christliche Religion und mit ihr der aufs Intellektuelle gerichtete Sinn […] hat sich eine eigne Poesie und Kunst geschaffen» – und hiermit seien die «vollkommene Befriedigung» und «die Bedingungen der vollständigen und ganz objektiven An-

sicht der Kunst, auch der antiken, gegeben.» Und deshalb falle die Aufgabe der «Construktion» der Kunst insbesondere dem «christlichen Philosophen» zu.

Trotzdem läßt Schelling einen «gewissen Enthusiasmus» noch weitere Bedenken dagegen vortragen, daß der Philosoph – und nicht der gottbegeisterte Künstler allein – dem göttlichen Prinzip gerecht werden könne. Aber auch diese Einwände weist er zurück: Es sei das allwaltende «Gesetz des Universums», daß «die Form der allgemeinen Entgegenstellung des Idealen und Realen» sich bis auf die höchsten Verhältnisse beziehe – auf das Verhältnis von Philosophie und Kunst. Obgleich die letztere eine «vollkommene Ineinsbildung des Realen und Idealen» sei, sei ihr Verhältnis zur Philosophie ein Verhältnis des Realen zum Idealen. Kunst und Philosophie «begegnen sich also auf dem letzten Gipfel und sind sich, eben kraft der gemeinschaftlichen Absolutheit, Vorbild und Gegenbild». Da aber der Philosoph auf der Seite des Idealen stehe, vermöge er das «Wesen der Kunst so gar klarer als der Künstler selbst zu sehen». Die Kunst sei Gegenstand der Philosophie und die Philosophie der Kunst ein notwendiges Ziel der Philosophie, denn anders als durch Philosophie könne «von der Kunst nichts auf absolute Art gewußt werden.» Von der technischen Seite der Kunst hingegen habe die Philosophie zwar «nur die allgemeinen Gesetze der Erscheinung», und diese in der Form von Ideen aufzuzeigen, nicht hingegen die «Regeln der Ausführung und Kunstausübung». Sie habe jedoch die «absolute Schönheit» und die «Wahrheit der Ideen» zu erkennen und in ihrer «historischen Construktion» die Geschichte der Kunst in ihrer Gesamtheit, also die traditionelle Zweiteilung in die Kunst der Alten und der Modernen übergreifend, zu erfassen. Eine derartige «Construktion der Kunst» sei aber noch nicht vorhanden – und es ist Schelling selber, der im Gegenzug gegen die Verquickung des Schönen mit dem Nützlichen und gegen die «kunstleeren Kunstlehren» der Kantianer dieses Ziel verwirklichen wird: in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Kunst.

3. Vorlesungen über die Philosophie der Kunst

a) Präliminarien

In diesen Vorlesungen – den einzigen, die aus seinen Jenaer Jahren bekannt sind – greift Schelling das Thema auf, das bereits in seinem «System des transscendentalen Idealismus» den höchsten, integrierenden Punkt seiner Philosophie bildet: Schon dort beschließt er sie mit ‹Haupt- und Folgesätzen› zur «Philosophie der Kunst nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus». Die Kunst gilt ihm als «Objectivität der intellectuellen Anschau-

ung», und das Kunstwerk reflektiere das «absolut Identische», das eben das Prinzip ist, von dem die Philosophie insgesamt ausgehen müsse.[95] Gleichwohl bilden Schellings Vorlesungen ein Novum: Schon die Rede von einer ‹Philosophie der Kunst› ist damals keineswegs im philosophischen Sprachgebrauch eingebürgert, und noch weniger üblich sind akademische «Vorlesungen über die Philosophie der Kunst»: Eine ‹Philosophie der Kunst› hat keinen Ort im Kanon der vorkritischen Schulphilosophie. Ihre Konzeption setzt zum einen die Ausscheidung der ‹mechanischen Künste› aus dem Begriff der Kunst voraus, dessen Verengung auf die «schöne Kunst» sich seit Mitte des 18. Jahrhunderts vollzieht[96] und auch noch die gegenwärtige Rede von den ‹nicht mehr schönen Künsten› prägt. Zum anderen setzt die Begriffsbildung «Philosophie der Kunst» voraus, daß die (schöne) ‹Kunst› ein Gegenstand nicht allein des Räsonnements selbsternannter ‹Kunstrichter› ist, sondern ein möglicher Gegenstand der Philosophie. Das Schelling in hohem Maße eigene Pathos der Abgrenzung und Überhebung ist wohl – wenn irgendwo – am ehesten hier berechtigt: seine Zurückweisung der Forderungen nach Nachahmung der Natur oder anerkannter Werke ebenso wie seine Verwerfung der «bekannten Theorien der schönen Künste […], deren Principien die psychologischen Grundsätze der Engländer und Franzosen waren»; wiederum andere Ästhetiken seien «gewissermaßen Recepte oder Kochbücher, wo das Recept zur Tragödie so lautet: Viel Schrecken, doch nicht allzuviel; so viel Mitleid als möglich und Thränen ohne Zahl». Seine eigene Zeit charakterisiert Schelling als «Zeitalter des literarischen Bauernkriegs» gegen alles Hohe und Große: In ihm komme der Philosophie eine entscheidende Aufgabe nicht allein für die Erkenntnis zu, sondern auch für die Kunstproduktion und -rezeption: Denn allein die Philosophie könne «die für die Produktion großentheils versiegten Urquellen der Kunst für die Reflexion wieder öffnen», und die angestrebte streng wissenschaftliche Ansicht diene auch der intellektuellen Anschauung der Kunstwerke. Von den einschlägigen Bestrebungen der Kantianer hingegen sei ohnehin nichts anderes als «äußerste Geschmacklosigkeit» zu erwarten gewesen. Allerdings räumt Schelling ein, daß auch nach Kant «einige vorzügliche Köpfe treffliche Anregungen zur Idee einer wahren philosophischen Wissenschaft der Kunst und einzelne Beiträge zu einer solchen geliefert» haben (womit er auf Karl Philipp Moritz und die Brüder Schlegel anspielen dürfte) – doch dies ändert nichts an seiner unerbittlichen Diagnose: «Noch existirt überall keine wissenschaftliche und philosophische Kunstlehre» – im Sinne eines auf Prinzipien gegründeten «wissenschaftlichen Ganzen» (SW 5, 361 sq.).

95 AA I/9, 325; cf. 1. Teil, Kap. VIII, 2h.
96 Gunter Scholtz: Der Weg zum Kunstsystem des Deutschen Idealismus. In: Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795–1805). PLS 1, 12–29.

Die engsten Berührungspunkte sieht Schelling zu August Wilhelm Schlegel; ihm schreibt er in dem ausführlichen und die Konzeption seiner «Philosophie der Kunst» erhellenden Brief vom 3. September 1802, er sei entschlossen, «im kommenden Winter Ästhetik zu lesen», und er grenzt sein Unternehmen implizit gegen Schlegels Konzeption ab: Er werde darauf verzichten, «eine *Theorie* der Kunst aufzustellen», welche, als empirisch, der spekulativen Philosophie untergeordnet sein müsse; seine «Philosophie der Kunst» werde «mehr eine allgemeine, nur in dem höchsten Reflex der Kunst schwebende – Philosophie des Universums, als eine Theorie der Kunst, sofern sie ein *Besonderes* ist, sein». Nach dieser Abgrenzung aber bittet er Schlegel um eine Abschrift von dessen Manuskript, das ihm gewiß «vortreffliche Dienste leisten» werde.[97] In welchem Umfang Schelling davon Gebrauch gemacht hat, läßt sich nicht mehr feststellen, da der Herausgeber seiner Vorlesungen, wie er schreibt, diejenigen ins Detail gehenden Partien, in denen Schelling sich stark auf Schlegel und Moritz stützt, aus der Edition ausgeschlossen hat (SW 5, 637).

Und noch etwas anderes ist aus der Edition nicht ersichtlich: Schelling hat seine Vorlesungen erstmals in Jena im Winter 1802/03 vorgetragen und sie 1804/05 in Würzburg wiederholt. Eine Zuordnung einzelner Partien zu diesen beiden Kollegien hat der Herausgeber nicht vorgenommen, und auch der – zwischen knappen, eng gedrängten Paragraphenfolgen und ausführlichen Darstellungen stark schwankende – Stand der Ausarbeitung bildet kein sicheres Indiz für eine Zuordnung. Allein ein Vergleich der Edition mit der zwar knapperen, über weite Strecken hinweg aber parallel verlaufenden, allerdings nur bis zur Malerei geführten Nachschrift des Jenaer Kollegs durch Henry Crabb Robinson (PLS I/1, 301–327) bietet Anhaltspunkte für eine entwicklungsgeschichtliche Differenzierung.

97 Etwa einen Monat später erhält Schelling Schlegels Manuskript. Es bereitet ihm «ein unnennbares Vergnügen»; er liest es «mit der Feder in der Hand» und läßt es teilweise abschreiben. Am 1. November 1802 sendet er es wieder zurück; cf. AA III/2, 467 sq., 483, 506. – Schellings Erwähnung von Schlegels «hoher Ansicht» über Architektur (ibid.) läßt erkennen, daß es sich bei Schlegels Manuskript nicht um dessen Vorlesungen über die philosophische Kunstlehre (Jena 1798/99) handelt, sondern um den ersten Teil der Berliner Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst (1801/02); cf. August Wilhelm Schlegel: Kritische Ausgabe der Vorlesungen. Bd. 1. Vorlesungen über Ästhetik I (1798–1803). Mit einem Kommentar und Nachwort ed. Ernst Behler. Paderborn u. a. 1989, 179–472.

b) Möglichkeit einer Philosophie der Kunst

In Analogie zu Kants «Kritik der reinen Vernunft» stellt Schelling seine Vorlesungen unter die Leitfrage: *«Wie ist Philosophie der Kunst möglich?»* Die Antwort gibt für ihn die Anlage seiner Identitätsphilosophie: Philosophie ist Erkenntnis des Absoluten, und Philosophie der Kunst ist nicht eine ‹besondere› Wissenschaft – als solche wäre sie nur «Theorie der Kunst» –, sondern sie ist Darstellung und Erkenntnis des Absoluten im Medium der Kunst oder, spezifischer, sie ist *«Wissenschaft des All in der Form oder Potenz der Kunst.»* Dies setzt jedoch voraus, daß ‹Kunst› kein bloßer Inbegriff empirischer Gegenstände (‹Kunstwerke›) sei. Sie wird erst dadurch zu einem möglichen Gegenstand der Philosophie, daß sie fähig ist, «als Besonderes das Unendliche in sich aufzunehmen»: «um Objekt der Philosophie zu seyn, muß [sie] also das Unendliche in sich als Besonderem entweder wirklich darstellen oder es wenigstens darstellen können.» Daß sie dies kann, erweist sich aber erst in ihrer Durchführung. Die Philosophie der Kunst muß somit im Zuge ihrer Ausgestaltung allererst die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit dadurch freilegen und sichern, daß sie erweist, daß die Kunst ein solches Verhältnis zum Absoluten habe (SW 5, 367–369).

Um der ungeteilten Einheit der Philosophie willen verwirft Schelling die Rede von «philosophischen Wissenschaften», deren sich später insbesondere Hegel bedienen wird, jedoch ohne daß hierin ein mehr als nur verbaler Gegensatz beider läge. Auch Hegel bestreitet ja nicht die Einheit, und Schelling schließt die Differenzierung keineswegs aus: «was man verschiedene philosophische Wissenschaften nennt, ist entweder etwas ganz Schiefes, oder es sind nur Darstellungen des Einen und ungetheilten Ganzen der Philosophie in verschiedenen *Potenzen* oder unter verschiedenen ideellen Bestimmungen» – nämlich unter den Potenzen Natur, Geschichte und Kunst –, so daß also mit Recht von einer Philosophie der Natur, der Geschichte und der Kunst zu sprechen sei, und die Philosophie der Kunst sei nichts anderes als die Wiederholung des Systems der Philosophie «in der höchsten Potenz».

Diese Bestimmungen lassen nicht nur Philosophie und Philosophie der Kunst eng zusammenrücken, sondern auch Philosophie und Kunst überhaupt: Nicht erst die Philosophie der Kunst, sondern die Kunst selber sei Darstellung, Anschauung des Absoluten, und hierdurch sei sie lediglich «vollkommenster objektiver Reflex» der Philosophie. Kunst und Philosophie stellten beide «nicht die wirklichen Dinge, sondern ihre Urbilder dar», «und dieselben Urbilder [sc. die Ideen], von welchen nach den Beweisen der Philosophie diese (die wirklichen Dinge) nur unvollkommene Abdrücke sind, sind es, die in der Kunst selbst – als Urbilder – demnach in ihrer Vollkommenheit – objektiv werden, und in der reflektirten Welt selbst die Intellektualwelt darstellen.» Die Philosophie fasse das Absolute als das Urbild der

Wahrheit, die Kunst hingegen dasselbe als das Urbild der Schönheit, und Wahrheit und Schönheit seien nur «zwei verschiedene Betrachtungsweisen des Einen Absoluten». Die Philosophie schaue die Urbilder, die Ideen an, wie sie an sich seien, die Kunst hingegen schaue die Ideen als *«real»* an, also als Götter: «die allgemeine Symbolik oder die allgemeine *Darstellung der Ideen* als realer ist demnach in der Mythologie gegeben» (SW 5, 369 sq.).

c) Methode der Philosophie der Kunst

Die Einheit von Philosophie und Kunst liegt somit im gemeinsamen Gegenstand, dem Absoluten, dem Universum, und sie unterscheiden sich durch die jeweils besondere Form, welche die Urbilder in ihnen annehmen. Mit dem gemeinsamen Gegenstand ist aber auch die beiden gemeinsame Methode verknüpft: «Dieselbe Methode», die sich in der (identitätsphilosophischen) Naturphilosophie bewährt habe, werde nun «durch die noch labyrinthischeren Verwickelungen der Kunstwelt hindurchleiten» – nämlich die Methode der philosophischen «Construktion».[98] Schelling erläutert sie hier nicht – wie nach dem Satz, daß die Kunst «das Unendliche in sich als Besonderem» darzustellen habe, zu erwarten gewesen wäre – als Darstellung des Allgemeinen im Besonderen, sondern er bezeichnet sie umgekehrt als Darstellung des Besonderen im Allgemeinen oder als Darstellung des Realen, «welches in der Kunst ist, im Idealen»; «Construiren» sei «Darstellung im Idealen überhaupt». «Construktion» bezeichnet hier den einheitlichen Methodenbegriff der Philosophie der Kunst: Auf die «Construktion der Kunst überhaupt und im Allgemeinen» folgen die «Construktion des Stoffs der Kunst», die «Construktion des Besonderen oder der Form der Kunst», die «Construktion der Kunstformen» und sogar noch die Construktion der Individuen – entsprechend der einleitenden Ankündigung Schellings, er werde die Construktion nicht bloß auf das Allgemeine, sondern «bis auf jene Individuen erstrecken, welche für eine ganze Gattung gelten»: bis zu Homer, Dante und Shakespeare (SW 5, 363–365).

Ihre abstrakteste, aber auch untypische Fassung erhält diese Methode in der «Construktion der Kunst überhaupt» – und: «Die Kunst construiren heißt, ihre Stellung im Universum bestimmen» (SW 5, 373). Diese Bestimmung vollzieht sich in engem Anschluß an die identitätsphilosophische Exposition des Begriffs des Absoluten und in der aus der «Darstellung meines Systems» vertrauten Darstellungsform.[99] Und Schelling «vollendet» diese

---

98 Cf. Schelling an August Wilhelm Schlegel, 3. September 1802. AA III/2, 468.

99 Diese Partie (§§ 1–24, SW 5, 373–387) weicht – bis auf den letzten Paragraphen – vergleichsweise stark von der Überlieferung des Jenaer Kollegs von 1802 (§§ 1–36, PLS I/1, 301–306) ab. – Auffallend ist ferner, daß das Jenaer Kolleg weder den

«Construktion der allgemeinen Idee der Kunst» mit dem Satz: «Die wahre Construktion der Kunst ist Darstellung ihrer Formen als Formen der Dinge, wie sie an sich, oder wie sie im Absoluten sind». Construktion sei «Darstellung der Dinge im Absoluten», und «Construktion der Kunst insbesondere *Darstellung ihrer Formen* als Formen der Dinge, wie sie im Absoluten sind» (§ 24). Dennoch ist diese ‹Construktion› nicht ein den Gegenständen übergestülptes apriorisches Verfahren; Schelling sieht in ihr vielmehr eine, Besonderes und Allgemeines vermittelnde Einheit von ‹rationaler Erkenntnis› und Anschauung, wie sie auch in der geometrischen Konstruktion gefordert ist.

d) Construktion des Stoffs der Kunst

Den Schlüsselbegriff für die Bestimmung des Stoffs der Kunst führt Schelling durch einen Argumentationsschritt ein, den er einleitend bereits antizipiert hat: Diejenigen besonderen Dinge, die *als* besondere doch zugleich absolut und somit Universa seien, Ineinsbildungen des Allgemeinen und Besonderen, seien die Ideen, also «Bilder des Göttlichen»; «real betrachtet» seien sie «Gott in besonderer Form» und somit «Götter». Und er bekräftigt: «Die Idee der Götter ist nothwendig für die Kunst», und die «Mythologie ist die nothwendige Bedingung und der erste Stoff aller Kunst» (§§ 28, 38). Diese konstitutive Funktion gewinnt die Mythologie hier nicht so sehr dadurch, daß sie gegenüber einer möglichen Zersplitterung der Gegenstände der Kunst eine allgemeine Verbindlichkeit der Vorstellungswelt erzeugt, sondern dadurch, daß sie die Form der Vorstellung des Göttlichen ist. Wenn Kunst strikt als Darstellungsform des Absoluten gilt und solche Darstellung notwendig der Differenz des Allgemeinen und Besonderen bedarf, so bedarf sie notwendig der Mythologie, da sich das Göttliche auf dem Boden der Differenz von Allgemeinheit und Besonderheit nur in der Form von Göttern zeigt. Als «höchstes Urbild der poetischen Welt» gilt dann die griechische Mythologie, weil die griechischen Götter «das bestimmende Gesetz aller Göttergestalten» in Vollendung verwirklichen: Sie zeigen «reine Begrenzung von der einen und ungetheilte Absolutheit von der andern Seite» – und gerade durch die Seite ihrer «reinen Begrenzung», durch ihren Mangel, sind sie verflochten mit den jeweils anderen Göttern, die diesen Mangel kompensieren und hierdurch einen geschlossenen Götterkreis konstituieren – wie Schelling unter Rückgriff auf Karl Philipp Moritz darlegt: «Das Geheimniß alles Lebens ist Synthese des Absoluten mit der Begrenzung». Allein durch

Begriff der «Affirmation» noch den des «Abfalls» kennt; sie treten erst im Würzburger Systementwurf bzw. in den «Aphorismen über Naturphilosophie» auf; cf. Kap. IV, 2 bzw. IV, 3.

solche Begrenzung könne das Absolute angeschaut und als Schönheit angeschaut werden (SW 5, 391–393, 398).

Diese strikte Ausrichtung des Mythosbegriffs auf das in der Differenz von Allgemeinem und Besonderem anschaulich werdende Göttliche bewirkt eine Enthistorisierung und zugleich eine Entregionalisierung des Mythosbegriffs. Unter diesen Bedingungen fungiert Mythologie nicht mehr als Gegenbegriff zu Religion oder gar speziell zu Offenbarungsreligion: Schelling spricht vielmehr ohne Bedenken auch von christlicher, ja sogar von jüdischer Mythologie, da sich ja auch in diesen Gedankenwelten das Allgemeine jeweils in einer Besonderung zeigt, auch wenn es zugleich Universalität und Unendlichkeit prätendiert. Dennoch steht auch Schellings Begriff der Mythologie unter dem Primat der griechischen Antike. Dies zeigt sich schon in seiner Aussage, daß die Mythologie «weder das Werk des einzelnen Menschen noch des Geschlechts oder der Gattung sein» könne, «sondern allein des Geschlechts, sofern es selbst Individuum und einem einzelnen Menschen gleich ist»; es zeigt sich jedoch vor allem darin, daß er betont, er habe «die Mythologie von den ersten Kunstforderungen aus ganz rational construirt»; hierbei aber sich «von selbst» «als die Auflösung aller jener Forderungen die griechische Mythologie» dargestellt – und dies wertet er als ein Indiz für die «durchgängige Rationalität der griechischen Kunst und Poesie». Ihr gegenüber sei die «moderne Poesie und Kunst» «die irrationale, insofern die negative Seite der alten Kunst» – und auch wenn er betont, er wolle die moderne Kunst dadurch nicht herabsetzen, so gerät sie durch diesen Ansatz doch unvermeidlich in die Rolle des Sekundären (SW 5, 416 sq.).

e) Construktion der Geschichte

Der Ausweitung des Mythologiebegriffs auf alle Formen religiöser Rede korrespondiert jedoch eine interne Differenzierung. Schelling sucht sie zwar im Begriff des Absoluten zu verankern, doch wird seine philosophische Begründung durch die empirisch-geschichtliche Konkretion an den Rand gedrängt: durch die Unterscheidung der griechischen Antike und der christlich geprägten Welt. Während die antike Welt die Einheit des Unendlichen und Endlichen als Einbildung des Unendlichen ins Endliche denke, werde sie in der christlichen durch Aufhebung des Endlichen ins Unendliche vollzogen. Die Antike verstehe das Endliche deshalb als Symbol, die neuere Zeit hingegen als Allegorie des Unendlichen.[100] Die dritte Darstellungsform, der Sche-

100 SW 5, 430, cf. § 46, SW 5, 452. – Zu den unterschiedlichen Formen der Einbildung des Endlichen und Unendlichen sowie zum Verhältnis des Griechischen und Christlichen cf. Schellings ebenfalls aus dem Jahr 1802 stammende, weitgehend parallel argumentierende Abhandlung «Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt». GW 4, 265–276.

matismus, in dem «das Allgemeine das Besondere bedeutet» (SW 5, 407), ist für die ästhetisch-religionsphilosophische Kontrastierung der Epochen nicht von Belang. Grundlegend ist deshalb die Dichotomie von symbolischer und allegorischer Mythologie, die Schelling auch als Dichotomie von realistischer (griechischer) und idealistischer (orientalisch-christlich-moderner) Mythologie konkretisiert.

Fraglos gelingt es ihm, mit diesem Instrumentarium eine Reihe charakteristischer Unterschiede des griechischen und christlichen Weltverhältnisses und der ihm zugeordneten Erfahrung des Göttlichen herauszuheben – auch wenn seine Zeichnung beider, in den Rahmen einer derartigen Dichotomie eingespannt, unvermeidlich pauschal bleibt. Dennoch fordert seine Darstellung eine ebenso lange Reihe kritischer Fragen heraus. In der griechischen Mythologie erscheine das Göttliche in der Natur, in der christlichen in der Geschichte – doch der Begriff der von der Schöpfung bis zum Eschaton verlaufenden «mythologischen Geschichte der Welt», den Schelling hier – im Anschluß an die «Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums»[101] – einführt, ist nicht minder problematisch als die Reduktion der griechischen Mythologie auf Naturmythologie. Die Menschwerdung Gottes hat im Christentum unzweifelhaft einen anderen Sinn als die Erscheinungen der griechischen Götter in Menschengestalt – doch fragt sich, ob diese Bedeutungsdifferenz durch das Begriffspaar allegorisch – symbolisch ausgedrückt werden kann. Die christliche Mythologie, so Schelling, kenne «keine vollendeten Symbole, nur symbolische *Handlungen*» (SW 5, 433), da das Allgemeine und Besondere für sie nie absolut eins seien – doch kennt auch die antike Welt symbolische Handlungen, und vor allem besteht eben in der Aussage dieser vollendeten Einheit der Sinn des Sakraments des Abendmahls, zumindest nach katholischer und lutherischer Auffassung, auch wenn Schelling die lutherische als «mystisch» von der «symbolischen» unterscheidet; allein die reformierte könnte als im Sinne Schellings «allegorisch» bezeichnet werden.

Vor allem aber nennt das Begriffspaar symbolisch-allegorisch nicht zwei gleichberechtigte Optionen – die symbolische Auffassung gilt Schelling vielmehr als die wahrhafte, und es bleibe lediglich «unsern blödsinnigen Aufklärern» vorbehalten, den guten Sinn symbolischer Gebräuche zu übersehen (SW 5, 435). Er führt das Symbolische sogleich als «Synthesis» des Schematismus und der Allegorie ein (SW 5, 407); es gilt ihm somit zwar historisch als ein Erstes, dem die Allegorie als Zweites nachfolgt, begrifflich hingegen als Überwindung der Einseitigkeit des Allegorischen. Schon hieraus erhellt die Überlegenheit des Symbolischen, und Schelling bekräftigt sie mehrfach, etwa im Corpus des § 39: «Darstellung des Absoluten mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen *im Besonderen* ist nur symbolisch

101 Cf. Kap. III, 3e.

möglich.» Der daraus abgeleitete Folgesatz unterstreicht nochmals: «die Mythologie überhaupt und jede Dichtung derselben insbesondere ist weder schematisch noch allegorisch, sondern *symbolisch* zu begreifen.» Die christliche – allegorische – Mythologie bildet somit nicht eine eigenständige Form eigenen Rechts, sondern lediglich eine defiziente Form von Mythologie. Ein Indiz dieses Defekts der christlich-allegorischen Mythologie liegt in dem Umstand, daß die moderne Welt kein wahres Epos und deshalb auch keine geschlossene Mythologie hervorgebracht habe (SW 5, 406, 411, 442).

Dieses defizienten Charakters wegen sieht Schelling die christliche Welt als etwas Vorübergehendes, als «Uebergang» zu einer neuen Mythologie an. Zum Plane «des Weltgeistes» gehöre es, «auch *diese* Welt, welche die moderne Mythologie sich gebildet hatte, zu einer Vergangenheit zu machen.» Bis der Weltgeist allerdings «das große Gedicht, auf das er sinnt, selbst vollendet haben, und das Nacheinander der modernen Welt sich in ein *Zumal* verwandelt haben wird,» bis «die *Geschichte* uns die Mythologie als allgemeingültige Form wiedergibt», sei jeder große Dichter aufgerufen, sich «seinen poetischen Kreis» und vor allem: «*seine* Mythologie zu schaffen.» Damit fächert sich hier die seit dem sogenannten «Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus» (PLS 1/1, 97 sq.) mehrfach wiederholte Forderung einer «neuen Mythologie» auf in die aktuelle Forderung, solche Mythologie zu schaffen, und in die Erwartung, daß «die Geschichte» sie dereinst heraufführen werde. Von der «Geschichte» selber erwartet Schelling die Verwandlung ihres «Nacheinander in ein Zumal» und die Rückkehr «zu der Heiterkeit und Reinheit der griechischen Naturanschauung»[102] – jedoch nicht etwa durch die Erneuerung der realistischen Mythologie der Griechen, sondern durch die Verpflanzung der neuen idealistischen Gottheiten in die Natur: «Dieß scheint mir die letzte Bestimmung aller modernen Poesie zu seyn, […] und ich verhehle meine Ueberzeugung nicht, daß in der Naturphilosophie, wie sie sich aus dem idealistischen Prinzip gebildet hat, die erste ferne Anlage jener künftigen Symbolik und derjenigen Mythologie gemacht ist, welche nicht ein Einzelner, sondern die ganze Zeit geschaffen haben wird.» Und gleich darauf bekräftigt er nochmals, «daß in der höheren speculativen Physik die Möglichkeit einer künftigen Mythologie und Symbolik zu suchen sey». Nirgends erhellt der systematische Zusammenhang der Naturphilosophie Schellings und seiner kunstphilosophischen Vorlesungen deutlicher als in diesen Sätzen, nirgends auch die epochale Bedeutung, die er seinem Unternehmen zuspricht. Mit einem gleichzeitig eingeführten Wort, über das Schelling jedoch nicht verfügt, könnte man es knapp als den Versuch beschreiben, die moderne ‹Entzauberung› der Welt (JWA 2, 399) wieder rückgängig zu machen. Die Heraufführung dieser «künftigen Symbolik» allerdings müsse «allein der Fügung der Zeit überlassen werden», und er wertet es

102 Cf. Kap. III, 2d.

als ein Indiz für den epochalen Rang dieses Prozesses, daß der Zeitpunkt ihrer Realisierung «unbestimmbar weit entfernt» sei (SW 5, 442–449).

f) Construktion des Systems der Künste

Im Hintergrund der prima facie geschichtlichen Unterscheidung der antiken und der christlichen Welt und der ihnen zugeordneten Formen der realistischen bzw. idealistischen Mythologie steht jedoch letztlich noch ein anderes Schema: der Streit um den Charakter und – gegebenenfalls – den Vorrang der Kunst der Alten oder der Neuen, also die ‹Querelle des Anciens et des Modernes› (SW 5, 372). Im Jahrzehnt vor Schellings Vorlesungen ist sie insbesondere von Friedrich Schlegel und Schiller erneuert und modifiziert worden;[103] Schelling findet in ihr ein geeignetes Prinzip der Disposition seines Stoffes. An August Wilhelm Schlegel schreibt er am 3. September 1802, er werde einerseits dem «Schema» aus der allgemeinen spekulativen Philosophie folgen und «die erste und absolute Einheit in die zwey Brennpuncte der *realen* Entgegensetzung der bildenden und redenden Kunst (wovon jene dem Realen, diese dem Idealen entspricht) getrennt darstellen, aber in jeder Einheit für sich wieder die *ideale* Entgegensetzung der antiken und modernen Kunst betrachten, die sich wieder wie Real und Ideal verhält» (AA III/2, 468). Dieser Gegensatz, so ergänzt Schelling in den Vorlesungen, sei bei keiner einzelnen Form der Kunst zu vernachlässigen; er sei zwar ein bloß formeller Gegensatz, aber doch geeignet, «zugleich die *historische* Seite der Kunst darzustellen» und damit der «Construktion im Ganzen die letzte Vollendung zu geben» (SW 5, 372). Indem er jedoch dieses, der Ästhetik der frühen Neuzeit angehörige historische Schema auf einen religionsphilosophischen Boden überträgt und mit der ebenfalls dichotomischen Unterscheidung von antiker und christlicher Mythologie inhaltlich füllt, wird der Begriff des ‹Modernen›, der ursprünglich auf die neuzeitliche Kunst bezogen ist, auf die gesamte christliche Mythologie übertragen, das Schema somit selber enthistorisiert und der Begriff des Modernen überdehnt – wie sich etwa daraus erkennen läßt, daß Schelling nun denjenigen, der auf dem Boden des Christentums eine eigene Mythologie ausgebildet hat – Dante –, zum größten Individuum der modernen Welt erklärt.[104]

---

103 Cf. Peter Szondi: Poetik und Geschichtsphilosophie I. Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit. Edd. S. Metz und H.–H. Hildebrand. Frankfurt am Main 1974; Hans-Robert Jauß: «Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität», sowie «Schlegels und Schillers Replik auf die ‹Querelle des Anciens et des Modernes›»; beide in: Jauß: Literaturgeschichte als Provokation. Frankfurt am Main 1970, 11–66 bzw. 67–106.

104 SW 5, 445; cf. Schelling: Ueber Dante in philosophischer Beziehung. GW 4, 486–493. – Cf. Jaeschke: Die Vernunft in der Religion, 157–170.

Damit sind die beiden sich überkreuzenden, jeweils dichotomischen Konstruktionsprinzipien der Gesamtdarstellung des Systems der Künste genannt: Grundlegend ist der «reale» Gegensatz der realen und idealen Reihe; ergänzt wird er durch den formellen Gegensatz des Antiken und Modernen. Hierdurch gewinnt Schelling jedoch nicht eine bloße Viergliederung, sondern beide Gegensätze modifizieren sich mannigfach, da er sie im Blick auf das Absolute als Entgegensetzungen abhandelt, die sich nicht abstrakt entgegenstehen, sondern ihren Gegensatz jeweils an ihnen selbst haben. Das Absolute – als das «Nichtwirkliche» – sei «überall in der Identität», das «Wirkliche» hingegen – eine eigentümliche Verwendung dieser Wörter! – sei «in der Nichtidentität des Allgemeinen und Besonderen, in der Disjunktion, so daß entweder im Besonderen oder Allgemeinen.» Hieran knüpft Schelling – analog zur realen und idealen Reihe in der Philosophie – den Gegensatz einer realen und idealen Reihe der Künste, nämlich der bildenden und der redenden Künste. Die reale Reihe unterstehe ferner dem Prinzip der Einbildung des Unendlichen ins Endliche – wodurch die reale Reihe mit der Naturphilosophie in Bezug gesetzt wird, aber auch mit der antiken Mythologie –, die ideale Reihe hingegen der Einbildung des Endlichen ins Unendliche – wodurch sie einerseits zum «Idealismus» – im Sinne des «Systems des transscendentalen Idealismus» von 1800 – ins Verhältnis gesetzt wird, aber auch zur christlichen Mythologie, die Schelling ja gemeinsam mit der orientalischen als «idealistische Mythologie» bezeichnet. Zusätzlich führt er noch eine Einheit ein, die die reale und die ideale Einheit umgreift – die Indifferenz. Er gestaltet sie aber nicht zu einem Komplement der realen und idealen Reihe aus, sondern er bedient sich ihrer nur zur internen Spezifikation beider Reihen: Jedes dieser drei Prinzipien (des Realen, des Idealen und der Indifferenz) habe – als absolut – die beiden anderen an sich, und hierdurch gliedern sich die reale und die ideale Reihe in sich selber zu jeweils drei Kunstformen: In der realen Reihe, also der bildenden Kunst, entspricht der realen Einheit die Musik (die Schelling eigentümlicher Weise der bildenden Kunst zuschlägt), die ideale der Malerei und die indifferente der Plastik. Nach dem gleichen Prinzip, wenn auch in anderer, aber austauschbarer Begrifflichkeit, verfährt Schelling «in Ansehung der idealen Einheit», also der redenden Kunst, und so gelangt er auch hier zu einer Dreigliederung: Der Einbildung des Unendlichen ins Endliche oder dem Besonderen entspreche die Lyrik, der «Darstellung (Subsumtion) des Endlichen im Unendlichen» oder dem Allgemeinen das Epos und schließlich der «Synthese des Allgemeinen und Besonderen» das Drama – das er deshalb in Analogie mit der Plastik stellt (SW 5, 370 sq.).

Auf diesem Wege gelangt Schelling zu einer symmetrisch erscheinenden Strukturierung des Systems der Künste – obschon die angestrebte Symmetrie dadurch beeinträchtigt wird, daß sich die drei Formen der redenden Künste in der idealen Reihe nicht in der gleichen Weise zu einander verhalten

wie die drei Formen der bildenden Kunst in der realen Reihe. Bereits in der Einleitung antizipiert Schelling diese Strukturierung, und am Ende des dritten Abschnitts, «Construktion des Besonderen oder der Form der Kunst», holt er sie im Ductus der systematischen Darstellung wieder ein, um sodann im vierten Abschnitt, also zu Beginn des «Besonderen Theils der Philosophie der Kunst», die «Construktion der Kunstformen in der Entgegensetzung der realen und idealen Reihe» vorzunehmen.

g) Construktion der bildenden Kunst

Als erste der bildenden Künste behandelt Schelling die Musik, als diejenige «Kunstform, in welcher die reale Einheit rein als solche zur Potenz, zum Symbol wird» (§ 77). Und wie die Dreiheit der Prinzipien bereits die Dreigliederung der Kunstformen der realen und der idealen Reihe generiert hat, so setzt Schelling sie nun innerhalb jeder einzelnen Kunstform erneut ein, um deren Binnenstruktur zu bestimmen – bei der Musik die Unterscheidung von Rhythmus, Modulation und Melodie. Und bei jeder einzelnen Form kommt zusätzlich die Epochendifferenz ins Spiel: In der modernen Musik sei nicht, wie in der alten, der Rhythmus das Herrschende, sondern die Harmonie. – Die zweite der bildenden Künste, die Malerei, charakterisiert er dadurch, daß sie «die ideale Einheit in ihrer Unterscheidbarkeit zum Symbol nimmt», und als ihre drei besonderen Formen hebt er «Zeichnung, Helldunkel und Colorit» heraus (§ 85, 87). Während seine Abhandlung der Musik (außer dem Choral) weder einzelne musikalische Gattungen noch Werke noch Komponisten nennt und statt dessen auf das Thema des Lichts vorgreift, bewegt Schelling sich bei der Malerei auf vertrauterem Gebiet. Er nennt und bewertet unterschiedliche Sujets, aber auch Maler; so gilt ihm Michelangelo als der Meister der Zeichnung, Tizian als der Meister des Kolorits und Correggio als «der höchste Gipfel in Erreichung der Kunst des Helldunkels» – und noch mehr: «dieser göttliche Mensch ist eigentlich der Maler aller Maler». Auf dieses Prädikat erhebt jedoch auch Raffael Anspruch, denn er habe «alle diese Formen im Gleichgewicht besessen und sei demnach «der wahrhaft göttliche Priester der neueren Kunst» (SW 5, 560, 534, 537). Die Plastik, als die dem Prinzip der Indifferenz untergeordnete Kunstform, fasse nunmehr die vorangegangenen Kunstformen in sich; sie sei «in sich selbst wieder und in abgesonderten Formen Musik, Malerei und Plastik» – wobei Schelling ein Entsprechungsverhältnis von Musik und Architektur, von Malerei und Basrelief sowie der Plastik im engeren und weiteren Sinne konstatiert und es in einem zweiten Schritt nochmals verfeinert, indem er die drei Momente der Musik – Rhythmus, Harmonie und Melodie (hier also in anderer Zusammenstellung) – in der Architektur wiederfindet: den Rhythmus etwa in der Säulenanordnung, die nun abermals nach Rhythmus, Harmonie und Melodie zu

differenzieren sei (SW 5, 570–591). Und obgleich er hier wiederum nicht auf einzelne Werke und Künstler eingeht, charakterisiert er die Plastik doch als den Gipfelpunkt der bildenden Kunst und als «die vollendete Einbildung des Unendlichen ins Endliche» (§ 125); sie stelle ihre Gegenstände «in der absoluten Ineinsbildung des Realen und Idealen» dar, und sie könne «sich selbst in ihren höchsten Forderungen einzig durch Darstellung der Götter genügen.» (§ 129)

h) Construktion der redenden Kunst

In einer längeren, wegen der Verwendung des Affirmationsbegriffs wohl erst in Würzburg geschriebenen Überleitung von der Abhandlung der bildenden Kunst zur redenden hält Schelling das Verhältnis beider Kunstarten und die Überordnung der redenden Kunst nochmals fest: «Alle Kunst ist unmittelbares Nachbild der absoluten Produktion oder der absoluten Selbstaffirmation; die bildende nur läßt sie nicht als ein Ideales *erscheinen*, sondern durch ein anderes, und demnach als ein Reales. Die Poesie dagegen, indem sie dem Wesen nach dasselbe ist, was die bildende Kunst ist, läßt jenen absoluten Erkenntnißakt unmittelbar als Erkenntnißakt erscheinen, und ist insofern die höhere Potenz der bildenden Kunst, als sie in dem Gegenbild selbst noch die Natur und den Charakter des Idealen, des Wesens, des Allgemeinen beibehält» (SW 5, 631).

Die «Construktion der einzelnen Dichtarten» nimmt Schelling formal analog zur Construktion der bildenden Künste vor. Auch die Abhandlung der «Dichtarten» habe nicht «der natürlichen oder historischen», sondern der «wissenschaftlichen Ordnung», nämlich der «Stufenfolge der Potenzen» zu folgen. Demnach sei die erste Stufe «die der Besonderheit oder Differenz», «die der Identität die zweite, und das, worin Einheit und Differenz, Allgemeines und Besonderes selbst eins sind, die dritte». Daß er als erste «Dichtart» die Lyrik abhandelt, begründet er damit, daß sie «Darstellung des Unendlichen im Endlichen» sei, aber auch mit ihrer Analogie zur Musik als der ersten der bildenden Künste und schließlich auch damit, daß in ihr die Besonderheit das Herrschende sei: Sie sei die «subjectivste Dichtart»; Freiheit sei in ihr das Herrschende, und so sei auch die «Entstehung und erste Entfaltung der lyrischen Poesie in Griechenland […] gleichzeitig mit dem Aufblühen der Freiheit und Entstehen des Republikanismus» – wofür er sich auf Friedrich Schlegels «Geschichte der Poesie der Griechen und Römer» beruft.[105]

Die zweite Potenz der idealen Welt sei die des Handelns; Handeln aber sei Geschichte, und so behandelt Schelling als zweite Dichtungsform das Epos.

105 SW 5, 639–642. – Cf. Friedrich Schlegel: Geschichte der Poesie der Griechen und Römer. Ersten Bandes erste Abtheilung. Berlin 1798. KFSA 1, 395–568.

Nach dem Schematismus der Einbildung des Unendlichen ins Endliche bzw. umgekehrt hätte hier die Aufnahme des Endlichen ins Unendliche das leitende Prinzip sein müssen – doch im Vorgriff auf seine Charakterisierung der ersten Bestimmung des Epos nennt Schelling bei der Gliederung der redenden Kunst als zweites Prinzip die «Identität»: Das Epos «stellt die Handlung in der Identität der Freiheit und Nothwendigkeit dar, ohne Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, ohne Streit und deßwegen ohne Schicksal.» Auch das Wunderbare sei dem Epos fremd, da die griechischen Götter in der Natur seien und nicht von außen in sie eingriffen. Dieser Gleichförmigkeit entspreche die Versform des Hexameters mit ihrem nicht fortreißenden und leidenschaftlichen, sondern «verweilenden und zurückhaltenden Rhythmus». In der Charakteristik des Epos folgt Schelling plausibler Weise den Homerischen Epen; höchst abschätzig äußert er sich hingegen über «die gefeilten und geleckten Verse des Virgil», und gegenüber den epischen Versuchen der Neuzeit übt er große Zurückhaltung: Voraussetzung für das Epos sei ein «allgemein gültiges Ereigniß» – und ein solches sei in der modernen Welt nicht zu finden; sodann bedürfe es einer Mythologie, die in der Neuzeit ebenfalls nicht vorauszusetzen sei. Die eigentlich von ihm erwünschten Versuche, sie neu zu schaffen – wie in Miltons «Paradise Lost» oder Klopstocks «Messias» –, sieht Schelling als gescheitert an, wie er auch vermeidet, sich über Goethes «Hermann und Dorothea» klar auszusprechen. Statt dessen wirft er zunächst noch Blicke auf Elegie, Idylle und Satyre, geht dann aber auf das «moderne oder romantische Epos» ein, das er an Ariosts «Orlando furioso» charakterisiert, dem «ächtesten modernen Epos». Als «romantisch» gilt Schelling hier – anders als später Hegel – nicht die christliche Kunst insgesamt, sondern nur die «auf das Wunderbare, d. h. auf eine getheilte Welt» gegründete «Mythologie des Rittergedichts». Der Dichter müsse selber in dieser geteilten Welt leben, «wo das Wunderbare *als* Wunderbares» erscheint. «Will also der Dichter mit seinem Stoff wahrhaft identisch werden und sich ihm selbst ungetheilt hingeben, so ist kein Mittel dazu, als daß das Individuum, wie überhaupt in der modernen Welt, so auch hier ins Mittel trete und den Ertrag Eines Lebens und Geistes in Erfindungen niederlege, die, je höher sie stehen, desto mehr die Gewalt einer Mythologie gewinnen. So entsteht der *Roman*, und ich trage kein Bedenken, ihn in dieser Rücksicht über das Rittergedicht zu setzen». Der Roman versuche «in beschränkterem Stoff die Objektivität des Epos in der Form» zu erreichen, jedoch nicht mehr in gebundener Sprache, sondern in Prosa; er solle «ein Spiegel der Welt, des Zeitalters wenigstens, seyn, und so zur partiellen Mythologie werden». Er entlehne vom Epos «das Zufällige der Begebenheiten», doch das epische «Princip des Schicksals» sei «zu herbe für die umfassendere und gefälligere Form des Romans»; es werde hier in den «Charakter» transformiert. Der Roman sei mehr dem Drama verwandt; er beruhe «mehr auf Gegensätzen» als das Epos und müsse diese «vorzüglich zur Ironie und zur

pittoresken Darstellung gebrauchen». Diesen Zug illustriert Schelling an den beiden einzigen Romanen, die es gebe: an Cervantes' «Don Quixote» und vor allem an Goethes «Wilhelm Meister» – doch er nennt auch die Bedingung, unter der ein neues Epos möglich würde: «Universalität», Zusammenfassen alles in der Zeit Zerstreuten: «Für die Bildung der neueren Welt ist aber die Wissenschaft, die Religion, ja selbst die Kunst von nicht minder allgemeiner Beziehung und Bedeutung als die Geschichte, und in der unauflöslichen Mischung dieser Elemente würde eben das wahre Epos für die moderne Zeit bestehen müssen» (SW 5, 645–686).

Im «Gang aller natürlichen Bildung» sei die höchste «Synthese der Idee nach» auch «die letzte Erscheinung der Zeit nach» – und so sieht Schelling im Drama als der «reifsten Frucht der späteren Bildung», der «letzten Synthese aller Poesie», die Identität von lyrischem Gedicht und Epos, und zwar aufgehoben in einen Widerstreit von Freiheit und Notwendigkeit: «Das Wesentliche der *Tragödie* ist also ein wirklicher Streit der Freiheit im Subjekt und der Nothwendigkeit als objektiver». Das «einzig wahrhaft tragische» Verhältnis sei diejenige Form des Streites von Freiheit und Notwendigkeit, in der die letztere die erstere «selbst untergräbt, und die Freiheit auf ihrem eignen Boden bekämpft wird» – in der das Verhängnis den Helden, der die Schuld mit Freiheit fliehen will, doch unvermeidlich in Schuld und Verbrechen zurücktreibt, schließlich jedoch die Freiheit über die Notwendigkeit triumphiert, indem die vom Schicksal verhängte Schuld freiwillig gebüßt wird: «Es ist der größte Gedanke und der höchste Sieg der Freiheit, willig auch die Strafe für ein unvermeidliches Verbrechen zu tragen, um so im Verlust seiner Freiheit selbst eben diese Freiheit zu beweisen, und doch mit einer Erklärung des freien Willens unterzugehen.»

Diesen Begriff des Dramas (oder auch der Tragödie – denn die Komödie sei nur deren Umkehrung) gewinnt Schelling an der griechischen, vor allem der Sophokleischen Tragödie, und er gewinnt ihn im distanzierten Rückblick auf Aristoteles' Poetik. Dem antiken Drama gegenüber erscheine das moderne – wie er paradigmatisch an Shakespeare andeutet – trotz einiger Versuche, es als eine Gestalt eigenen Rechtes auszuzeichnen, letztlich doch als defizient. Als Prinzip liege ihm «die *Mischung des Entgegengesetzten*, also vorzüglich des Tragischen und Komischen selbst» zu Grunde – wie Schelling ja auch Goethes «Faust» «eine moderne Komödie im höchsten Styl» nennt. Um eine tragische Situation zu gestalten, müsse nun die fehlende Gewalt des Schicksals durch die Größe der begangenen Verbrechen kompensiert werden, und angesichts des Mythologieverlustes müsse der Stoff doch wenigstens ersatzweise eine «mythologische Würde» erhalten: teils – wie bei Shakespeare – durch einzelne Mythen, die sich in der modernen Welt in Form von Novellen aussprechen, und durch die Geschichte, teils – wie bei «den Spaniern» und insbesondere Calderon – durch den «religiösen Mythus», durch die «Heiligengeschichte» oder durch die «Autos sacramentales»,

die religiösen Spiele im mittelalterlichen Spanien. In dieser christlichen Mythologie sieht Schelling insofern eine Analogie zur antiken, als hier «ein durch göttliche Schickung veranlaßter Irrthum Ursache von Unheil und Verbrechen seyn» könne und zugleich «die Möglichkeit einer entsprechenden Versöhnung» gegeben sei. Und es bleibt nicht zweifelhaft, daß Schelling hier – angeregt fraglos durch August Wilhelm Schlegels Erschließung Calderons[106] – den Gipfelpunkt des modernen Dramas sieht: «Wir würden Shakespeares Kunst doch immer nur mit einer Art von Trostlosigkeit anschauen können, wenn wir ihn unbedingt als den Gipfel der romantischen Kunst im Drama betrachten müßten, da man ihm doch immer vorerst die Barbarei zugeben muß, um ihn innerhalb derselben groß, ja göttlich zu finden.» Dieser «Trostlosigkeit» gegenüber müsse man «auf einen Sophokles der differenziirten Welt hoffen dürfen; in der gleichsam *sündlichen* Kunst auf eine Versöhnung» – eine Hoffnung, die sich für ihn nicht erst in der Zukunft, sondern bereits durch Calderon de la Barca erfüllt (SW 5, 687–731).

4. Bildende Künste und Natur

Diese «Vorlesungen über die Philosophie der Kunst» hat Schelling zum zweiten Mal im Winter 1804/05 an der Universität Würzburg gehalten, an die sich damals viele Hoffnungen geknüpft haben. Sowohl die schwankenden politischen Verhältnisse durch den damaligen Länderschacher als auch Intrigen und Anfeindungen haben Schelling den Aufenthalt dort jedoch rasch verleidet. Am 21. Februar 1806 aber teilt er Windischmann «unter der Rose der innigsten Freundschaft» mit, er könne in Bayern «eine Stelle an der Akademie» erwarten, und bereits im April reist er nach München, allerdings noch ohne eine verbindliche Zusage über Art und Umfang seiner künftigen Tätigkeit.[107] Im Sommer 1806 wird er zum Mitglied der – unter der Präsidentschaft Jacobis neu begründeten – Akademie der Wissenschaften ernannt, was ihn von finanzieller Not befreit und ihm hinreichend Muße für eigene Arbeiten beläßt; am 23. Oktober 1806 – also erst nach dem offiziellen Datum – hält er die – «fast ganz exoterische» – Rede «Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur».[108] Schon an ihrem Vortag deutet er dem

106 Spanisches Theater. Ed. August Wilhelm Schlegel. Bd. 1. Schauspiele. Von Pedro Calderón de la Barca. Berlin 1803.
107 Schelling an Windischmann, 21. Februar 1806, und an seine Frau, 1. Mai 1806. Plitt 2, 80 bzw. 85.
108 Schelling: Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur. Eine Rede zur Feier des 12ten Oktobers als des Allerhöchsten Namensfestes Seiner Königlichen Majestät von Baiern gehalten in der öffentlichen Versammlung der König-

Vater an, sie werde «vielleicht nicht ohne Einfluß auf mein nächstes Glück sein»:[109] – auf seine Berufung nämlich zum Generalsekretär der neu gegründeten Akademie der bildenden Künste.

Fraglos ist es eine Folge des Anlasses dieser Rede, daß Schelling nicht allein die ‹redenden Künste› nur am Rande streift; er legt hier auch einen engeren Begriff der ‹bildenden Künste› zu Grunde: Die Musik, die in den Vorlesungen als erste der ‹bildenden Künste› genannt ist, erwähnt er hier nicht. Sonst aber baut Schellings Akademierede auf den Vorlesungen auf, sowohl in der Charakteristik von Skulptur und Malerei und in einzelnen Kunsturteilen (etwa über Michelangelo und Correggio) als auch in der identitätsphilosophischen Grundlegung, deren Spinozismus die «Rede» noch klarer durchscheinen läßt als die Vorlesungen. In den Mittelpunkt seiner Rede stellt Schelling den Naturbegriff. Dies bekräftigt er auch in der fünften der Anmerkungen, die er für die Druckfassung hinzufügt: «Diese ganze Abhandlung weißt die Basis der Kunst und also auch der Schönheit in der Lebendigkeit der Natur nach». Dies folgt zwar nicht im strengen Sinne aus der thematischen Begrenzung auf die bildende Kunst, doch wird es durch sie nahegelegt. Denn von ihr sagt Schelling, sie stehe «als ein thätiges Band zwischen der Seele und der Natur», und da sie das Verhältnis zur Seele mit den anderen Kunstformen gemeinsam habe, so bleibe diejenige Seite, «wodurch sie mit der Natur verbunden und eine dieser ähnliche hervorbringende Kraft seyn soll, als die ihr allein eigenthümliche zurück». Und während Schelling in der Einleitung zu den Vorlesungen nur allgemein von den «wahren Urquellen der Kunst» spricht, «aus denen Form und Stoff ungetrennt strömt» (SW 5, 360), so präzisiert er nun: «wahrhaftes Vorbild und Urquell» der bildenden Kunst sei – die Natur.

Aus dieser Bestimmung sind zwei Konsequenzen zu ziehen. Für den ausführenden Künstler – den Schelling hier, dem Anlaß der Rede entsprechend, stets im Blick hat – folgt daraus, daß er nicht der traditionellen Forderung der Nachahmung gehorchen darf. Zur Bekräftigung dieser Einsicht stützt Schelling sich sogar auf ein Wort Johann Georg Hamanns: Die – fraglos aufklärerische – «Philosophie hat die Natur aus dem Wege geräumt, und warum fordert ihr, daß wir sie nachahmen? damit ihr das Vergnügen erneuern könnt, an den Schülern der Natur dieselbe Gewaltthat auszuüben?» Doch selbst abgesehen von dieser ‹ersten Gewalttat›: Eine Nachahmung der Natur (im Sinne der ‹natura naturata›) durch den Künstler führe immer nur zur Nach-

lichen Akademie der Wissenschaften zu München. (Mit Zugabe einiger Anmerkungen.) Ohne Ort 1807. PLS I/1, 341–366. Siehe dort auch die Abhandlungen August Wilhelm Schlegels und Karl Wilhelm Ferdinand Solgers zum Problem der Mimesis. PLS I/1, 329–340 bzw. 367–375. – Zur Charakteristik seiner Rede siehe Schelling an Gotthilf Heinrich Schubert, 30. Oktober 1807. Plitt 2, 123.

109 Schelling an den Vater, 22. Oktober 1806. Plitt 2, 120 sq.

ahmung von Totem. Aber auch die Ablösung der Nachahmung der Natur durch die Nachahmung der großen Kunstwerke der Antike biete keinen Ausweg – im Gegenteil. Hier wendet Schelling sich sogar gegen den sonst gepriesenen Winckelmann: Auch dessen Forderung nach «Hervorbringung idealischer und über die Wirklichkeit erhabner Natur» lasse «die Ansicht der Natur als bloßen Produkts, der Dinge als eines leblosen Vorhandenen» fortbestehen: «Der Gegenstand der Nachahmung wurde verändert, die Nachahmung blieb», und so wurde «die Idee einer lebendigen, schaffenden Natur dadurch keineswegs geweckt».

Darin deutet sich die zweite, vom Philosophen zu ziehende Konsequenz an: Er hat dem Künstler die Augen für die wahre Natur, für die ‹natura naturans›, zu öffnen, für die Natur als «die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt». Alle Erforschung der Natur trachte danach, in ihr selber eine geistige Einheit, Verstand zu finden. Wie auf der Seite der Kunst «mit der bewußten Thätigkeit eine bewußtlose Kraft sich verbinden muß», so muß auch auf der Seite der Natur dieselbe Einheit von Bewußtheit und Bewußtlosigkeit gefunden werden: die «werkthätige Wissenschaft», die «in Natur und Kunst das Band zwischen Begriff und Form, zwischen Leib und Seele» ist. Auch «das in der Materie thätige Prinzip» ist «schon ein seelenverwandtes und seelenähnliches Wesen»; die «geistige Zeugungskraft» des Künstlers ist «das reine Geschenk der Natur», die «ihre Schöpfungskraft in das Geschöpf legt». Die Natur ist also nicht bloßer Gegenstand geistig-künstlerischer Erfassung und Darstellung, sondern sie ist das solchen Geist erst Erschaffende; sie ist nicht das Werk des Schöpfers, sondern selber Schöpfer – und so spricht er auch wie selbstverständlich von «Gott und Natur» als von einem einzigen Subjekt.

In Schellings Akademierede hat seine Identitätsphilosophie nicht allein ihre späteste Gestalt gefunden, sondern zudem eine Gestalt, die den – dem Identitätssystem zu Grunde liegenden – Spinozismus des ‹Deus sive Natura› erstaunlich unverblümt ausspricht und als geistige Grundlage für das Wiederaufleben der Kunst in dem neu begründeten Staat empfiehlt. Es überrascht deshalb nicht, daß diese Rede die Kluft, die zuvor zwischen Jacobi und Schelling bestanden hat und die beide zu Beginn ihrer Münchener Jahre zu überbrücken gesucht haben, erneut aufreißt und, wenn auch erst nach längerer Inkubationszeit, den Theismusstreit auslöst – obschon oder gerade weil Schelling sich hier zugleich affirmativ sowohl auf Jacobi als auf Hamann bezieht.[110]

110 Cf. 5. Teil, Kap. IV.

IV. Systemform des Absoluten und des absoluten Wissens

1. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie

Die zweite der beiden oben[111] unterschiedenen Linien von Schellings Schriften zur Identitätsphilosophie umfaßt diejenigen Schriften, die ihrer Aus- und Umarbeitung in Form eines Systems der Philosophie gewidmet sind. Sie beginnt, im Jahr nach der «Darstellung meines Systems der Philosophie», mit den «Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie».[112] Der Zusammenhang zwischen ihnen und der «Darstellung meines Systems der Philosophie» ist jedoch nicht so eng, wie ihn die analog gebildeten Titel erwarten lassen. Die «Ferneren Darstellungen» sind nicht die in der abschließenden Fußnote der «Darstellung meines Systems» angekündigte Fortsetzung; sie bilden aber auch nicht eine Fortsetzung im weiteren Sinne, sondern sie setzen sowohl inhaltlich als auch formal neu an: inhaltlich, indem sie die Begrifflichkeit und den Problemgehalt des «Bruno» (auf den Schelling auch mehrfach anspielt) aufnehmen, und formal, indem sie die «geometrische» Beweisform der «Darstellung» nicht fortsetzen. In einem breiten, «dem Verständniß der noch weniger Eingeweihten» (SW 4, 361) wenigstens ein Stück weit entgegenkommenden Argumentationsgang entfalten sie den Gehalt der Identitätsphilosophie in acht gesonderten Abhandlungen: Die vier ersten von ihnen sind zentralen Themen seines Systemkonzepts gewidmet: der «höchsten oder absoluten Erkenntnißart» (I), der Einheit des Absoluten und des Wissens um das Absolute (II), der «Idee des Absoluten» (III) und der «philosophischen Construktion» (IV); die vier weiteren haben speziellere, vornehmlich naturphilosophische Gegenstände: den «Gegensatz der reellen und ideellen Reihe» und die Potenzen (V), die «Construktion der Materie» (VI), die «Speculative Bedeutung der (Keplerischen) Gesetze des allgemeinen Weltbaus» (VII) und schließlich «die innern Verhältnisse unseres Planetensystems» (VIII).

111 Cf. Kap. III.
112 Schelling: «Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie» bzw. «Der ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie anderer Theil». SW 4, 333–510.

a) Absolutes Erkennen als intellektuelle Anschauung

Schelling beginnt die «Ferneren Darstellungen» damit, die «absolute Erkenntnißart», von der schon im Gespräch «Bruno» mehrfach in dieser Formulierung die Rede gewesen ist, denen näherzubringen, die sich ihrer rühmen und sie dennoch nicht besitzen. Er charakterisiert sie als eine Form der Erkenntnis, die «der Art nach von allen verschieden, durch ihre Natur absolut sey».[113] Der «absoluten Erkenntnißart» stehe das «gemeine Wissen» entgegen – eine endliche Erkenntnis, die die Endlichkeit auch dadurch nicht überwinde, daß sie «auf den unendlichen Begriff des Erkennens» bezogen werde – denn auch durch eine solche Beziehung komme es nicht zur «wahren Einheit des Endlichen und Unendlichen», sondern lediglich zum «absoluten Dualismus» von Denken und – vorausgesetzter – empirischer Mannigfaltigkeit. Die im Interesse der Erkenntnis angestrebte «absolute Identität» lasse sich auf diese Weise nicht verwirklichen; «der Gedanke einer Ableitung des Endlichen aus dem ihm absolut entgegengesetzten Unendlichen» müsse vielmehr «als ein ganz unmöglicher Gedanke angesehen werden», und somit verbleibe – als Gegenpol zur «absoluten Erkenntnißart» – nur jene Verstandeserkenntnis, die «in dem bloßen Zurückführen des Besonderen auf das Allgemeine und dem Schließen von der Wirkung auf die Ursache, oder umgekehrt, besteht». Und von dieser gemeinhin und insbesondere in den «Wissenschaften» vorherrschenden Erkenntnisweise – dem «Empirismus» – sagt Schelling nicht allein, daß sie «auf dem Gesetz des Mechanismus beruht» oder daß die nach ihr Schließenden als «geistige Automate» handeln; sie sei vielmehr – auch wenn sie sich auf den Verstand stütze – dem Prinzip nach «falsch» und «eine ewige und unversiegbare Quelle des Irrthums», ein «Nichtswissen», das sich mit lauter Bedingtem zu schaffen mache, alles zu erklären suche und hierdurch «am meisten aus der Indifferenz des Denkens und Anschauens reißt, welche der eigentliche Charakter des Philosophen ist».

Schelling setzt somit hier emphatisch die Erkenntnis der Philosophie derjenigen des ‹gemeinen Lebens› und der «Wissenschaften» entgegen. «Wahrheit» werde nur durch die «höchste Erkenntnißart» erkannt, und als deren «Hauptkriterium» nennt Schelling «die gänzliche Abwendung von dem Causalgesetz und derjenigen Welt, in welcher dieses gültig seyn kann». Gleichwohl handelt es sich bei dieser «höchsten Erkenntnißart» nicht um eine bloß intuitive Erkenntnis oder gar um ein bloßes Glauben. Als ein Beispiel für sie nennt Schelling vielmehr Arithmetik und Geometrie: Ihre Evidenz beruhe – negativ – «auf der völligen Aufhebung des Causalgesetzes»

113 SW 4, 339. – Die im folgenden Abschnitt zitierten Wendungen gehören sämtlich der ersten Abhandlung (SW 4, 339–361) an.

und – positiv – auf dem «Vernunftgesetz der Identität, der absoluten Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Besonderen und des Allgemeinen», «welches einziges Princip aller Construktion und demonstrativen Erkenntniß ist». ‹Absolut› ist diese Erkenntnisart, sofern ja das Absolute eben die «absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen», von Idealem und Realem, von Denken und Sein ist. Das «absolute Erkennen» nennt Schelling deshalb auch – nach dem Vorbild des «Bruno» – das «urbildliche», da das «Urbild» im Unterschied zum Begriff als reinem Modus des Denkens dieses mit dem Besonderen und Endlichen vereinige. Doch während die Mathematik ihre Urbilder – etwa das Dreieck – «in der ihr eigenthümlichen Anschauung» habe, schaue die Philosophie ihre Urbilder in den «Ideen» und somit nur «intellektuell» an – und diese intellektuelle Anschauung der «Indifferenz des Idealen und Realen» ist für ihn «der Anfang und erste Schritt zur Philosophie». Auf dieser Stufe führt Schelling dann auch eine Unterscheidung im Wissenschaftscharakter von Mathematik und Philosophie ein: Da die «Anschauungen» «Raum und Zeit selbst bloß zur reflektirten Welt gehören», sei auch die «absolute Erkenntnißart» in der Mathematik nur «formell», die Erkenntnis der Philosophie hingegen sei «auch dem *Gegenstand* nach absolut. Sie ist ganz und gar im Absoluten selbst, weder bloß von ihm ausgehend, noch aus ihm heraustretend, noch etwa in ihm endend.»

Philosophie also ist nicht nur «Wissenschaft des Absoluten», sondern ‹Wissenschaft *des* Absoluten und *im* Absoluten›, und alles andere, was sich bisher diesen Titel angemaßt hat, ob Dogmatismus oder Kritizismus, wird demgegenüber schlicht zur «Unphilosophie» erklärt und aus der Philosophie ausgebürgert. Dem Dogmatismus erkennt Schelling trotz seines falschen Ansatzes wenigstens noch einen «Vernunftinstinkt» zu, und dem Kritizismus hält er zu Gute, er habe «als ein großer Niederschlagungsproceß gewirkt, indem er alle Formen der Endlichkeit gänzlich und ohne Ausnahme präcipitirte und so den philosophischen Himmel wenigstens negativ aufhellte»; hierdurch habe er aber auch leicht «zum Skepticismus umgearbeitet werden» können. Vor allem aber tadelt Schelling an ihm, daß er «die Scheu, welche die Verstandesknechtschaft des Geistes vor dem Absoluten hat, bestätigte und gleichsam sanktionirte»; hierdurch sei diese Scheu zu einem «Asyl der Unphilosophie» geworden. In diesem Kontext findet sich auch Schellings erste öffentliche Auseinandersetzung mit Fichte: Dessen transzendentaler Idealismus verdanke dem Kritizismus nur die «negative Befreiung von den Schranken des Endlichen», während er aus sich selber wieder «die wahre Idee der Philosophie» und der «absoluten Erkenntnißart» ans Licht gebracht und der Philosophie vindiziert habe. An Fichtes Philosophie unterscheidet Schelling – wie schon Hegel in der «Differenz-Schrift»[114] – zwischen dem richtigen Prinzip und dem Zufälligen, «das in Beschränkun-

114 Cf. Kap. I, 5a.

gen der besonderen Reflexion und der Darstellung, welche dem Princip selbst fremd sind, seinen Grund hat, und völlig hinweggenommen werden kann».

Diesen Mangel sieht Schelling darin, daß Fichte das «absolute Bewußtseyn [...] nur durch das Medium des im empirischen Bewußtseyn vorkommenden reinen Bewußtseyns» sehe – wie sich auch in seiner kritisch an Spinoza gerichteten Frage zeige, was diesen dazu berechtigt habe, «über das im *empirischen Bewußtseyn gegebene reine Bewußtseyn hinauszugehen*?» Mit dieser Frage offenbare Fichte, daß er an der Trennung bzw. bloß relativen Einheit von empirischem und reinem Bewußtsein festhalte, während Spinoza das empirische und das reine Bewußtsein keineswegs getrennt, sondern vielmehr «die intellektuelle Anschauung als alleiniges Princip der höchsten Erkenntnißart» erkannt habe. Ein empirisches Bewußtsein hingegen, das in bloß relativer Verbindung mit dem reinen stehe, bleibe unausweichlich «mit dem Objekt beschwert und mit einem *fremden Einfluß* versehen». Hierin liege auch der Grund für den – für Fichte – «nie aufzulösenden Cirkel», «daß nämlich der endliche Geist nothwendig etwas Absolutes außer sich setzen muß (ein Ding an sich), und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur für ihn da sey (ein nothwendiges Noumen sey).» Aus diesem für Fichtes «Wissenschaftslehre» grundlegenden Zirkel sucht Schelling auszubrechen und hierdurch jene zu ihrem wahren Prinzip zurückzuführen: Das «absolute Bewußtseyn» darf nicht auf die relative Einheit (und zugleich höchste Entgegensetzung) des reinen und des empirischen eingeschränkt werden. Es ist also «von der Subjektivität der intellektuellen Anschauung» zu abstrahieren, um «das Absolute an und für sich zu erkennen»; in einem zweiten Schritt ist sodann die «absolute Erkenntnißart» in Form eines Systems auszuführen – und dieser Doppelschritt faßt das Programm der «Ferneren Darstellungen» prägnant.

b) Das Absolute und das Wissen des Absoluten

Auch wenn die «Ferneren Darstellungen» dem «noch weniger Eingeweihten»[115] das Verständnis der Identitätsphilosophie, der Ideen des Absoluten und der absoluten Erkenntnisart erleichtern sollen, betont Schelling doch sehr schroff die Schwierigkeit des Zugangs zu ihr: Voraussetzung hierfür sei die intellektuelle Anschauung. Im Gegenzug gegen die Einzelwissenschaften, die nur «das einzelne Ding» erblicken, das sie jeweils vor sich haben, bestimmt Schelling die intellektuelle Anschauung, das «unveränderliche Organ» des Philosophierens, als das Vermögen, «das Allgemeine im Besonderen, das Unendliche im Endlichen, beide zur lebendigen Einheit ver-

115 Die Zitate dieses Abschnitts finden sich SW 4, 361–369.

einigt» oder «den Begriff oder die Indifferenz in der Differenz zu sehen». Diese Vernunftanschauung sei dem Philosophen so ohne jeglichen Zweifel selbstverständlich wie dem Mathematiker die reine Anschauung, deren er für seine Konstruktionen bedarf. Sie sei auch nicht zu lehren – aber dies sei kein Mangel, denn die Philosophie sei keineswegs «zu besonderer Rücksicht auf das Unvermögen verpflichtet»; «es ziemt sich vielmehr, den Zugang zu ihr scharf abzuschneiden und nach allen Seiten hin von dem gemeinen Wissen so zu isoliren, daß kein Weg oder Fußsteig von ihm aus zu ihr führen könne.» Und demjenigen, der nicht schon auf dem Standpunkt der Philosophie stehe, empfiehlt Schelling, entfernt zu bleiben oder zurück zu fliehen. Mit diesen provozierenden Wendungen bekräftigt und befördert er die Absonderung der Philosophie vom «gemeinen Wissen» und – wie es im «Bruno» heißt – «von dem Pöbel der jetzt Philosophirenden» (SW 4, 309) – unter gewolltem Einschluß auch der Vertreter anderer, nicht-philosophischer Wissenschaften, deren Erfolge im späteren Verlauf des 19. Jahrhunderts zur Abdrängung der Philosophie in ein Reservat für sinn- und nutzlos gehaltener Begriffsspiele geführt haben.

Eine Sonderstellung weist Schelling jedoch Geometrie und Arithmetik zu. Daß die Philosophie «die Gründe und die Bedingungen» des mathematischen Wissens «zu erforschen strebt», gilt ihm zwar als ein Beweis für «die bloß bedingte Wahrheit auch dieses Wissens», jedoch zugleich als Paradigma für die Überwindung des die anderen Wissenschaften kennzeichnenden Gegensatzes des Endlichen und Unendlichen, des Idealen und Realen – auch wenn die in Geometrie und Arithmetik vorhandene «reine Evidenz» in ihnen jeweils dem Sein bzw. dem Denken untergeordnet sei. Die Erhebung zur intellektuellen Anschauung bestehe hingegen darin, «diese selbe Evidenz nun, oder die Einheit des Denkens und Seyns […] schlechthin an und für sich selbst, mithin als die Evidenz in aller Evidenz, die Wahrheit in aller Wahrheit, das rein Gewußte in allem Gewußten zu erblicken». Diese höchste Einheit des Denkens und Seins sei das Prinzip aller Philosophie, und selbst der Dogmatismus habe an ihr festgehalten – im ontologischen Gottesbeweis –, allerdings in der unzureichenden Form, daß die Reflexion die Einheit von Denken und Sein nun selber wieder als ein Objektives, als die Existenz Gottes, gedacht habe. Gleichwohl bringt Schelling ihm mehr Sympathien entgegen als dem Kritizismus, der mit seinem Verhaftetsein in der Reflexion nur «ein schlechter Skepticismus» sei, während der «wahre Skepticismus» der Reflexionserkenntnis entgegengesetzt sei, und sogar «aus dem Princip der wahren Speculation, nur daß er dieses nicht kategorisch aussprechen kann, weil er sonst aufhörte Skepticismus zu seyn» – und somit sei er für die Philosophie gar nicht vorhanden und werde von ihr «annullirt».

Nach diesen vorbereitenden Abgrenzungen geht Schelling über zum «Beweis, daß es für das Bewußtseyn selbst einen Punkt gebe, wo das Absolute selbst und das Wissen des Absoluten schlechthin eins ist.» Er bestimmt den

Begriff des absoluten Erkennens als den der Einheit von Denken und Sein und zeigt sodann, daß in der Idee des Absoluten «eine gleiche absolute Einheit der Idealität und Realität, des Denkens und Seyns gedacht werde.» In allem Endlichen seien «das Allgemeine und das Besondere, wovon jenes dem Denken, dieses dem Seyn entspricht», «vereinigt» (aber nicht schlechthin eins). Das Besondere folge aber nicht aus dem Allgemeinen, und die Dinge unterschieden sich nicht durch ihr Wesen (das eins sei), sondern durch «die Form, welche die Differenz des Allgemeinen und Besonderen selbst ist». Beim Absoluten aber entfalle diese Differenz; Allgemeines und Besonderes seien in ihm «schlechthin eins»; es sei «absolut und wesentlich eines, nur sich selbst und schlechthin gleich.» Somit seien in ihm aber auch die Form und das Wesen gleich – «und schon in dieser absoluten Einheit oder gleichen Absolutheit des Wesens und der Form liegt der Beweis unseres obigen Satzes». Denn in der «absoluten Erkenntniß» liege «eben eine solche absolute Einheit des Denkens und Seyns». Man könne zwar versucht sein, das Erkennen formell zu bestimmen «und als solches dem Absoluten selbst» entgegenzusetzen, doch die Form sei ja das Absolute selbst, *«und die formell absolute Erkenntniß ist sonach nothwendig zugleich eine Erkenntniß des Absoluten selbst»*. Und so schließt Schelling: «Es gibt also eine unmittelbare Erkenntniß des Absoluten [...], und jene ist die erste speculative Erkenntniß, das Princip und der Grund der Möglichkeit aller Philosophie.» Sie sei *Anschauung*, weil nicht das bloße Denken, sondern allein die Anschauung Realität gebe, und sie sei *intellektuelle* Anschauung, weil sie «Vernunft-Anschauung» und «*als* Erkenntniß zugleich absolut eins mit dem Gegenstand der Erkenntniß» sei. Und auf diesem «Punkt des Zusammentreffens» des Absoluten mit seiner formellen Erkenntnis sowie der Erkenntnis der Art des Zusammentreffens und der Einzigkeit dieses Punktes «beruht die Philosophie; von ihm geht alle philosophische Evidenz aus, und er selbst ist die höchste Evidenz.»

c) Idee des Absoluten

Diesen höchsten «Punkt» erläutert Schelling in § III seiner «Ferneren Darstellungen» – und er beginnt mit einer philosophiehistorischen Lokalisierung: Spinoza sei es gewesen, der sowohl die Idee des Absoluten als auch des absoluten Erkennens ausgesprochen habe. Diese Genealogie hat für Schelling nichts Diskreditierendes – denn nur ein «absolutes Mißkennen der Philosophie selbst» stempele Spinoza zu einem «Dogmatiker». Mit diesem Rückbezug schließt Schelling sich noch enger an Spinoza an als in der «Darstellung meines Systems», in der er sich vornehmlich für die Form der Darstellung auf dessen Vorbild beruft. Hier hingegen konstatiert Schelling die Übereinstimmung der Identitätsphilosophie mit dem «Spinozismus» an den höchsten Begriffen beider Ansätze. Im Blick auf die zeitgenössische Alter-

native von «Dogmatismus und Kriticismus» stellt er sich somit entschieden auf die Seite des ersteren – auch wenn er ihn nicht *als* Dogmatismus verstanden wissen will (SW 6, 372 sq.).

Dieser vorangestellten philosophiehistorischen Lozierung läßt Schelling eine Erläuterung seiner Konzeption durch fünf «Hauptsätze über die Idee des Absoluten» folgen, in denen er diese teils begrifflich, teils ebenfalls im Blick auf zeitgenössische Positionen konturiert. Beim ersten Hauptsatz bleibt dies letztere allerdings implizit: «Das Innere des Absoluten oder das Wesen desselben kann nur als absolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden.» Die Betonung der Reinheit und Ungetrübtheit, der Differenzlosigkeit des Absoluten richtet sich hier gegen Hegels Formel von der Identität der Identität und Nichtidentität, die Schelling ja kurz zuvor, im «Bruno», auch selber aufgenommen hat. Hier hingegen dementiert er sie wieder: Bei den endlichen Dingen liege die Möglichkeit der Differenz in der Art der Verbindung des Besonderen mit dem Allgemeinen; aus dem Umstand, daß solche Differenz von Allgemeinem und Besonderem, von Form und Wesen beim Absoluten wegfalle, folge «die absolute Ausschließung aller Differenz» aus dem Wesen des Absoluten, und eben deshalb sei in seiner lauteren Identität «nichts unterscheidbar». Dies gelte – wie er unter Rückgriff auf sein «System des transscendentalen Idealismus» unterstreicht – auch für das Verständnis des absoluten Ich als Subjekt-Objektivität: Der wahre Idealismus abstrahiere nicht bloß «von aller Subjekt-Objektivität im Absoluten», sondern er vertilge «diesen Gegensatz absolut», und deshalb sei das Absolute nur insofern als Subjekt-Objektivität zu fassen, als «es beide in Bezug auf die reflektirte Welt schlechthin vereinigt, ohne selbst von dem einen oder andern etwas in sich zu haben.» Deshalb spricht Schelling hier auch – im Gegensatz gegen den «in der erscheinenden Welt befangenen Idealismus» – vom «absoluten Idealismus» (SW 4, 404).

Bekannt ist auch der Gehalt des zweiten Hauptsatzes: «Die nothwendige und ewige, dem Absoluten selbst gleiche Form ist das absolute Erkennen.» Schelling wiederholt hier das Argument des vorhergehenden Paragraphen, daß es nicht möglich sei, die «formelle Absolutheit» der intellektuellen Anschauung der «Absolutheit an und für sich» entgegenzusetzen, da in ihr keine Differenz von Wesen und Form anzutreffen sei – und er erläutert diesen Gedanken wiederum durch eine philosophiegeschichtliche Präzisierung: Was er hier als «absolutes Erkennen» bezeichne, sei dasselbe, «was im Idealismus als *absolutes Ich* bezeichnet worden ist.» Und er wird noch bestimmter: «Dem Idealismus der Wissenschaftslehre fehlt es allein an der Reflexion auf die Einheit dieser Form mit dem Absoluten selbst (dem Wesen nach)». Hier räumt Schelling ein, daß auch Spinoza selber die «Einsicht der absoluten Einheit des Erkennens und Seyns in der höchsten Erkenntnißart» nicht prägnant ausgesprochen habe. Jacobi aber habe bereits bemerkt, daß hieraus nicht zu schließen sei, daß dem Absoluten neben Denken und Ausdehnung

nicht noch andere Attribute zukommen – und daraus ergebe sich «das kategorische Bewußtseyn über die Identität der formell absoluten Erkenntniß mit dem Absoluten selbst».

Im dritten Hauptsatz: «Die absolute oder ewige Form ist wie das Absolute selbst absolute Identität, schlechthin einfach, lauter und ohne Entzweiung» geht es Schelling um die Überwindung der Unfähigkeit, «die reine Subjekt-Objektivität der absoluten Form als absolute Einheit zu denken» – statt als eine nachträgliche Vereinigung zweier ursprünglich getrennter Bestandteile. Auch hier beruft er sich auf Spinoza: auf dessen Satz, daß die Substanz früher sei als ihre Affektionen. Dann nämlich kann sie nicht erst durch deren Vereinigung entstehen. Auch hier geht es ihm also letztlich darum, alle Differenz aus der Idee des Absoluten zu eliminieren und an die Stelle einer Identität von Identität und Differenz die «*absolute* Indifferenz» von Denken und Sein zu setzen. Denn wären Denken und Sein reell entgegengesetzt, so wäre «die Form durchaus bloß ideelle Bestimmung»; durch die Aufhebung ihrer Differenz hingegen wird «das Ideelle (das Erkennen) selbst wieder das Reale, und ([…]) *die Indifferenz in der Form* ([…]) *ist auch wieder die Indifferenz der Form und des Wesens*». Denken und Sein seien nur «ideell», dem Begriff nach, entgegengesetzt, «reell» jedoch eins. In dieser Bestimmung sieht Schelling den Sinn des wahren Idealismus wie des wahren Realismus ausgesprochen – und da beide Sätze sich nicht widersprechen, so liegt für ihn hier der seit Kants «Kritik der reinen Vernunft» gesuchte Punkt der Vereinigung von Idealismus und Realismus: Idealismus und Realismus lassen sich nur durch die Annahme vereinigen, daß Denken und Sein der Form nach ideell unterschieden, reell jedoch eins seien. Wie dies zu denken sei, sucht er in den beiden weiteren Hauptsätzen mit Hilfe des Begriffspaares Unendlichkeit/Endlichkeit zu zeigen (SW 4, 378–381).

Im vierten Hauptsatz bestimmt Schelling das «Verhältniß vom Denken und Seyn in der ursprünglichen Form» als «das Verhältniß des an und für sich Unendlichen zu dem an und für sich Endlichen.» Hiermit ist das Thema der Unendlichkeit des Denkens – und somit ein zentrales Thema der nachkantischen Klassischen Deutschen Philosophie – angeschlagen. Schelling knüpft zunächst an sein «System des transscendentalen Idealismus» an: Das Denken sei schlechthin unbegrenzbar, und alle Begrenzbarkeit falle in das dem Denken entgegengesetzte Reelle. Für «nöthiger» aber hält er es nun zu zeigen, «daß das Eine *an sich* Unendliche eben das Denken oder der Begriff selbst sey.» Hierzu nimmt er zunächst einige Begriffsklärungen vor: die Differenzierung zwischen Unendlichkeit, Unbegrenztheit, Endlichkeit und Begrenzbarkeit. An sich unendlich sei nicht schon das, was *unbegrenzt* sei – denn die Unbegrenztheit schließe die Begrenzbarkeit nicht aus –, sondern lediglich das, «was schlechthin *unbegrenzbar* ist». Andererseits schließe die Unbegrenztheit die Endlichkeit nicht aus: Eine ins Unendliche fortgesetzte Reihe von Endlichem könne «nie zur wahren Unendlichkeit werden»; Zeit

und Zahl seien stets endlich, auch im Falle ihrer gedachten unendlichen Wiederholung. Das Denken hingegen sei das an und für sich und schlechthin Unendliche; seine Unendlichkeit könne «durch keine Beziehung auf etwas außer ihm aufgehoben werden».

Aber auch diese Rede von «Unendlichkeit» reicht noch nicht aus, um die Entgegensetzung des Unendlichen und Endlichen aufzuheben. Von der «ideellen Unendlichkeit», die dem «reellen Endlichen» gegenüberstehe und insofern noch «einen bestimmten Gegensatz der Reflexion» bezeichne, müsse nicht nur das Unendliche der Imagination (als einer Repetition von Endlichem), sondern «auch noch jene Unendlichkeit ausgeschlossen werden, welche in der Identität mit dem Endlichen selbst besteht, und die wir insofern im Gegensatz gegen jene die absolute oder die Vernunft-Unendlichkeit nennen können» – also eine Unendlichkeit, bei der «das an und für sich Unendliche in dem an und für sich Endlichen bis zur absoluten Identität mit dem letzteren dargestellt ist». Mache man hingegen die reine Unendlichkeit «zum Princip der Speculation und des Producirens», so sei damit «nothwendig die allertiefste Subjektivität und jener alte Irrthum vergesellschaftet, das Denken, welches nur Eine Form des an sich Realen oder der Substanz seyn kann, es sey zu einem eignen Wesen oder zur Ursache der Substanz zu machen» (SW 4, 381–385.)

Im fünften Hauptsatz führt Schelling dieses Thema zunächst weiter aus: Denken und Sein, das Unendliche und das Endliche seien ideell entgegengesetzt und könnten «reell nur dadurch eins seyn, daß das Endliche, indem es ideell endlich, reell unendlich ist» (und umgekehrt). Diesen Satz bezeichnet er als «von sich selbst klar» und keines Beweises bedürftig; allenfalls bedürfe es der Erläuterung, wie das Endliche «seinem Entgegengesetzten gleich und im Absoluten seyn könne, ohne daß *in diesem* etwas sey, das endlich oder unendlich oder etwas anderes als die von beiden Gegensätzen unerreichte Einheit wäre». Dies allerdings bliebe wohl unplausibel, wenn Schelling nicht eine entscheidende Einschränkung vornähme: Man dürfe in diesen Gedankengang nicht «den Begriff der wirklichen Endlichkeit oder überhaupt dessen, was insgemein so genannt wird», einmischen. Die Rede sei vielmehr nur von derjenigen Endlichkeit, «welche in der nothwendigen Form des absoluten Erkennens begriffen ist», und an eine andere sei «durchaus nicht zu denken». Denn diese «andere» Endlichkeit sei – obschon Schelling sie ja sogar als «wirkliche Endlichkeit» bezeichnet – «überhaupt und schlechthin nichts und gehört einzig zur abgebildeten Welt.»

Damit aber gehen seine Ausführungen über die «Idee des Absoluten» über in eine Bestimmung des Verhältnisses des «Absoluten» zur «endlichen», «sogenannten realen» Welt – auch wenn von einem ‹Verhältnis› natürlich nur cum grano salis zu reden ist. Die Bestimmung dieses Verhältnisses gewinnt eine besondere Problematik für einen Ansatz wie denjenigen Schellings, der im Begriff des Absoluten kulminiert und von diesem alle Bestimmungen

entfernt hält. Dies schließt ein ‹affirmatives› Verhältnis des Absoluten zur «realen», «endlichen Welt» aus; andererseits darf der Endlichkeit nicht der Charakter eines selbständigen Bestehens gegenüber dem Absoluten zugesprochen werden. Schelling sucht dieses Problem durch metaphorische Wendungen zu entschärfen: So spricht er von der endlichen als einer «abgebildeten Welt» – wodurch allerdings der Vorgang der «Abbildung» nicht schon durchsichtig wird –, und er sagt von ihr, sie «*entsteht* überall erst [aus dem Absoluten] nach den Gesetzen des Reflexes und des relativen Gegensatzes der Subjektivität und Objektivität, und hat keinen realen Bezug auf das Absolute». Diese Behauptung steht jedoch, wie Schelling einräumt, unter der Bedingung, daß «in der absoluten Welt die Möglichkeit auch des Reflexes und der mit ihm zugleich gesetzten Absonderung der sogenannten wirklichen Welt aus dem Absoluten vorherbestimmt seyn muß». Doch wie sie im Absoluten angelegt sein könnte, expliziert Schelling nicht. *Eine* Deutung aber schließt er hier – wie schon im «Bruno» – kategorisch aus: Die Beziehung des Absoluten zur «wirklichen Welt» darf «am wenigsten» als Kausalbezug gedacht werden. Wenn aber – wie er hier nochmals betont – im Absoluten «*alles* absolut, alles vollkommen, Gott ähnlich, ewig» ist, so ist schwer einzusehen, wie die von ihm ebenfalls herausgehobenen Spezifika des Endlichen – Zeitlichkeit, Kausalität, Differenz des Wesens und der Form – ein «Reflex» des Absoluten oder der «absoluten Einheit» sein können – auch wenn er versichert, dies könne «keinem verborgen bleiben, der das absolute Erkennen und in diesem *die reale Einheit zugleich und ideale Entgegensetzung des Realen und Idealen* begriffen hat.» Doch andererseits weiß er der Nichtverbindung des Absoluten mit dem Endlichen auch positive Seiten abzugewinnen: Er erklärt das «absolute Getrennthalten der erscheinenden Welt von der schlechthin realen» für «wesentlich» für die philosophische Erkenntnis – denn nur durch diese Trennung werde die erscheinende Welt «als absolute Nicht-Realität gesetzt, jedes andere Verhältniß zum Absoluten gibt ihr selbst eine Realität.»

Hier deuten sich auf dem Boden des Identitätssystems erstmals die Probleme an, die Schelling zwei Jahre später durch seine Lehre vom «Abfall vom Absoluten» zu lösen suchen wird.[116] In den «Ferneren Darstellungen» jedoch verbietet er sich diesen Ausweg; hier hält er fest an Spinozas bzw. Lessings Aussage, es gebe keinen Übergang des Unendlichen zum Endlichen (cf. JWA 1, 18), und er bezeichnet es sogar als ein «ferneres Axiom der wahren Philosophie», daß «ein Herausgehen des Absoluten aus sich selbst, es werde bestimmt auf welche Weise es wolle, schlechthin undenkbar sey». Einen Schritt allerdings geht er auch hier schon über Spinoza hinaus: Symbolisch lasse sich die «Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen in und mit dem Ewigen» am besten als die «Dreieinigkeit im göttlichen

116 Schelling: Philosophie und Religion, cf. 5. Teil, Kap. I, 3.

Wesen» ausdrücken. Diese symbolische Ausdrucksweise betrifft aber nur die «Idee des Absoluten»; sie beantwortet nicht die Frage nach dessen ‹Verhältnis› zur endlichen Welt.[117]

2. Das System im Hintergrund

Der Titel «Fernere Darstellungen *aus* dem System der Philosophie» setzt ein «System» voraus, *aus* dem diese Darstellungen genommen sind. Ob es dieses System im strikten Sinne gegeben hat, ist nicht bekannt; zumindest ist es nicht überliefert. Sowohl zeitlich als auch inhaltlich am nächsten benachbart ist dem System im Hintergrund der «Ferneren Darstellungen» jedoch das Manuskript, das Schellings Sohn in seiner Edition unter den Titel «System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß.) 1804» gestellt hat (SW 6, 131–576). Doch auch wenn er es hiermit bereits Schellings Würzburger Vorlesungen zuordnet,[118] ist nicht zweifelhaft, daß Schelling hier – wohl auf der Grundlage früherer Aufzeichnungen – seine in Jena entwickelte Identitätsphilosophie nochmals umfassend darzustellen sucht. Der Form nach, durch seine Gliederung in Paragraphen mit hinzugefügten Beweisen, Anmerkungen, Erläuterungen, Folge- und Zusätzen schließt es sich an die «Darstellung meines Systems» an, allerdings in einem weit weniger thetischen, sondern stärker argumentierenden gedanklichen und sprachlichen Ductus, der den «Ferneren Darstellungen» nähersteht.

117 SW 4, 385–390. – Die folgenden fünf Paragraphen, beginnend mit dem Paragraphen von der «philosophischen Construction», gehören für Schelling «zu dem anderen Theil unserer Untersuchung [...], welcher von der Wissenschaft handelt und davon, wie aus der Einheit der ersten Erkenntniß ein Ganzes der Erkenntniß geboren werde».

118 Am 30. April 1803 teilt Adalbert Friedrich Marcus, der im gleichen Jahr zum Direktor der Medizinal- und Krankenanstalten in Franken ernannt wird, dem mit ihm befreundeten Schelling mit, er habe ihn «als Lehrer der Naturphilosophie auf der Akademie in Würzburg in Vorschlag gebracht», das damals an Kurbayern gefallen war. Am 30. September 1803 schreibt Schelling seinen Eltern, er habe den Ruf nach Würzburg erhalten, Plitt 1, 456 bzw. 483 sq. Bereits im Winter 1803/04 nimmt Schelling seine Lehrtätigkeit in Würzburg auf, anfangs mit großem Zulauf der Studenten, aber bald mit erheblichen Schwierigkeiten, die ihm teils durch die Würzburger Geistlichkeit, teils durch die altbayerische Aufklärungspartei (Cajetan Weiller, Jakob Salat) gemacht werden, gegen die er schon von Jena aus polemisiert hat. Im Brief an Karl Josef Hieronymus Windischmann vom 26. Juni 1804, Plitt 2, 18 sq., lautet sein Urteil: «Es sieht hier immer bunter, toller aus und diese weinreiche Tiefe ist in der That ein verruchtes Nest.»

a) Kritik des Subjekt-Objekt-Modells

Sein «System» eröffnet Schelling in den §§ 1–6 mit einer massiven Kritik der «Subjektivitätsphilosophie» – und dies heißt für ihn: der Wissenschaftslehre Fichtes. Als Einstieg wählt er hier – etwas ungewohnt – nicht den Weg über die Idee des Absoluten, sondern über eine «Voraussetzung», in der der erste Antrieb zur Philosophie liege: Es sei die «erste Voraussetzung alles Wissens», «daß es ein und dasselbe ist, das da weiß, und das da gewußt wird.» Er räumt zwar bereitwillig ein, daß wir in unserer ersten Reflexion diesen Satz verwerfen: daß wir im Wissen vielmehr ein Subjekt und ein Objekt des Wissens zu unterscheiden glauben. Doch eben diese Unterscheidung sei «der Grundirrthum in allem Wissen». Dem Subjekt-Objekt-Modell der Erkenntnis – das so oft und selbstverständlich der Klassischen Deutschen Philosophie insgesamt unterstellt wird – setzt er eine schroffe Gegenposition entgegen: «es gibt überall kein Subjekt als ein Subjekt, noch ein Objekt als ein Objekt, sondern es ist nur ein und dasselbe, das da weiß und das gewußt wird, und das also an sich ebensowenig subjektiv als objektiv ist.» Da dieser Satz der gewöhnlichen Ansicht widerspricht, die das Wissen in die Übereinstimmung von Subjekt und Objekt setzt, sucht Schelling ihn in ungewohnter didaktischer Ausführlichkeit und Sorgfalt, wenn auch indirekt, zu beweisen.

Er wendet sich damit gegen eine Tendenz der Philosophie seiner Zeit, und er spricht dies an anderer Stelle unumwunden aus: «Dieses Zeitalter verlangt ein Wissen als Wissen des Subjekts, eine Sittlichkeit als eine selbstgegebene des Individuums.» (SW 7, 151 Fußnote) Doch lasse sich – unter der Voraussetzung einer Trennung von Subjekt und Objekt – gar kein Wissen denken. Beide hätten dann entweder kein Verhältnis – dann gebe es auch keine Übereinstimmung; hätten sie jedoch ein Verhältnis, dann müsse entweder das Subjekt das Objekt oder das Objekt das Subjekt oder beide sich wechselseitig bestimmen. Dann aber wären hier jeweils Wirkungsverhältnisse – des Subjekts auf das Objekt oder umgekehrt – anzunehmen, bei denen «überall nichts zu denken» sei. Die Unterscheidung von Subjekt und Objekt sei «selbst schon ein Produkt unserer Subjektivität und sonach unserer Endlichkeit» – und deshalb sei sie aufzugeben zu Gunsten der Voraussetzung, «daß es Ein und dasselbe ist, das da weiß, und das da gewußt wird. […] Es gibt wahrhaft und an sich überall kein Subjekt, kein Ich, also auch kein Objekt, kein Nicht-Ich.» Schelling möchte ein neues Verständnis des «Wissens» inaugurieren, den Wissensbegriff vom Begriff des Subjekts wie überhaupt von dem für die «Reflexion» charakteristischen Subjekt-Objekt-Verhältnis abkoppeln und ihn insgesamt identitätsphilosophischen Prämissen unterstellen: Es ist Eines, das weiß und gewußt wird, und dieses Eine ist «*dasselbe Eine* in allen möglichen Fällen des Wissens und des Gewußtwerdens». Somit sei aber auch die Unterscheidung von «Wissendem» und «Gewußtem» preis-

zugeben, zu Gunsten der «Gleichheit des Subjekts und Objekts» (in der sie eben deshalb nicht mehr *als* Subjekt und Objekt vorhanden sind); was erkannt werde, sei eigentlich eben diese Gleichheit; da nichts außer ihr vorhanden sei, sei die «höchste Erkenntnis» diejenige, «in welcher jene ewige Gleichheit *sich selbst* erkennt» – und diese Selbsterkenntnis der ewigen Gleichheit nennt Schelling – hier – die «Vernunft». Vernunft sei ja die Erkenntnis des Ewigen und Unveränderlichen im Wissen, und eben dieses sei die genannte Gleichheit.

Schellings philosophiehistorische Andeutungen im Anschluß an diesen Gedankengang zeigen, daß er im Kontext der Absetzung von Fichtes Wissenschaftslehre steht. Die Auseinandersetzung, die er hier mit Fichte führt, die Wendungen, die er ihm in den Mund legt, erinnern überdeutlich an seine briefliche Auseinandersetzung mit Fichte um das Verhältnis der Wissenschaftslehre zur Transzendental- und Identitätsphilosophie.[119] In der Tat läßt seine Deutung des Wissens als der Selbsterkenntnis der Gleichheit Fichtes stereotyp wiederholte Einwände ins Leere laufen, daß man doch nur auf sein Erkennen zu reflektieren brauche, um sich als das erkennende Subjekt zu erkennen, in dessen Wissen alles Erkannte ist. Demjenigen aber, der so – transzendentalphilosophisch – argumentiert, sagt Schelling nach, «daß er sich noch überall nicht zur Vernunfterkenntniß erhoben habe.» Denn diese bestehe eben in der Erkenntnis der Gleichheit, und deshalb höre in ihr «alle Subjektivität auf». Die «Erkenntniß der absoluten Gleichheit» sei nicht die subjektive Erkenntnis dieses oder jenes Menschen, sondern «*absolutes Erkennen*, Erkennen ohne alle weitere Bestimmung.» Selten spricht Schelling so deutlich aus, daß die Bedingung der Identitätsphilosophie in der Aufhebung «der ganz fixen Entgegensetzung der Subjektivität und Objektivität» liegt. Und er warnt ausdrücklich vor der Alternative: Gäbe es das durch die Identitätsphilosophie dargelegte absolute Erkennen nicht, so müsse man «das Resultat der Kantschen, sowie der Fichteschen Philosophie als das einzig mögliche ansehen und unmittelbar zu dem unsrigen machen.»

Das hierdurch eigentlich verabschiedete Vorstellungspaar «Subjekt» und «Objekt» bleibt aber im Modus seiner Negation weiterhin präsent, zunächst in den §§ 5–6: Die «Gleichheit» wird ja als «Gleichheit des Subjekts und Objekts» ausgesagt, und ohne diese wäre von «Gleichheit» oder «absoluter Identität» nicht zu reden. Dies ändert sich auch nicht durch die Einführung des neuen Begriffs der «Affirmation», dem in diesem «System» eine herausragende Bedeutung zufällt. «Affirmation» setzt etwas «Affirmirendes» und etwas «Affirmirtes» oder zu Affirmierendes voraus, und dies ruft wiederum die Assoziation des Subjekt-Objekt-Verhältnisses wach. Handgreiflich legt Schelling dies im «Zusatz» zu § 19 dar: «Das Affirmirende des Wissens ist das Subjektive, das Affirmirte ist das Objektive oder das Gewußte.» Insge-

119 Cf. Kap. II, 2b.

samt aber argumentiert er im Blick auf den Affirmationsbegriff analog wie zuvor mit Bezug auf Subjekt und Objekt: Der – im anderen Beweiskontext ja ursprünglich von Fichte eingeführte – Satz «A = A» formuliere das Grundgesetz der Vernunft als «das Selbsterkennen jener ewigen *Gleichheit*», und zwar sowohl der Gleichheit von Subjekt und Objekt als auch «der absoluten Gleichheit des Affirmirenden und des Affirmirten». Das aber, «welches sich selbst absolut affirmirt, und also von sich selbst das Affirmirte ist, ist nur das Absolute oder Gott» (SW 6, 137–148).

b) Philosophische Theologie

Der Affirmationsbegriff bildet die Klammer zwischen dem ersten, ‹erkenntnistheoretischen› und idealismuskritischen und dem zweiten, philosophisch-theologischen Teil der «*allgemeinen* Philosophie» dieses Systementwurfs. Er erhält hier eine zentrale Stellung für den Begriff Gottes oder des Absoluten: «Gott ist die absolute Affirmation von sich selbst, dieß ist die einzig wahre Idee Gottes». Um diesen Gedanken auszudrücken, lehnt Schelling sich an die Formulierung des ontologischen Gottesbeweises der vormaligen theologia naturalis an: «Das Absolute» – oder Gott – «ist dasjenige, zu dessen Idee es gehört zu *seyn*, dessen Idee also die unmittelbare Affirmation von Seyn ist (weder Idee noch Seyn insbesondere).» Dies allerdings gelte nur für das Absolute, während beim Nichtabsoluten Begriff und Sein auseinanderfallen. Deshalb aber sei das Vernunftgesetz A = A eigentlich auf das Absolute bezogen: Die Vernunft sei ein Wissen, das «unmittelbar zugleich auch den Gegenstand bestimmt», und so könne «nur dasjenige, in Ansehung dessen aus der *Idee* unmittelbar auch das Seyn folgt», ein der Vernunft angemessener Gegenstand sein – und deshalb vollendet Schelling: «Der *wahre* Gegenstand der Vernunfterkenntniß ist daher nur das Absolute». In diesen gedanklich und sprachlich durch Spinoza geprägten Kontext schlägt hier aber – wie ein «Blitz» – erstmals eine Wendung Jakob Böhmes ein: «Jenes absolute Licht, die Idee Gottes, schlägt gleichsam ein in die Vernunft.»[120] Doch liegt es letztlich nicht an diesem ‹Blitzeinschlag›, sondern am «Wesen» der Vernunft, daß sie von diesem Absoluten und nur von ihm eine unmittelbare Erkenntnis hat: «Gott oder das Absolute ist der einzige unmittelbare Gegenstand der Erkenntniß.»

«Gott oder das Absolute»: Die Rede von «Gott» schiebt sich nun als gleichbedeutend und gleichberechtigt neben die zuvor dominierende Rede vom «Absoluten». Allerdings warnt Schelling, hier sei «überall nicht von

120 SW 6, 155. – Eine «herrliche Ausgabe» der Schriften Jakob Böhmes erhält Schelling von Karl Josef Hieronymus Windischmann; cf. seinen Brief an diesen vom 25. Februar 1804. Plitt 2, 10.

Gott im Sinne des *Dogmatismus* die Rede». Denn dieser entstehe dadurch, daß «die Begriffe der endlichen Welt und der endlichen Vorstellung auf das Unendliche, das Absolute angewendet werden.» In der Tat wendet Schelling sich hier nachdrücklich gegen einen Gottesgedanken, wie er sich in traditionellen religiösen Vorstellungen, aber auch im – «dogmatischen» – kosmologischen Gottesbeweis der metaphysica specialis zeigt: Dieser läßt Gott außerhalb der Welt bestehen und steigt «an der Kette der Ursachen und Wirkungen» zu ihm als zur absoluten Ursache der Welt empor. Für die «wahre Philosophie» hingegen bilde Gott das «Centrum» der Welt; Gott habe «keine Welt außer ihm, zu der er sich als Ursache zur Wirkung verhielte», und es könne auch nichts aus ihm entspringen – beides verstieße gegen das Gesetz der Identität: «Gott *ist* alles», oder «Gott ist nicht die Ursache des All, sondern das All selbst.» (§ 27)

Diese Identität Gottes – oder des Absoluten – mit dem «All» oder dem «Alles» bekräftigt Schelling hier – angesichts des Pantheismusstreites und des nur wenige Jahre zurückliegenden Atheismusstreites – in immer neuen Wendungen und in fast provozierender Weise: «alles, was ist, ist, insofern es ist, Gott.» (§ 10) Diese pantheistische Identifizierung Gottes mit dem, «was ist», wird durch den zentralen Gedanken der Selbstaffirmation Gottes keineswegs abgeschwächt, auch nicht durch ihre Interpretation als «Selbsterkennen», zumal Schelling dieses Selbsterkennen in den «Zusätzen» zu § 20 inhaltlich nur negativ bestimmt: Es sei weder Handlung noch Selbstdifferenzierung und auch kein *«Herausgehen aus sich selbst»*. Die stärkste Identifikation Gottes mit dem All spricht er im Kontext des Begriffs der Selbstaffirmation aus: «§. 24. Gott ist unmittelbar kraft der Selbstaffirmation seiner Idee absolutes All, und hinwiederum das absolute All ist nichts anderes als die unendliche Selbstaffirmation Gottes und […] Gott selbst.» Auch Lessings Εν και παν! (JWA 1, 16) bringt Schelling erneut und auch verbal zur Geltung: «Alles ist Eins, oder das All ist schlechthin Eins», und Philosophie sei «Darstellung der Selbstaffirmation Gottes in der unendlichen Fruchtbarkeit ihrer Folgen, also Darstellung des Einen als des Alls».

Diese markanten Formulierungen beschwören den Pantheismusvorwurf geradezu herauf – doch weist Schellling ihn vorausgreifend mit einem zweistufigen Argument zurück: Folgte dieses System aus der Vernunft, so müßte es – ungeachtet seiner pantheistischen Verketzerung – gleichwohl «als das einzig wahre» behauptet werden. Hiermit stellt er sich in die Tradition Jacobis, der den Pantheismus als unausweichliche Folge eines aus reiner Vernunft entworfenen Systems bezeichnet (JWA 1, bes. 120–123). Und mit dem zweiten Argument nimmt er Hegels spätere Replik (V 3, 273) vorweg: Gemeinhin verbinde man mit «Pantheismus» «die Vorstellung, nach welcher die Allheit Gottes so verstanden wird, als ob Alles, d. h. alle *sinnlichen* Dinge zusammengenommen, Gott wären, aber von diesem ist bei uns überall nicht die Rede». Eigentümlich ist es jedoch, daß Schelling diesen sinnlichen Dingen

dennoch – trotz ihres «relativen Nichtseyns in Bezug auf das All» – mehrfach den Ehrentitel «concretes, wirkliches Sein» verleiht. (§ 36) Dennoch aber bleibt für ihn das Sinnliche «nur *sinnlich*, weil Privation Gottes.»[121]

Um das Verhältnis Gottes zur ‹Welt› (im Sinne der sinnlichen Welt) zu bestimmen, greift Schelling somit hier, anders als noch in den «Ferneren Darstellungen», auf den alten, jedoch – wie schon das mythologische Implikat der «Beraubung» verrät – keineswegs unproblematischen Begriff der «privatio boni» zurück. Er thematisiert jedoch nicht, wie auf der begrifflichen Ebene des Identitätssystems überhaupt von einer «Privation» die Rede sein könne – wie «Gott oder das Absolute» unter die Räuber fallen könne. Der Privationsbegriff ist dort unproblematisch zu verwenden, wo mit seiner Hilfe eine Skala von Seinsstufen, von Realitätsgraden ausgesagt werden soll; auch bei einer Deutung des Verhältnisses Gottes zur Welt mittels des Kausalbegriffs kann der Privationsbegriff als Interpretament eingefügt werden, sofern der «Wirkung» weniger Realität zukommt als der «Ursache» – doch diese Deutung schließt Schelling stets strikt aus. Dann aber bleibt es unverständlich, wie unter den Bedingungen der «absoluten Identität», in der alles absolut und nichts nicht-absolut ist, eine «Beraubung» stattfinden kann.

In ähnliche Probleme geraten aber auch Schellings andere, bereits aus den «Ferneren Darstellungen» bekannte Versuche, aufzuzeigen, wie – mit Spinoza – «aus Gott Unendliches auf unendliche Weise folgt» (§ 56). Er greift – neben dem Privationsbegriff – mehrfach auf die Bilder eines «Reflexes» oder einer Emanation zurück, um das Verhältnis «Gottes oder des Absoluten» zur Welt auszusagen,[122] und schließlich stellt er sogar ein «*Schema* der unmittelbaren Folgen aus der Idee Gottes» auf: Gott als das «Urbild» sei die «absolute Identität»; die «unmittelbare Folge des realen und idealen All» sei «die Indifferenz des Affirmirenden und des Affirmirten», und aus ihr folge «in herabsteigender Folge das Affirmirende oder Ideale im relativen Uebergewicht über das Affirmirte oder Reale» und umgekehrt – doch läßt er unerklärt, wie es angesichts der «absoluten Identität» und «Indifferenz von Affirmirendem und Affirmirten» durch Einschiebung einer größeren Zahl vermittelnder Zwischenglieder zu einem solchen «relativen Uebergewicht» komme. Hier berührt er wiederum das Problem, das er etwa gleichzeitig, aber in anderem Kontext in das Bild eines «Abfalls vom Absoluten» faßt.[123] Im Kontext der Identitätsphilosophie aber liegt der Akzent für ihn darauf, daß die «unendliche Affirmation» alles Besondere, das aus der Idee Gottes folgt, «zurücknimmt und wieder auflöst in sich selbst» und «dem Blitz ähnlich, nur die entseelte Gestalt, den Schatten, das reine Nichts des Besonde-

121 Zur Deutung als «Privation» cf. SW 6, 178, 193, 198–200, 213.

122 Zur Deutung dieses Verhältnisses als «Reflex», «Widerschein», «Fulguration» oder «Erscheinung» cf. SW 6, 187, 197, 207; zur Deutung als Emanation cf. SW 6, 161, 182, 195; zur Rede von «Graden der Realität» cf. SW 6, 213.

123 Cf. 5. Teil, Kap. I, 3b.

ren» zurückläßt. Denn in dieser Vernichtung des Besonderen sieht er hier «die Erklärung vom höchsten Geheimniß der Philosophie, wie nämlich die ewige Substanz oder Gott durch das Besondere oder die Erscheinung nicht *modificirt* ist, sondern nur *sich selbst schaut* und *selbst ist* als die *Eine unendliche Substanz*.» (§ 41)

3. Authentische Aphorismen über das Absolute

Auch Schellings letzte Veröffentlichungen aus dieser Schaffensperiode – die «Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie» und die «Aphorismen über die Naturphilosophie»[124] – bleiben den Grundzügen der Identitätsphilosophie verbunden. Das späte Erscheinungsdatum – in den «Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft» der Jahre 1806 und 1807, die er gemeinsam mit Adalbert Friedrich Marcus herausgegeben hat – täuscht allerdings etwas. Schelling bereitet dieses Projekt zumindest seit dem Jahre 1804 vor, wie seine Einladung Hegels und Windischmanns zur Mitarbeit belegt;[125] im gleichen Jahr verfaßt er zumindest die «Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie», parallel zu seinem «System der gesammten Philosophie»,[126] und das erste Heft der «Jahrbücher» erscheint zudem bereits im September 1805.[127] Kastner, ein früherer Jenaer Hörer Schellings und Hegels und soeben zum Professor der Chemie in Heidelberg ernannt, teilt Hegel jedoch nicht allein dieses Datum, sondern auch sein Urteil mit: Schellings Abhand-

124 Schelling: Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie. In: Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft. Bd. 1. Tübingen 1806. SW 7, 140–197; Aphorismen über die Naturphilosophie. Der Naturphilosophie erster oder allgemeiner Theil. In: Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft. Bd. 2. H. 2. Tübingen 1807. SW 7, 198–244.

125 Schelling an Hegel, 14. Juli 1804. Br I, 81 sq.; Schelling an Windischmann, 14. Juli 1804. Plitt 2, 21. – Im Brief an Windischmann vom 16. September 1804 rechnet Schelling mit dem Erscheinen des ersten Stücks der Jahrbücher zu Neujahr 1805; am 20. April 1805 teilt er ihm mit, das erste Heft der «Jahrbücher» gehe gerade in den Druck, und am 25. September 1805, es sei immer noch nicht erschienen; cf. Plitt 2, 29, 59 bzw. 74.

126 Zu dieser Verbindung von «System» und «Aphorismen» siehe Schellings Brief an Eschenmayer vom 22. Dezember 1804; er schreibt, er habe in der «*Vorlesung über die Philosophie* […] an die anderthalbhundert Hörer» und das erste Heft der «Jahrbücher» sei «in der Geburt. Es wird eröffnet durch *Aphorismen über Naturphilosophie*, […].»

127 So Karl Wilhelm Gottlob Kastner an Hegel, 15. November 1805. Br I, 102. – Kastner ist Anfang Oktober in Heidelberg eingetroffen und hat die Zeitschrift unterwegs, bei einem Besuch bei Schelling in Würzburg, gesehen; sie muß also (cf. die vorletzte Note) in den letzten Septembertagen 1805 erschienen sein.

lung habe ihm «sehr gefallen, nur – unter uns gesagt – scheint mir eine gewisse Schwäche in dem steten Zurückziehen hinter dem Absoluten nicht undeutlich an den Tag gelegt zu sein». Diese Beobachtung des Naturwissenschaftlers überrascht nicht: Adäquater wären Schellings «Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie» als «Aphorismen über das Absolute» zu bezeichnen – doch so hat Gottlob Ernst Schulze schon seine Schelling-Parodie aus dem Jahre 1803 genannt,[128] auf die Schelling ja auch zweimal verweist (SW 7, 153, 193).

Seine «Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie» sind auf der Grundlage seines «Systems der gesammten Philosophie» von 1804 formuliert – auch wenn er sich in der Einleitung auf die «Darstellung meines Systems» als die gleichsam ‹klassische› Gestalt der Identitätsphilosophie zurückbezieht. Er habe zwar Ursache gefunden, einiges in den Partien zu verbessern, die «ins Besondere» gehen, doch die Grundzüge hätten sich «zum Wunder bewährt», und weder «die Wuth der tobenden Menge» noch die sich andrängende Schar ungebetener Verbesserer habe auch nur einen von ihnen wankend gemacht. Schelling trägt die – insgesamt 224– Aphorismen in einer zwar assertorischen, aber doch eingängigen, werbenden Sprache vor; zur leichteren Übersicht gliedert er sie in eine Einleitung und fünf problembezogene Abschnitte, und diesem Corpus läßt er noch eine wichtige, vermutlich nachträglich geschriebene «Allgemeine Anmerkung die Lehre vom Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen betreffend» folgen.

Seine Themen sind zunächst die gleichen wie im «System der gesammten Philosophie»: «Ein- und Allheit», «Vernunft als Erkenntniß des Absoluten», «Untheilbarkeit der Vernunfterkenntniß», «Unmöglichkeit etwas von der Idee des Absoluten zu abstrahiren oder aus ihr herzuleiten» und ewiges «Nichtseyn des Endlichen». Wie zu Beginn des «Systems» (1804) bekräftigt Schelling, es gebe «wahrhaft und an sich überall kein Subjekt und kein Ich, eben deshalb auch kein Objekt und Nichtich, sondern nur Eines, Gott oder das All, und außerdem nichts.» Das «Ich denke, Ich bin» sei seit Descartes «der Grundirrthum in aller Erkenntniß»; Wissen sei nichts Subjektives, und die Vernunft – betont er – sei «nicht eine Vernunft, die wir hätten, sondern nur eine Vernunft, die uns hat» (§§ 43–46) – freilich ohne Jacobi zu nennen, auf den diese (von Schelling verkürzte) Wendung zurückgeht (JWA 1, 259 sq.). Das Selbsterkennen Gottes versteht Schelling wiederum als dessen Selbstaffirmation (§ 58); er betont, es sei unmöglich, aus dem Absoluten als der schlechthin unteilbaren Identität des Subjektiven und Objektiven etwas auf dem Wege des Entstehens oder des Hervorgehens abzuleiten (§ 75), und er hält auch weiterhin an dem Satz fest, den er im «System» als eines der Axiome der Identitätsphilosophie bezeichnet: daß «die Vorstellung eines Herausgehens des Absoluten aus sich selbst» «gänzlich widersprechend» sei.

128 Cf. Kap. II, 2g.

«Könnte Gott aus sich selbst herausgehen, so wäre er eben deßhalb nicht Gott, nicht absolut.» (§ 79) Der Gedanke eines solchen Herausgehens sei auch widersinnig – denn Gott sei das All, und das All sei «nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott» (§ 92).

Erst vom fünften und letzten Abschnitt ab («e) Von den Unterschieden der Qualität im Universum») entfernt Schelling sich sprachlich und gedanklich vom «System» von 1804. Er spricht von der «Liebe», ja vom «Geheimniß der ewigen Liebe» (§ 163) und von der «ewigen Geburt» (§§ 170, 173); von der «Schwere» heißt es, sie «sieht das Herz der Dinge an» (§ 181), und in Wendungen, die an Jakob Böhme erinnern, spricht Schelling von der «Seele» der Dinge, «welche also zwar an sich betrachtet gleich dem Centro, relativ aber auf das Ding, das verworrene Gegenbild ihrer Einheit, nur ein Geschöpf des Centri ist» (§ 174). Diesen Begriff der Relation führt er gegen Ende des vierten Abschnittes als Gegenbegriff zum Begriff der Einheit des «Urbildes» ein, und er weist ihm eine entscheidende Bedeutung für die Bestimmung der Differenz der «Dinge» zu Gott zu: Durch die Relation tritt auseinander, was in Gott Eins ist. Das Dasein der Dinge beruhe deshalb auf der Relation; «Jedes erscheinende Ding ist das verworrene Phänomen einer Unendlichkeit von Positionen, sofern sie in bloßer Relation sind» (§ 142 sq.). Die Dinge unterschieden sich von einander nur durch Relationen, «durch die bloßen Verhältnisse der Einheit und der Unendlichkeit» (§ 185). Was aber auf Relation beruhe, sei «ein bloßes Ens imaginarium, leeres Geschöpf ohne innere Einheit, ein Scheinbild (simulachrum), das ist und auch nicht ist, je nachdem es betrachtet wird» (§ 111). Durch die Relation seien die Dinge von Gott und von einander unterschieden und nichtig: «120. Jede Bestimmung also, die auf Relation, es sey einer Wesenheit auf die andere oder eines Dinges auf das andere, beruht, sowie die Betrachtung dieser Bestimmung, ist nur möglich in dem Abfall oder in dem Absehen von Gott, der die Wesenheiten als eins und dennoch jede für sich als eine eigne Welt schaut.» Andererseits können die Dinge – als auf bloßer Relation beruhend – die Einheit, Macht und Unendlichkeit Gottes nicht beeinträchtigen. Relation ist für Schelling ja ein bloßes «Ens rationis», analog zu «Schein» und «Nichtseyn». Die Frage allerdings, wie es angesichts der differenzlosen Einheit des Absoluten überhaupt zur Ausbildung solcher Relationen und zum «Abfall» und zu der «verworrenen Betrachtungsart, wodurch sich das Weltall für uns in ein System von Körpern verwandelt», kommen kann, wirft er nicht auf. Er versichert nur, «wahrhaft» sei es «der unendliche und unsterbliche Gott», «der in dem Weltsystem lebt» und «außer und über den besonderen Dingen noch das potenzlose Bild seiner potenzlosen Identität» setzt.[129] Und diese Unterscheidung der «wahr-

129 §§ 203 und 215 mit Fußnote. – Schellings vehemente Betonung, Gott sei «das schlechthin Potenzlose», richtet sich gegen Eschenmayer: Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie. Erlangen 1803; cf. 5. Teil, Kap. I, 2.

haften» von der «verworrenen Betrachtungsart» bleibt nicht ohne Folgen für Schellings abschließenden Blick auf die Welt, der wie eine Reprise der hymnischen Schlußpartien des «Bruno» anmutet: «Nichts, überall nichts, ist daher an sich unvollkommen, sondern alles, was ist, gehört, inwiefern es ist, zum Seyn der unendlichen Substanz, zu deren Natur es allein gehört, daß sie *sey*. Dieß ist die Heiligkeit aller Dinge.» (§ 224)

Diesem, die «allgemeine Vernunftwissenschaft» oder «Lehre vom All» abschließenden Paragraphen fügt Schelling schließlich noch die bereits genannte «Allgemeine Anmerkung die Lehre vom Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen betreffend» hinzu[130] – mit einer Begründung, die eben diese «Vernunftwissenschaft» zumindest rhetorisch in Frage stellt: «Wichtiger kann wohl keine Untersuchung gedacht werden als die über das Verhältniß der endlichen Existenz zum Unendlichen oder zu Gott. Gibt es auf diese Frage keine durchaus klare und bestimmte Antwort in der Vernunft, so ist das Philosophiren selbst eitel, die Vernunfterkenntniß durchaus unbefriedigend und unbefriedigt.» Zur Entscheidung rekapituliert Schelling, was er zuvor als «Vernunftansicht» dargelegt hat – und er beginnt wiederum mit dem Relationsbegriff: «Die Endlichkeit besteht nur in den Relationen der Wesenheiten aufeinander, die Gott ihnen nicht geben, nicht positiv in ihnen bejahen, aber auch nicht nehmen […] kann.» Sie sei «von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen», aber «ohne wahren Ursprung […] und ohne positive Folge aus Gott; sondern wie der Schatten mit dem Körper zugleich ist, ohne doch etwas Wesentliches zu seyn». Mittels des Relationsbegriffs sucht Schelling diejenige Wirklichkeit zu denken, die das «wirkliche und gegenwärtige Leben als Mensch» wirklich macht und dennoch «(obgleich nichts an sich, nichts Positives, weil sie nur Relation ist, doch) mit der Wesenheit zugleich, also auf ewige Weise, zeitlos in Gott» ist. Die Relation ist somit sowohl «in Gott» als auch dasjenige, was das «Erscheinungsleben» bestimmt, das principium individuationis; als «in Gott» seiend ist sie nichts Widergöttliches, aber sie ist doch auch «nichts Positives», und somit nichts, was «dem All oder dem Absoluten» als etwas Beschränkendes entgegengesetzt werden kann; sie ist somit das in Gott selber verankerte, aber nicht-positive, nicht-wesenhafte Prinzip des Endlichen und Nichtigen. Dieser Relationsbegriff erlaubt deshalb Schelling auch, die Begriffe sowohl der Emanation als auch der Privation aufzugeben (SW 7, 188 und 191 sq.), deren er sich im «System» (1804) ohne weitere Problematisierung bedient hat.

Den gedanklichen Hintergrund dieser neuen Lösung des Verhältnisses von Unendlichkeit und Endlichkeit spricht Schelling wenig später ausdrücklich an: Er besteht im Problem der Theodizee, des «Rechtshandels zwischen Gott und der Vernunft». Von diesem Problem sagt er nun, daß es «eigentlich das Centrum der Philosophie» ausmache – auch wenn es im Kritizismus für

130 SW 7, 189–197. Die folgenden Zitate sind diesem Abschnitt entnommen.

unbeantwortbar erklärt wurde[131] und «völlig verschwand», und weiter nennt er es ein Problem, das «denjenigen am seltsamsten dünkt, welche an ihrer ganz in Relationen versunkenen Existenz die unmittelbarste Erfahrung machen könnten, daß die einzige und eigentliche Sünde eben die Existenz selbst ist» – und damit ist ein weiterer Begriff genannt, der wenig später für diesen Problemkreis tragende Bedeutung erhalten wird. Zunächst aber besteht Schellings Lösung dieses Problems der Herkunft des Bösen und des Übels in dem Verweis auf den Begriff der Relation: Das Böse ist nicht die Folge eines widergöttlichen Prinzips, da es ja auf der Relation beruht, aber Gott kann auch nicht als sein Urheber angeklagt werden, da die Relation ja nicht etwas positiv-Göttliches, sondern etwas Wesenloses ist. Schellings Auszeichnung dieses Problems als des Kardinalproblems der Philosophie läßt allerdings erwarten, daß er sich ihm in weiteren Schriften verstärkt zuwenden werde.

131 Kant: «Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee». AA VIII, 253–271.

Vierter Teil
Fichtes Spätphilosophie

Mit der gedanklichen und persönlichen Entfremdung zwischen Fichte und Schelling wie auch kurz darauf zwischen Schelling und Hegel – und eigentümlicher Weise zeitgleich mit dem Ende des frühromantischen Symphilosophierens – trennen sich in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts die Wege derer, die zuvor als Repräsentanten des an Kant anschließenden transzendentalen Idealismus gegolten haben. Damit wandelt sich zugleich die Entwicklungsform der Philosophie: An die Stelle der teils brieflichen, teils persönlichen Kommunikation zwischen ihnen und der gemeinsamen Weiterbildung des gemeinsamen Problems durch wechselseitig sich überbietende Entwürfe tritt nun ein weitgehend einsames Philosophieren. Dies gilt zwar noch nicht für den Streit um den richtigen Begriff des Theismus, in dessen Mittelpunkt Jacobi und Schelling stehen (Teil V), wohl aber für die Herausbildung von Fichtes Spätphilosophie (Teil IV) sowie für die Entwicklung des Hegelschen Systems (Teil VI) und schließlich der Spätphilosophie Schellings – im Gegenzug gegen die Klassische Deutsche Philosophie (Teil VII).

I. Wissenschaftslehre als Mathesis der Vernunft

Nach dem Atheismusstreit und unmittelbar nach Veröffentlichung seiner Schrift «Der geschloßne Handelsstaat»[1] richtet sich Fichtes Intention vor allem darauf, beim Publikum Verständnis für seine Wissenschaftslehre zu finden. Über den Mißerfolg der Rezeption seiner «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre» (1794/95) gibt er sich keinen Illusionen hin: Sie scheine «einer mündlichen Nachhülfe nicht füglich entbehren zu können»; bisher sei «noch so gut *als gar keine* Kunde von der Wissenschaftslehre im gelehrten Publikum vorhanden» – und von diesem Verdikt nimmt er auch seinen «geistvollen Mitarbeiter, Hrn. Prof. *Schelling*,» nicht aus, dessen «System des transscendentalen Idealismus» er kurz zuvor erhalten hat. Diesem Mißverstand möchte Fichte mit einer neuen Fassung entgegenwirken, allerdings zunächst nicht einer völligen Umarbeitung, sondern einer begrenzten Überarbeitung der «Wissenschaftslehre nova methodo», die er bisher nur vorgetragen hat.[2] Die eigentümliche Spannung zwischen diesem geringen Einsatz der Mittel und den großen hieran geknüpften Erwartungen durchzieht die Ankündigung der «neuen Darstellung», die er am 4. November 1800 unterzeichnet: Zwar erwartet er von ihr die Beseitigung der bisherigen Mißverständnisse und Hemmnisse, und insofern betont er mehrfach: «Das vergangene sey vergangen» (GA I/7, 153 sq., 163; PLS 2/1, 187); andererseits bekräftigt er hier wie auch an anderer Stelle, er sei bei seinen neuen Untersuchungen immer auf dasselbe gekommen, «was in meiner, von mir durchaus vergessenen Darstellung vor 8. Jahren gefunden wurde» (PLS 2/1, 216).

Fichte sucht also, die früher von ihm ‹erfundene› Wissenschaftslehre nun in einer von allen nachvollziehbaren Gestalt nochmals zu ‹erfinden› und ihr dadurch allgemeine Geltung zu sichern. Er deutet auch den Weg zu diesem Ziel an: die Einsicht, daß es «in der Vernunft» für die Verständigung im Leben wie auch über die Philosophie «ein höheres Vereinigungsmittel geben müsse als den *Begriff* und den oft sehr verfälschten Abdruk desselben aus der zweiten Hand; *das Wort*»: nämlich die «Anschauung». Im Rekurs auf sie sieht er nun das Proprium der Wissenschaftslehre: Philosophie sei «*Erkenntniß der Vernunft selbst durch sich selbst – aus Anschauung*», denn alle Anschauung liege höher als der Begriff. Hierfür beruft er sich auf das Vorbild der Mathematik: Die Wissenschaftslehre sei «die Mathesis der Vernunft

1 Cf. 1. Teil, Kap. VI, 3.
2 Cf. 1. Teil, Kap. V, sowie Fichte an Friedrich Johannsen, Ende Januar 1801. GA III/5, 10.

selbst», ja «Mathematik». Dadurch sieht er ihre *«unmittelbare Evidenz»* und *«Unwiderlegbarkeit»* zunächst hinreichend gesichert – doch blickt er voraus auf eine künftige Darstellung: In ihr werde er dann auch sorgen für «wissenschaftliche Eleganz, streng systematische Folge der Theile mit Ausschliessung alles fremdartigen, für Bestimmung der Terminologie durch Sprachzeichen, für ein ZeichenSystem der reinen Begriffe (als die schon von Leibniz gesuchte allgemeine Charakteristik, welche erst seit der Wissenschaftslehre möglich ist,)» (GA I/7, 158–164).

II. Literarische Form und Popularität

Doch die überarbeitete Wissenschaftslehre, die Fichte mit diesen Worten öffentlich ankündigt, ist nie erschienen. Letztlich ist dies nicht auf die neuen Umstände seines Lebens als Privatgelehrter in Berlin zurückzuführen, sondern zum einen auf seine Einsicht, daß die zunächst beabsichtigte geringfügige Überarbeitung in der geistig angespannten, ja hektischen Atmosphäre dieser Jahre nicht ausgereicht hätte, der Wissenschaftslehre die ihr in Fichtes Sicht gebührende beherrschende Stellung im Denken der Zeit zu sichern. Deshalb widmet er sich in den Folgejahren mit steigender Intensität der Formulierung immer neuer Entwürfe, die er in privaten Kollegien vorträgt; zur Sicherung seines Lebensunterhalts sucht er parallel hierzu ebenfalls in Vorträgen einem breiteren Publikum Einblick in einzelne Bereiche der Wirklichkeit zu vermitteln – und er sucht das lesende Publikum mit dem Begriff der Wissenschaftslehre vertraut zu machen, ja «die Leser zum Verstehen zu zwingen».

1. Sonnenklarer Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre

Den markantesten Vorstoß in dieser Richtung unternimmt Fichte mit seinem «Sonnenklaren Bericht» – einer Schrift, die er zumindest seit Beginn des Jahres 1800 plant und in dessen Verlauf vollendet.[3] Sie sucht, nach einem Wort Friedrich Schlegels, «literarische Form» und «Popularität» miteinander zu verbinden und eröffnet damit eine Reihe von kleineren Schriften, allerdings nicht, wie Schlegel vermutet, eine neue Epoche seines Denkens, da Fichte ja – neben seinen ‹populären Schriften› – weiterhin «als Erfinder und Stifter der Wissenschaftslehre» agiert. Schlegel nennt Fichtes «Sonnenklaren Bericht» eine «vortrefliche polemische Schrift»;[4] diese Einschätzung paßt jedoch nur auf einige Seitenhiebe Fichtes auf die vorkritische Metaphysik (GA I/7, 192, 210) und vor allem auf seine «Nachschrift an

3 Fichte: Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen. Berlin 1801. GA I/7, 183–268.

4 Friedrich Schlegel: Literatur. In: Europa. Eine Zeitschrift. Herausgegeben von Friedrich Schlegel. Bd. 1. H. 1. Frankfurt am Main 1803. KFSA 3, 11.

die Philosophen von Profession, die bisher Gegner der Wissenschaftslehre gewesen» – eine aus der Verzweiflung über deren Unverständnis geborene Kriegserklärung an die zeitgenössischen Vertreter der Philosophie, deren etliche er auch namentlich abfertigt. Sonst ist die dominierende didaktische Ausrichtung des «Sonnenklaren Berichts» eher von einem resignativen Grundton durchzogen: Fichte erstatte nunmehr zum dritten Mal «Bericht über die Wissenschaftslehre» und wünsche, «endlich einmal verstanden zu werden», denn er sei es «müde», «das so oft gesagte immer zu wiederholen». Und so wendet Fichte, der «Messias der spekulativen Vernunft»,[5] sich nun nicht mehr an die professionellen ‹Schriftgelehrten›, sondern gleichsam an das unverdorbene einfache Volk – ein Schritt, der dadurch möglich wird, daß das Studium der Wissenschaftslehre «keine Vorkenntnisse von irgend einer Art, sondern nur die gewöhnliche Geistes-Uebung» voraussetzt (GA I/7, 267, 195, 245).

Der «Sonnenklare Bericht» bietet, zwar in Dialogform, aber doch in einer «ununterbrochenen Kette» des «historischen Räsonnements», eine Hinführung zum Begriff der Wissenschaftslehre. Zu Beginn versichert Fichte, der «innerste Geist» und die «Tendenz» seiner Philosophie sei es, daß der Mensch alles nur aus der Erfahrung habe (GA I/7, 194). Sodann leitet er den «Leser» in der ersten von insgesamt sechs «Lehrstunden» vermittels dessen innerlicher Selbstanschauung zu den Unterscheidungen «einer Realität an sich, und einer für uns» sowie einer «ersten Potenz» des Lebens von weiteren, durch Freiheit errungenen Potenzen (GA I/7, 196–205). In der «zweiten Lehrstunde» läßt er den Leser zu der doppelten Einsicht gelangen: Das Mannigfaltige des Bewußtseins basiert auf einem «Grund-System alles Bewußtseyns», und die Wissenschaftslehre ist dessen «Nacherfindung», freilich nicht dieses Systems selbst als einer dem «Leben» angehörigen Gestalt, sondern seines «Bildes». Hierbei bedient Fichte sich eines damals beliebten Beispiels: Wie alle Teile eines Uhrwerks ein Ganzes ausmachen, dessen Stücke notwendig zu einander passen müssen, so sei auch das «Grund-System alles Bewußtseyns» ein «dem mechanischen ähnlicher Zusammenhang», in dem sich aus jedem Einzelnen «durch bloßen Schluß» finden lasse, «wie alles übrige Bewußtseyn ausfallen werde, und ausfallen müsse» – und die Wissenschaftslehre bestehe «eben in dem Aufsuchen dieses Mannigfaltigen des Bewußtseyns, auf dem Wege des Schlusses aus dem Gegebnen auf das Nichtgegebne» (GA I/7, 206–214).

Gegen diese Analogie wendet der «Leser» in der «dritten Lehrstunde» ein, die Verknüpfung des Mannigfaltigen im mechanischen Kunstwerk beruhe ja bereits auf der Einheit im Geist des Künstlers und auf seinen Zwecken – und hier zeigen sich auch wirklich gravierende Unterschiede: Die Einheit des Bewußtseins ist nicht durch einen «ursprünglichen ersten Werkmeister» her-

5 Cf. 1. Teil, Kap. VII, 6a.

gestellt; der «Wissenschaftslehrer» ist nur «der *Nacherfinder* des Bewußtseyns», und selbst dies nicht, sondern er ist nur derjenige, der diese Einheit «erräth», zwar nicht «bloß durch einen glücklichen Einfall», aber doch durch eine richtige Voraussetzung, die er «mit absoluter Freiheit» erzeugt. Dieser Ausgangspunkt ist das Ich, als Identität von Subjekt und Objekt, des Denkenden und des Gedachten, und das «letzte und höchste Resultat» ist «das *klare, und vollständige Selbstbewußtseyn*». Der Wissenschaftslehrer aber kann die Einheit des Mannigfaltigen auch nicht in der gleichen Weise anschauen wie der mechanische Künstler ein vorliegendes Uhrwerk, und deshalb verbürgt allein der Erfolg, «daß wirklich alles Mannigfaltige des Bewußtseyns auf jenes Vermuthete, als auf seine Einheit sich zurückführen läßt», die Richtigkeit des Ansatzes. Der Nachweis, daß sich das Mannigfaltige des Bewußtseins wirklich in einen Zusammenhang bringen lasse, ähnlich dem der Glieder einer Kette, fällt aber nicht mehr in die Exposition des Begriffs der Wissenschaftslehre, sondern in diese selbst. Allerdings deutet Fichte an, worauf dieser Nachweis beruhe – auf der «Anschauung», die er hier in Analogie zur Anschauung und Konstruktion in der Geometrie erläutert: Das Prinzip der Wissenschaftslehre sei «die absolute Anschauung der Vernunft durch sich selbst», und was sie hervorbringe, sei ein «Bild» «des wahren wirklichen, ohne alles Zuthun der Philosophie, vorhandenen Bewußtseyns, das wir alle haben» (GA I/7, 215–233).

Die drei weiteren, erst gegen Ende des Jahres 1800, und wie Fichtes Polemik zeigt: erst nach dem Erhalt von Schellings «System des transscendentalen Idealismus» verfaßten «Lehrstunden» tragen nicht den gleichen Charakter des systematisch angelegten «historischen Räsonnements» über den Begriff der Wissenschaftslehre. Teils greifen sie bereits bekannte Themen auf, wie die Entgegensetzung von Wissenschaftslehre und «Leben» oder die Begriffe der «Anschauung» und des «Bildes»; zunehmend aber drängen sich äußere Reflexionen in den Vordergrund: etwa Fichtes von hohem Pathos erfüllte Aussage, «daß die Menschheit Jahrtausende philosophirt» habe und dabei der Wissenschaftslehre manchmal «bis zu eines Haares Breite nahe gewesen» sei, ohne sie doch «wirklich zu finden», oder seine Beschwörung, daß, «wenn sie jetzt wieder verlohren ginge, sie sobald nicht wieder erfunden werden würde» (GA I/7, 238). Die «sechste Lehrstunde» widmet Fichte schließlich der Veranschaulichung des «Nutzens» der Wissenschaftslehre. Er sieht ihn nicht allein durch ihre «wissenschaftliche Form» gegeben, durch welche nicht nur «Aufmerksamkeit, Gewandheit, Festigkeit, sondern zugleich absolute Selbstständigkeit» des Geistes gefördert werden, sondern insbesondere durch ihren «Inhalt»: Die Wissenschaftslehre stelle die «Grund-Elemente» des endlichen Geistes «für alle Ewigkeit hin». Wenn sie «herrschend» geworden sei, könne «schlechthin kein Ueberfliegen der Vernunft, keine Schwärmerei, kein Aberglaube mehr Wurzel fassen» – all dies sei «ausgerottet»; die Wissenschaftslehre begründe das System des mensch-

lichen Geistes und somit alle Wissenschaften; sie sage «dem Bearbeiter der Wissenschaft, was er wissen kann, und was nicht; wornach er fragen kann, und soll». Dadurch beende sie das «blinde Tappen, und Herumirren der Wissenschaften» und sichere «die Kultur», ja noch mehr: Durch ihre allgemeine Verbreitung «wird das ganze Menschengeschlecht von dem blinden Zufalle erlös't, und das Schicksal wird für dasselbe vernichtet. Die gesammte Menschheit bekommt sich selbst in ihre eigne Hand, unter die Botmäßigkeit ihres eignen Begriffs; sie macht von nun an mit absoluter Freiheit alles aus sich selbst, was sie aus sich machen nur wollen kann.» Diese Vision ist jedoch von seinen Lesern nicht als Verheißung empfunden worden, sondern als Parodie, wenn nicht gar als bedrohlich – zumal unmittelbar hieran die «Nachschrift» mit ihrer heftigen Polemik gegen die «Waid-Sprüche unsers humanen Zeitalters» und ihrem Anathema gegen die philosophierenden Zeitgenossen anschließt (GA I/7, 253–259).

2. Populäre Trilogie

Nach dem «Sonnenklaren Bericht» und dem etwa gleichzeitigen «Antwortschreiben an Herrn Professor Reinhold»[6] verstummt Fichte fünf Jahre lang zwar nicht für das hörende, wohl aber für das lesende Publikum, das die von ihm angekündigte neue Darstellung der Wissenschaftslehre erwartet. Doch die drei Bücher, mit denen er 1806 seine Publikationstätigkeit wieder aufnimmt, obschon er, wie er schreibt, ein «immer größeres Widerstreben» fühlt, sich mit «dem lesenden Publikum» zu verständigen, enthalten nicht sie, sondern die populären Vorträge, die er im gleichen Jahr und in den beiden Vorjahren gehalten hat. Auch in ihnen verläßt Fichte zwar keineswegs seine Wissenschaftslehre; die ‹populären Vorträge› basieren auf deren jeweiligem Ausbildungsstand. Dies aber ist weder für die Hörer, die nicht zugleich auch die Wissenschaftslehre gehört haben, noch für die Leser nachvollziehbar gewesen; das Fundierungsverhältnis erschließt sich allein dem, der im Besitze des Schlüssels der Wissenschaftslehre ist.

a) Der Gelehrte und die göttliche Idee

Im Sommer 1805 liest Fichte an der – damals preußischen – Universität Erlangen über «Institutiones omnis philosophiae» (GA II/9, 35–171) sowie öffentlich «de moribus eruditorum» oder «Ueber das Wesen des Gelehrten» –

6 GA I/7, 289–324; cf. 1. Teil, Kap. VII, 6.

und diese letzteren Vorlesungen veröffentlicht er bereits im Februar des Folgejahres, um ein größeres Publikum zu erreichen, aber wohl auch, um «Rechenschaft» von seiner Lehrtätigkeit abzulegen.[7] Man könne sie, so erinnert er in der Vorrede, «als eine neue und verbesserte Ausgabe» seiner zwölf Jahre zuvor gehaltenen «Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten» (GA I/3, 23–68) ansehen – doch inhaltlich wie auch methodisch unterscheiden sie sich völlig von ihnen. Überdeutlich wird diese Differenz bereits durch den zentralen Begriff der neuen Darstellung: den Begriff der «göttlichen Idee». Sie ist – zumindest zunächst – das eigentliche Thema dieser Vorträge.

In den grundlegenden Partien geht Fichte aus vom Begriff des Seins; dieses aber sei «lebendig und in sich thätig, und es giebt kein anderes Seyn, als das Leben» – doch das «einzige Leben, durchaus von sich, aus sich, durch sich, ist das Leben Gottes: oder des Absoluten». Es bleibe aber nicht in sich verschlossen, sondern äußere sich; «seine Darstellung, oder sein Daseyn und äußerliche Existenz ist die Welt», und diese sei somit nichts bloß Äußerliches, unmittelbar-Natürliches, sondern die «natürliche Erscheinung» der göttlichen Idee. Das «lebendige Daseyn in der Erscheinung» nun sei «das menschliche Geschlecht» – aber darin liegt bereits, daß nicht die gesamte «Darstellung» ein dem Göttlichen adäquates «Leben» ist: Vielmehr sei «das Leben in der Darstellung, in allen Zeitpunkten seines Daseyns, im Gegensatze mit dem göttlichen Leben, beschränkt», und das «Leben» solle nun diese Schranken «durchbrechen, entfernen, und in Leben verwandeln» (GA I/8, 71 sq.).

Den Begriff der «Schranken» konkretisiert Fichte näher als «den Begriff der objektiven und materiellen Welt; oder der sogenannten Natur». Sie sei «todt, ein starres und in sich beschlossenes Daseyn». Auch sie habe zwar ihren Grund in Gott, jedoch «nur als Mittel und Bedingung eines andern Daseyns, des Lebendigen im Menschen, und als etwas, das durch den steten Fortschritt dieses Lebendigen immer mehr aufgehoben werden soll». Und hieran knüpft Fichte die Warnung vor einer «Philosophie, die sich selbst den Namen der Natur-Philosophie beilegt, und welche alle bisherige Philosophie dadurch zu übertreffen glaubt, daß sie die Natur zum Absoluten zu machen, und sie zu vergöttern strebt»: vor der Philosophie Schellings. Er wirft ihr – ohne den Namen ihres Urhebers zu nennen – weiter vor, sie gebe sich den Schein, «als ob sie das ganze menschliche Leben im Begriffe aufzulösen, und die Erfahrung zu ersetzen vermöge». So verliere sie «über dem Bestreben das Leben durchaus zu erklären, das Leben selber» und sehe auch nicht, daß die Natur als «Hemmung und Störung» des göttlichen Lebens lediglich «als Mittel für den Zweck des wahrhaften Lebens» da sei, damit an ihr «das wahre

7 Fichte: Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. In öffentlichen Vorlesungen, gehalten zu Erlangen, im Sommer-Halbjahre 1805. Berlin 1806. GA I/8, 57–139.

Leben sich entwickle». Fichte nennt auch das Implikat dieser Terminologie: Die «Verbindung zwischen Mittel und Zweck» könne die Vernunft nur so fassen, «daß sie einen Verstand sich denke, der den Zweck gedacht habe»; «man denkt sich daher, nach der Analogie mit unserm Verstande, Gott, als denkend das sittliche Leben des Menschen als einzigen Zweck, um dessenwillen er sich dargestellt, und alles übrige ausser diesem Leben ins Daseyn gerufen habe». Allerdings trägt Fichte dies nicht als gesicherte Einsicht vor: «keineswegs, als ob es an sich also sey, und Gott so, wie der Endliche, denke, und das Daseyn vom Bilde des Daseyns in ihm unterschieden werde, sondern lediglich, weil wir das Verhältniß auf keine andere Weise fassen können», also nach einer «absolut nothwendigen Vorstellungsweise» (GA I/8, 73–76).

Hierdurch ist die teleologische Interpretation zugleich relativiert und legitimiert, in der «göttlichen Idee» verankert, und Fichte bedient sich ihrer im Folgenden in weitem Umfang: Die «göttliche Idee» oder auch der «göttliche Wille» mache alles zu dem, was es sei. Das wahre Leben sei in das Leben mehrerer Individuen zerfallen, «damit» die Einheit des Lebens nach der göttlichen Idee sich bilde, «damit» das menschliche Leben sich zur Einheit bilde; die willenlose Natur beschränke das menschliche Leben, «damit» es «durch eigne Freiheit seine Freiheit gewinne» – durch die «Herrschaft über die Natur» wie auch durch die «Errichtung des Staats, und eines rechtlichen Verhältnisses zwischen mehrern Staaten». Fichte verankert den Zweckgedanken aber auch noch in anderer Form: Gott habe «die Welt überhaupt gedacht, nicht nur wie sie ist, und sich findet, sondern auch also, wie sie sich durch sich selbst weiter gestalten soll; außer dem, was sie ist, liegt in dem göttlichen Gedanken von ihr noch das Prinzip einer ewigen Fortentwiklung, und zwar einer Fortentwiklung aus dem höchsten, was in derselben sich findet, aus den vernünftigen Wesen in ihr, vermittelst derselben Freiheit. Sollen nun diese vernünftigen Wesen jenen göttlichen Gedanken von der Welt, wie sie werden soll, durch ihre freie That realisiren, so müssen sie vor allem voraus ihn selbst erfassen und erkennen.» Demjenigen, der durch den göttlichem Gedanken Gelehrter sei, falle die Aufgabe zu, Gottes «Grundgedanken von der Welt» nachzudenken, dieses Wirken der göttlichen Idee zu erkennen – darin liege «die Göttlichkeit und Heiligkeit seiner Bestimmung» (GA I/8, 78, 90 sq., 96–98).

Doch nicht allein dem «Gelehrten» fällt diese Aufgabe zu: Von ihm wird die «auf die Fortbildung der Welt sich beziehende Idee» im Begriff ausgesprochen, «durch wirkliches Leben und Wirken» aber vom «Regenten». Auch er weiß, daß er den «absoluten göttlichen Willen an die Menschen» verwirklichen muß, und er blickt über das, was die Menschen sind, «auf das, was sie im *göttlichen Begriffe* sind. Doch da dies bekanntlich nicht von allen Herrschern gesagt werden kann, faßt Fichte den Begriff des «Regenten» normativ: Wer dies nicht wisse, sei «niemals Regent, an welcher Stelle er auch

stehe, und er kann es nie werden», nämlich nicht «wirklicher Regent». Und während «derjenige [sc. uneigentliche] Regent, der keine andere Bestimmung des Menschengeschlechts begriffe, als die, daß demselben hienieden wohl sey, und der sich lediglich als den liebenden Pfleger dieses Wohlseyns betrachtete», sich nicht zur Einsicht aufschwingen könne, daß oft «Theile des Ganzen für das Ganze in Gefahr gesetzt werden» müssen, in eine Gefahr, die sich ihre Opfer wählt, stehe allein der Regent, «der sein Geschäft als einen göttlichen Beruf erkennt», diese «unmittelbarste Erscheinung Gottes in der Welt», gegen solche «Bedenklichkeiten, und gegen die Ueberraschung jeder unmännlichen Weichheit fest und unerschüttert.» Die Kraft dazu gibt ihm seine Erkenntnis der göttlichen Idee, denn: «Ist der Krieg gerecht, so ist es Gottes Wille, daß Krieg seyn soll, und Gottes Wille an Ihn, daß er den Krieg beschließe. Falle nun als Opfer, was da fallen soll; es ist abermals der göttliche Wille, welcher das Opfer sich wählt. Gott hat das vollkommenste Recht auf alles menschliche Leben, und alles menschliche Wohlseyn, da es von ihm ausgegangen ist, und zu ihm zurükkehrt, und nichts in seiner Schöpfung verloren gehen kann.» (GA I/8, 119–123) Doch nach dieser, wohl weniger durch das Wissen von den Zwecken der «göttlichen Idee» als durch aktuelle politische Optionen geleiteten philosophisch-theologischen Aufmunterung zum Kriege, der noch im Jahr der Publikation beginnt und desaströs endet, lenkt Fichte schließlich in der neunten und zehnten Vorlesung wieder zurück zum Gelehrten – in seiner doppelten Erscheinungsform als Hochschullehrer und Schriftsteller.

b) Welt-Plan und Sündhaftigkeit des Zeitalters

Vom November 1804 bis März 1805, also noch vor den Erlanger Vorlesungen, entwirft Fichte in Berlin eine «Philosophische Charakteristik», ein «philosophisches *Gemälde* des gegenwärtigen Zeitalters».[8] Doch um *ein* Zeitalter richtig zu charakterisieren, müsse der Philosoph «unabhängig von der Erfahrung» «die gesammte Zeit, und alle ihre möglichen Epochen schlechthin a priori verstanden, und innigst durchdrungen haben». Diese strikte Trennung des Apriorischen und der Erfahrung sieht Fichte bereits im Adjektiv «philosophisch» impliziert: denn so könne «nur diejenige Ansicht genannt werden, welche ein vorliegendes Mannigfaltiges der Erfahrung auf die Einheit des Einen gemeinschaftlichen Princips zurückführt, und wiederum aus dieser Einheit jenes Mannigfaltige erschöpfend erklärt, und ableitet.» Der Philosoph habe «die in der Erfahrung möglichen Phänomene aus

8 Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Dargestellt von Johann Gottlieb Fichte, in Vorlesungen, gehalten zu Berlin, im Jahre 1804–5. Berlin 1806. GA I/8, 189–396; Zitate 144 und 196.

der Einheit seines vorausgesetzten Begriffs abzuleiten»; er bedürfe «durchaus keiner Erfahrung», da er «die gesammte Zeit, und alle möglichen Epochen derselben a priori müsse beschreiben können». Hierfür bedürfe er nur eines «Einheitsbegriffs»: Er setze *«einen Weltplan»* voraus, «aus welchem die Hauptepochen des menschlichen Erdenlebens sich vollständig ableiten» lassen (GA I/8, 196 sq.).

Diesen «Weltplan» sieht Fichte mit dem «Zweck» des menschlichen Lebens gegeben: *«der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte»*. Aus dieser Bestimmung leitet er sodann die «fünf Grund-Epochen des Erdenlebens» ab: «1) Die Epoche der unbedingten Herrschaft der Vernunft durch den Instinkt» oder den «Stand der Unschuld»; 2) Die Verwandlung des Vernunftinstinkts in äußerliche Autorität, die nicht überzeugen kann und deshalb blinden Glauben fordert; «3) Die Epoche der Befreiung» teils von dieser Autorität, teils vom Vernunftinstinkt: *«der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit.* 4) Die Epoche der Vernunft-Wissenschaft: das Zeitalter, wo die Wahrheit als das höchste anerkannt, und am höchsten geliebt wird», und «5) Die Epoche der Vernunft-Kunst: [...] *der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung.*» Strittig ist für ihn nicht die Existenz dieses «Welt-Plans» oder die Abfolge seiner Epochen und ebensowenig, daß er «nothwendig erreicht werden *muß*,» sondern allenfalls die Frage, in welchem Zeitalter man sich gerade befinde (GA I/8, 201, 206).

Das gegenwärtige Zeitalter identifiziert Fichte als das dritte, äußerst ambivalent gezeichnete: als Befreiung der Vernunft, aber auch als geprägt durch Orientierungslosigkeit und absolute Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit. Das Werkzeug dieser Befreiung sei der Begriff (gegenüber dem zuvor herrschenden blinden Instinkt), und seine «Grund-Maxime» laute: *«durchaus nichts als seyend, und bindend gelten zu lassen, als dasjenige, was man verstehe, und klärlich begreife.»* Diese Maxime scheint nun zwar der Vernunftforderung und dem Weltplan zu entsprechen, doch interpretiert Fichte sie als Maxime einer bloß formellen Vernunft, des leeren Menschenverstandes und einer formellen Freiheit – woraus sich die moralische Verworfenheit des Zeitalters erkläre. Ambivalent zeichnet er es auch noch in anderer Hinsicht: nämlich zunächst als ein der Erfahrung verhaftetes Zeitalter (das deshalb alles Höhere verlache), später jedoch als ein Zeitalter, das sich der Erfahrung überhebe und somit der Schwärmerei in die Hände falle – und zwar in ihrer modernen Spielart, als Naturphilosophie (des wiederum nicht namentlich genannten Schelling) (GA I/8, 207–209, 283–294).

Doch während Fichte seine Kritik an der «Schwärmerei» breit ausführt, verliert sich die moralische Disqualifikation des Zeitalters: Von der 9. Vorlesung ab bietet er nicht so sehr eine Analyse und Bewertung des «gegenwärtigen Zeitalters» als eine ‹Kulturentstehungstheorie› am apriori fortlaufenden

Leitfaden des fünfstufigen «Weltplans». Er beginnt mit einer Klarstellung: «Ueber den Ursprung der Welt und des Menschengeschlechts also, hat weder der Philosoph noch der Historiker etwas zu sagen: denn es giebt überhaupt keinen Ursprung, sondern nur das Eine zeitlose, und nothwendige Seyn.» Sicher aber sei dies: «aus nichts wird Nichts, und die Vernunftlosigkeit kann nie zur Vernunft kommen; wenigstens in Einem Punkte seines Daseyns daher, muß das Menschengeschlecht, in seiner allerältesten Gestalt, rein vernünftig gewesen seyn»; «der Zustand der absoluten Vernünftigkeit» müsse irgendwo vorhanden gewesen sein. Hierdurch sieht Fichte sich «getrieben zur Annahme eines ursprünglichen Normal-Volkes, das durch sein bloßes Daseyn, ohne alle Wissenschaft und Kunst, sich im Zustande der vollkommenen Vernunftkultur befunden habe», und weiter zur Annahme, daß «scheue und rohe erdgebohrne Wilde, ohne alle Bildung, außer der dürftigen, für die Möglichkeit der Erhaltung ihrer sinnlichen Existenz, gelebt haben». Durch ein von keiner Geschichtserzählung überliefertes Ereignis sei es zur Mischung des «Normal-Volkes» und der «Wilden» gekommen, und erst durch ihr Zusammentreffen, «in diesem Konflikte der Kultur, und der Rohheit, entwickelten sich – ausser der Religion, die so alt ist, als die Welt, und von dem Daseyn der Welt unabtrennlich, – die Keime aller Ideen, und aller Wissenschaften, als der Kräfte, und Mittel, um die Rohheit zur Kultur zu führen» (GA I/8, 298–300).

An diesen Ausgangspunkt knüpft Fichte – nach Ausführungen über den Staat – in der 12. Vorlesung wieder an, um in wenigen Strichen ein nicht so sehr «philosophisches *Gemälde*» als vielmehr recht eigenwillige Behauptungen über den empirischen Geschichtsverlauf vorzutragen: Die «Wiege des Menschengeschlechts» habe «im mittlern Asien» gestanden; Angehörige des «Normal-Volks» seien an der griechischen Küste «unter blöde Wilde» getreten; das römische Volk sei «mehr, als ein anderes, blindes und bewußtloses Werkzeug in den Händen des höheren Welt-Plans» gewesen; nach ihm beginne eine neue Epoche: «Die wahre Religion des Normal-Volks gieng aus ihrem, der Geschichte verborgenen Sitze, der sie bisher im Dunkeln aufbewahrt hatte, hervor, an das helle Licht», doch sei es, wegen der Unempfänglichkeit der Zeit, durch den Apostel Paulus zu einer «Ausartung des Christenthums» gekommen. Auch der «Muhamedanismus» sei aus Asien hervorgegangen, «aus Einer und eben derselben Urquelle mit dem Christenthume», aber «aus dem Judenthume behaltend, was irgend anwendbar war, eben darum das Prinzip seines allmähligen Verderbens bei sich führend» und in Krieg mit dem Christentum geratend; die Kreuzzüge blieben jedoch «immer die ewig denkwürdige Kraftäusserung eines Christlichen Ganzen», und das spätere Vordringen des «Muhamedanismus» – der Türken – in Europa habe die christlichen Staaten nochmals zum Bewußtsein ihrer Einheit gebracht und somit zur Entwicklung des «Neu-Europäischen Christlichen Staaten-Systems» beigetragen (GA I/8, 329–352).

In den drei letzten Vorlesungen sucht Fichte schließlich das Christentum als den Grund der für das Zeitalter charakteristischen und durchgehend positiv gewerteten Erscheinungen zu erweisen – ohne diese Deutung zu seiner anfänglichen Rede vom «Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit» ins Verhältnis zu setzen. Das zunächst problematisierte Prinzip der Zeit, nur das Begriffene gelten zu lassen, erscheint nun sogar als hilfreich bei der Ausstoßung abergläubischer und heidnischer Restbestände aus dem bisherigen Christentum. Zwar habe die Philosophie nicht vermocht, an dessen Stelle «das wahre Christenthum», «die wahre Religion» zu setzen, aber das Zeitalter sei «der wahren Religion bedürftiger und empfänglicher [...] als ein anderes, wenn diese nur an dasselbe gebracht würde.» Doch werde «das Wahre» gewiß kommen, denn es werde schon «im Dunkel der Formel, in den Werkstätten der Philosophie vorbereitet; und in den Urkunden des Christenthums liegt es, nur unverstanden, schon da» (GA I/8, 375–378).

c) Reines Denken und seliges Leben

Den letzten Schritt auf diesem Wege geht Fichte mit den Vorlesungen über die «Anweisung zum seeligen Leben»,[9] die er vom 12. Januar bis Ende März 1806 in Berlin hält. In ihnen wagt er sich erneut auf dieses Gebiet – ein knappes Jahrzehnt, nachdem er durch seine Abhandlung «Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche WeltRegierung» den Atheismusstreit ausgelöst hat.[10] Mit der Wahl dieses Titels korrigiert er zugleich Schelling, der kurz zuvor davon spricht, daß «die ganze Ethik als die Anweisung zu einem seligen Leben» auf die «Lehre vom Absoluten» und die Lehre «von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott» gegründet sei.[11] Fichte hingegen versteht unter dieser «Anweisung» nicht eine Ethik, sondern letztlich «Metaphysik, und insbesondere Ontologie». Metaphysik ist für ihn ohnehin «das Element der Religion» (GA I/8, 387), und so spricht auch das Titelblatt ausdrücklich von «Religionslehre». Denn nicht «in tugendhaften Thaten und Handlungen» bestehe das selige Leben; vielmehr könne sich nur derjenige zur wahren Tugend erheben, der «im klaren Begriffe, die Gottheit liebend umfaßt» (GA I/9, 63). Religion bestehe im «innigen Bewußtseyn, daß Gott in uns wirklich lebe, und thätig sey, und sein Werk vollziehe». Sie sei kein «bloßes andächtiges Träumen», auch kein «für sich bestehendes Geschäft», sondern unablösbar auf das «ächt moralische Handeln» bezogen – das nun aber nicht mehr im Sinne des strikten Moralbegriffs der 1790er Jahre

---

9 Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre. Durch Johann Gottlieb Fichte, in Vorlesungen gehalten zu Berlin, im Jahre 1806. Berlin 1806. GA I/9, 45–212, bes. 49 bzw. 67.
10 Cf. 1. Teil, Kap. VII, 5.
11 Schelling: Philosophie und Religion; PLS 3/1, 103, SW 6, 17; cf. 5. Teil, Kap. I, 3.

zu fassen ist –, doch zugleich sei sie hingeordnet auf das «göttliche Leben und Walten» (GA I/9, 113). Zu ihm aber führe der Weg nur durch das Denken: «nur durch systematisches Studium der Philosophie könne man sich zur Religion und zu ihren Seegnungen erheben, und jeder, der nicht Philosoph sey, müsse ewig ausgeschlossen bleiben von Gott, und seinem Reiche.» Der wahre Gott könne «nur durch reines Denken ergriffen» werden; Religion bestehe nicht in der üblichen «abergläubischen Superstition», sondern darin, «daß man, in seiner eigenen Person, und nicht in einer fremden, mit seinem eigenen geistigen Auge, und nicht durch ein fremdes, Gott unmittelbar anschaue, habe, und besitze.» Dies aber sei «nur durch das reine und selbstständige Denken möglich»; es sei «selbst das göttliche Daseyn» und dieses nichts anderes «denn das reine Denken» (GA I/9, 68 sq., cf. 90) – und zu ihm sucht Fichte auch hier eine, wenn auch wegen des ‹populären› Charakters dieser Vorlesungen, nur rudimentäre Anleitung zu geben.

Gott, so Fichte, sei «das absolute Seyn», aber er sei auch Da und äußere sich; «sein Daseyn aber unmittelbar ist nothwendig Wissen». Er spricht sogar davon, daß «das Wissen, oder – Wir, – dieses göttliche Daseyn selbst sind,» und nochmals: «das Bewußtseyn, oder auch, Wir selber, – ist das göttliche Daseyn selber, und schlechthin Eins mit ihm.» Es scheine zwar im Bewußtsein, das der «Welt» zugewandt ist, ausgetilgt zu sein, doch sei es «nicht verschwunden, sondern es ist und bleibt da, wo es allein seyn kann; im verborgenen, und dem Begriffe unzugänglichen – Seyn des Bewußtseyns; in dem, was allein das Bewußtseyn trägt, und es im Daseyn erhält, und es im Daseyn möglich macht.» (GA I/9, 94, 99 sq.) Hieraus folgert er, unter Rekurs auf die Brechung des Lichts durch die Reflexion, eine «Spaltung der, im Bewußtseyn, aus dem göttlichen Leben, entstandenen Welt, in eine, in Absicht ihrer Gestaltung, ins unendliche veränderliche Welt» und eine mit der ersten verbundene «zweite Spaltung» «in eine Fünffache Form» (GA I/9, 102), eine «Fünffachheit», die in der ersten Spaltung entstandene Unendlichkeit anzusehen – und das heißt: in die «Fünffachheit» der Weisen, die Eine Welt anzusehen. Die erste Stufe sei die der Erkenntnis durch die äußeren Sinne, die zweite die der Erfassung der Welt als Sittlichkeit und Recht, die dritte der Standpunkt «der wahren und höhern Sittlichkeit» (GA I/9, 104 sq.), die vierte die Weltsicht der Religion: «die klare Erkenntniß, daß jenes Heilige, Gute und Schöne, keinesweges unsre Ausgeburt, oder die Ausgeburt eines an sich nichtigen Geistes, Lichtes, Denkens, – sondern, daß es die Erscheinung des innern Wesens Gottes, in Uns, als dem Lichte, unmittelbar sey.» Fichte legt sie in ihre zwei Momente auseinander – in die Erkenntnis, daß Gott sei, allein sei und außer ihm nichts sei – doch *dieser* Begriff, der nicht mehr von Gott aussage als das bloße Sein, sei «ein gehaltloser Schattenbegriff», da Gott so nicht in Bezug auf uns ausgesagt werde; er trete aber auch in unser unmittelbares Leben ein, «oder strenger ausgedrückt, wir selbst sind dieses sein unmittelbares Leben.» Zwar bleibe dieses Sein in Gott unserem Bewußtsein

fremd – doch auf dem «Standpunkt der Religion» trete Gott in uns ein: «In dem, was der heilige Mensch thut, lebet, und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten, oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eignen, unmittelbaren, und kräftigen Leben; und die, aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage: *Was* ist Gott, wird hier so beantwortet: er *ist* dasjenige, was der ihm ergebene, und von ihm begeisterte *thut*.» Gott sei nicht ein Gott «jenseit der Wolken», sondern er sei überall da zu finden, «wo du bist». Die fünfte und letzte Ansicht der Welt schließlich sei die Ansicht «aus dem Standpunkte der Wissenschaft» – «der Einen, absoluten, und in sich selber vollendeten.» Sie erst begreife das bisher Entwickelte, «und für sie wird genetisch, was für die Religion nur ein absolutes Faktum ist.» Ohne sie sei die Religion ein zwar unerschütterlicher, aber bloßer Glaube; erst «die Wissenschaft hebt allen Glauben auf, und verwandelt ihn in Schauen» (GA I/9, 111 sq.).

Doch obschon der im Durchlaufen der fünf Weltansichten vollzogene Aufstieg im ‹Schauen› kulminiert, betont Fichte, wahre Religion sei keineswegs kontemplativ, sondern wesentlich tätig; er insistiert auf dem Zusammenhang von wahrer Religiosität und moralischem Handeln. Gleichwohl erinnert das Bild, das er hier von der Religion entwirft, in manchem an Schleiermachers Bestimmung der Religion in den «Reden» – trotz aller Kontroversen mit ihm: Religion sei «nicht ein für sich bestehendes Geschäft, das man abgesondert von andern Geschäften, etwa in gewissen Tagen und Stunden treiben könnte»; sie sei «der innere Geist, der alles unser, übrigens seinen Weg ununterbrochen fortsetzendes, Denken und Handeln, durchdringt, belebt, und in sich eintaucht – das Leben und Walten des Göttlichen in uns» (GA I/9, 113). Mit der Betonung des «Thuns» verbindet sich somit kein ‹Rückfall hinter Schleiermacher›, keine Rückkehr zur ‹rein-moralischen Religion›.

Die ersten fünf Vorlesungen entfalten Fichtes Verständnis der Religion und ihre Begründung in einer philosophischen Theologie ohne unmittelbaren Rückgriff auf die christliche oder eine andere geschichtlich vorhandene Religion. Erst von der sechsten Vorlesung ab wird der historische Bezug evident: Im Blick steht für Fichte allein die christliche Religion, näher das Johannesevangelium; allein dieses biete «den Schlüssel», «das, in einer Zeit-Form Ausgesprochene, auf reine und absolute Wahrheit zurückzuführen», und es enthalte «eine Religionslehre»; nur mit ihm könne der Philosoph zusammenkommen – letztlich jedoch nur mit den ersten drei Versen des Johannesprologs. Doch auch hier müsse zwischen dem absolut und für alle Zeiten Gültigen und den zeitbedingten Aussagen unterschieden werden. Der «Apostel Paulus, und seine Parthei» hingegen gelten Fichte ohnehin noch als «halbe Juden» (GA I/9, 115–120, cf. I/8, 269–275, 346).

Dieses sehr schmale Fundament von Fichtes Verständnis der christlichen Religion deutet bereits die Ambivalenz seiner Berufung auf sie an: Er behauptet, daß das von ihm Vorgetragene mit der Lehre des Christentums

«genau übereinstimme» – doch zuvor eliminiert er aus ihr alles, was mit seiner Sichtweise nicht übereinstimmt: so etwa den «ganzen Wahn […] von Sünde» wie auch den Schöpfungsgedanken. Die Annahme einer Schöpfung sei «der absolute Grundirrthum aller falschen Metaphysik»; «eine Schöpfung läßt sich gar nicht ordentlich denken»; das Setzen einer Schöpfung sei «das erste Kriterium der Falschheit» einer Religion (GA I/9, 117 sq.). Und wenn Fichte das Dogma bekräftigt, daß Jesus der «eingebohrne, und erstgebohrne Sohn Gottes ist», so nicht auf Grund der biblischen Erzählung von seiner übernatürlichen Empfängnis, sondern wegen seiner «absoluten Identität mit Gott», die in seinem Selbstbewußtsein manifest ist: «Sein Selbstbewußtseyn war unmittelbar die reine, und absolute Vernunftwahrheit selber», die «zu einem unmittelbaren Selbstbewußtseyn gewordene, absolute Vernunft». Diese Erkenntnis, daß «alles Seyn nur in Gott gegründet sey», sei erstmals Jesu aufgegangen und werde seitdem an Jesu gewonnen – jedoch mit einem entscheidenden Unterschied: Während Jesus diese Erkenntnis unmittelbar, «schlechthin durch sein bloßes Daseyn», als ein «erstes und absolutes» gehabt habe, könnten wir Späteren diese Erkenntnis nur dadurch erlangen, daß «wir insgesammt erst unser vorher vorhandenes persönliches Ich, als das hier vorkommende Besondere, an dem allgemeinen vernichten müssen». In dieser «Selbstvernichtung» «bis in die Wurzel», in dieser ‹Negation der Negation› (GA I/9, 126 sq., 112, 125, 190 sq.) sieht Fichte bereits den «Eintritt in das höhere, dem niedern, durch das Daseyn eines Selbst, bestimmten, Leben, durchaus entgegengesetzte Leben», der schon beim Übergang zur dritten Weltsicht, der reinen und höheren Moralität, vollzogen werde (GA I/9, 149).

In Fichtes Rekurs auf das Selbstbewußtsein Jesu wie auch in seiner Orientierung am Johannesevangelium liegt eine weitere Übereinstimmung mit Schleiermacher, eigentümlicher Weise vor allem mit dem späteren Schleiermacher – und zugleich der Grund, warum Friedrich Schlegel, der ohnehin – angesichts seines Plädoyers für die abgesonderte Heiligkeit und den unzugänglichen Lichtglanz der Theosophie – Fichtes (und Schleiermachers) «populäre Religionsphilosophie» verwirft,[12] in seiner Rezension Fichte der Ketzerei bezichtigt: «man darf jene Construction vom ewigen Seyn als erstem Prinzip und der Offenbarung desselben in der Form des Bewußtseyns u. s. w. so wie sie hier aufgestellt wird, nur in Beziehung auf das Christenthum und dessen Geschichte ins Auge fassen, so wird man leicht gewahr, daß eben dies die Meynung sey, welche mehr oder minder deutlich entwickelt, der Ansicht der *Arianer* zum Grunde liegt» – was Schlegel sogleich zum Anlaß nimmt, eine generelle innere Affinität zwischen Arianismus und Protestantismus zu konstatieren.[13]

12 F. Schlegel: Gedanken. KFSA 19, 275.
13 F. Schlegel: Fichte-Rezension. PLS 3/1, 146–148.

Fichtes Annahme, daß die Göttlichkeit Jesu in seinem ‹besonderen›, nämlich keine Besonderheit in sich schließenden Selbstbewußtsein liege und alle Späteren sich an seinem Bilde orientieren, hat auch Folgen für das Verhältnis von Religion und Philosophie: Er bekräftigt, «daß der Philosoph – so viel er weiß, – ganz unabhängig vom Christenthume, dieselben Wahrheiten findet, und sie in einer Konsequenz, und in einer allseitigen Klarheit überblickt, in der sie vom Christenthume aus, an uns wenigstens, nicht überliefert sind». Doch räumt er zugleich ein, daß wir «mit allen unsren philosophischen Untersuchungen auf den Boden des Christenthums niedergestellt sind» – daß das Christentum unsere Bildung bestimmt habe und «wir insgesammt schlechthin nichts von alle dem seyn würden, was wir sind, wenn nicht dieses, mächtige Princip in der Zeit, vorhergegangen wäre.»[14] Dies impliziert im Grunde den Gedanken der ‹Geschichtlichkeit›, der ‹Genealogie der Vernunft› – doch diesen Aspekt entwickelt Fichte nicht weiter; er bleibt bei dem Nebeneinander der Wege der Religion und der Philosophie, des Historischen und des Metaphysischen stehen – und schließlich sei es «ganz gleichgültig», auf welchem Wege jemand zur wahren Einsicht komme. Eines aber steht ihm fest: «Nur das metaphysische, keinesweges aber das historische, macht seelig; das letztere macht nur verständig.»[15]

3. Zwei Antworten

a) Schellings «Ingrimm»

Nichts ist der zeitgenössischen Wirkungsgeschichte der späten Philosophie Fichtes abträglicher gewesen als ihre Aufspaltung in die Vorträge der Wissenschaftslehre, deren Kenntnis auf einen kleinen, wenn auch illustren Hörerkreis beschränkt geblieben ist, und in die ‹populären› Vorträge und Schriften, die zwar eine breitere Öffentlichkeit erreicht haben, von den Zunftgenossen aber weithin ignoriert oder gar als Zeugnis der schwindenden Denkkraft Fichtes gedeutet worden sind. Einer hat sich dabei besonders hervorgetan: sein inzwischen habitueller Gegner Schelling. Dieser berichtet Windischmann am 1. November 1806, eigentlich habe er eine Rezension der populären Schriften Fichtes schreiben wollen, doch habe er schließlich ein Buch geschrieben, «um Aergerniß zu geben; hoffentlich wird es daran nicht fehlen. Ich berge nicht, daß ich einen wahren Ingrimm über Fichte empfunden, […] über die unerhörte

14 Fichte: Anweisung zum seeligen Leben. GA I/9, 122, cf. 190.
15 Ibid., 122; auf das Verhältnis des Metaphysischen und Historischen geht Fichte ibid., 188–191 ausführlich ein.

Anmaßung, mit solchen Vorstellungen sich über dem Zeitalter zu wähnen, und es zurückrufen zu wollen zum plattesten Berlinismus, der wahrlich in seiner ursprünglichen Heimat bald sich selbst vernichtet haben wird. Fichtesche Philosophie, Staatsansicht und halbherzige Religionslehre wäre der Weg zur vollkommnen Niedrigkeit der deutschen Nation in dem Zustande, der ihr wahrscheinlich bevorsteht. Was wollte man wohl mit solchen Begriffen und verworrenen künstlichen Vorstellungen noch ausrichten und wirken?» (Plitt 2, 104)

Sein Ziel, «Aergerniß zu geben», hat Schelling mit seiner «Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre»[16] fraglos erreicht: Es handelt sich bei ihr um eine in dieser Art in der Philosophie zuvor nicht bekannte Eruption des «wahren Ingrimms» über einen Kollegen und insofern um ein Vorspiel zu Schellings sechs Jahre später veröffentlichter Polemik gegen Jacobi[17] – und in einem Punkt berühren sich beide Schriften auch terminologisch: Beide kreisen um die Begriffe der Natur und der Naturphilosophie. Vor allem Fichtes «Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten» wirft Schelling «Haß gegen die Natur» vor, und er fragt nur noch, ob Fichtes Haß auf sie oder auf die Naturphilosophie (sc. Schellings) größer sei. Die Natur sei jedoch nicht, wie für Fichte und seine Gesinnungsgenossen, etwas Totes und allenfalls der «Spiegel ihrer verächtlichen Lust»; vielmehr sei sie der «Quell aller Freudigkeit», gegenüber dem «in der Feuerqual der Subjektivität stehenden Willen» und dem «finsteren Götzenbild der Subjektivität» (SW 7, 112 sq., 27). Im Hintergrund dieser Kontrastierung steht somit die zwischen Fichte und Schelling schon lange umstrittene Frage, ob der Naturphilosophie ein eigenständiger Platz neben der Wissenschaftslehre zukomme. Sie ist hier insofern zugespitzt, als Schelling nun den «letzten Schritt» der Philosophiegeschichte darin sieht, daß die «Vernunftwissenschaft» zur «Naturphilosophie» geworden sei – womit also das früher von ihm behauptete Nebeneinander nun zur Alleinherrschaft der Naturphilosophie mutiert: Alle wahre Philosophie sei «ipso facto Naturphilosophie». Zur Begründung wiederholt er Spinozas Satz: «Gott ist wesentlich die Natur, und umgekehrt». Folgerichtig wird ihm die Naturphilosophie zur «Wissenschaft des Göttlichen», und in den Naturphänomenen erkennt er «sinnbildliche Zeichen göttlicher Wahrheiten» (SW 7, 30–34, 40).

Vom Naturbegriff her wäre Fichtes ‹Trilogie› jedoch nicht insgesamt zu treffen, der «Anti-Fichte»[18] somit nicht umfassend. Deshalb erhebt Schelling gegen sie mehrfach den Vorwurf der «fast unglaublichen Seichtigkeit seiner

16 Schelling: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. Eine Erläuterungsschrift der ersten. Tübingen 1806. SW 7, 1–126. – Die zunächst abgefaßte Rezension siehe ibid., 4–20.

17 Cf. 5. Teil, Kap. IV.

18 So Schelling an Hegel, 11. Januar 1807. Plitt 2, 110.

ganzen gegenwärtigen Lehre», die Fichte «vor Berliner Weibern, Kabinetsräthen, Kaufleuten und dergl.» vorgetragen und leider auch noch publiziert habe (SW 7, 124 sq.). Neben der «Planheit seiner Philosophie» rügt er ihre «arge Inconsequenz», vor allem darin, daß Fichte nun Wahrheiten zugestehe, die er früher verworfen habe, ohne sie jedoch jetzt in seine Philosophie wirklich zu integrieren und über den Wandel Rechenschaft abzulegen. So habe Fichte früher den Begriff des Seins «von Gott und den göttlichen Dingen völlig verbannt»; nun aber erkläre er: «Gott ist alles Seyn, und außer ihm kein Seyn.» (SW 7, 22, 28, 25) Deshalb beschuldigt Schelling Fichte nicht nur des *«vollendetsten Eklekticismus»*, sondern des Plagiats. Schelling habe «ihm nachgewiesen, daß er das eigentliche Princip der Sünde, die Ichheit, zum Princip der Philosophie gemacht […]; nun erklärt *er* eben dieses Zeitalter für das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit»; Hegel habe gezeigt, «daß die ganze Fichtesche Philosophie ein in Reflexionsaberglauben verhärteter und in formeller Wissenschaft erstarrter Verstand sey»; nun aber spreche Fichte «von Liebe und vom Apostel Johannes, und die in Gott sich selbst vernichtende Reflexion ist das Höchste». Um den Plagiatsvorwurf zu belegen, kontrastiert Schelling Passagen seiner Schrift «Philosophie und Religion»[19] mit Fichtes «Anweisung zum seeligen Leben» (SW 7, 26, 82 sq.). In Fichtes religiös tingierten Wendungen sieht er somit nur oberflächliche Anbiederungen: Da die Zeit gegenüber der bisherigen «Naturstürmerei» nunmehr «eine positive Sitten- und Religionslehre verlange, da wurden die Stürmer stumm, und griffen in der Noth selbst zu dem, das sie erst verdammten.» Nun aber sei – nach den im Namen der Moralität vorgetragenen «gewaltsamen Angriffen auf das Zeitalter» – eine neue Lage eingetreten: «Die Vorzeit hat sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens sind wieder zugänglich.» (SW 7, 45, 50)

b) Schlegels «Hoffnung»

Dieses Verlangen nach einer positiven Religions- und Sittenlehre teilt seit seiner Konversion auch Friedrich Schlegel,[20] und auch er schreibt – zwar kein Buch, aber – eine Rezension über Fichtes ‹Trilogie›, jedoch mit einer Schelling entgegengesetzten Tendenz: Dieser zielt auf die philosophische Annihilation Fichtes, Schlegel hingegen sucht Fichte in der von ihm eingeschlagenen Richtung zu bestärken und ihn zu «einer höhern Stufe der Entwickelung» zu ermuntern. Dabei geht auch er von Fichtes «Naturverachtung und Naturentseelung» aus – aber er sucht «die eigentlichen Puncte des Streits» zwischen Fichte und Schelling zu bestimmen, um ihn zu entschär-

19 Cf. 5. Teil, Kap. I, 3.
20 Schlegel: Fichte-Rezension. PLS 3/1, 136–153.

fen. Im Umgang mit der Natur gebe es zwei Traditionen, die hylozoistische «Deutsche Physik, oder Naturphilosophie» mit ihrer «Idee einer nicht todten, sondern durchaus belebten und beseelten Natur», und die «im Auslande zum Theil noch herrschende todte und mechanische Ansicht der Natur», der auch Fichte nahestehe. Beide Sichtweisen hätten aber nichts mit einander gemein, berührten sich gar nicht, und so sei der Streit zwischen ihnen «nur ein scheinbarer». Schlegel weist aber auf eine Konsequenz hin: Mit Fichtes Naturverständnis, mit der Verwerfung aller Phantasie, würden die «Belebung der Natur» und mit ihr «wohl alle Mythologie, und mit ihr auch der wesentlichste Theil der Poesie und bildenden Kunst wegfallen». Auch Schlegel sieht Fichte somit – trotz dessen Abgrenzungsversuch – in weitgehender Übereinstimmung mit der etwas trockenen späten Aufklärung, also «mit der Denkart des sogenannten Zeitalters, d. h. der Majorität des Zeitgeistes» (PLS 3/1, 140–153), wie ja auch schon Schelling Fichte in die Nähe seines Gegners Friedrich Nicolai rückt.[21]

Doch trotz seines Vorbehalts sucht Schlegel Fichte zu weiteren Konsequenzen zu bewegen. Fichte gehe nun aus «von dem reinen schlechthin einfachen Seyn», und «die einzig mögliche Art, wie dieses Seyn sich offenbaren kann, was erst ein Daseyn begründet, ist das Bewußtseyn». Diese Konstruktion sei von der früheren «nicht wesentlich, sondern nur im Ausdruck verschieden»: «an die Stelle des reinen unbedingten dem wirklichen Bewußtseyn zum Grunde liegenden Ich» trete nun «das Seyn, und «vom Wesen des Seyns, abgesondert von der nothwendigen Form desselben im Bewußtseyn giebt's kein Wissen, alles Wissen hat sich selbst zum Gegenstand, ist ein *Wissen vom Wissen*». Mit dieser «Lehre von der Offenbarung des reinen göttlichen Wesens in der Gestalt des Bewußtseyns und des Wissens» könne «nur eine durchaus geistige Religion» übereinstimmen – im Umkreis des Christentums der Arianismus, dessen Spuren Schlegel nun auch im Protestantismus findet. Die Heilige Schrift widerspreche ihr aber, und auch Fichte suche ja mehrfach, in den biblischen Berichten «einen geheimen Sinn», eine «nicht mehr ganz verstandene geheime Tradition» zu finden – für Schlegel ein Zeichen, daß Fichte auf dem richtigen Wege sei. Doch vor allem: Im Spektrum der von Fichte unterschiedenen Fünffachheit der Weltansichten entspreche der Standpunkt von Fichtes neuen Schriften der dritten und vierten Weltansicht; Fichte erkenne somit «noch einen höhern Standpunct als den in den vorliegenden Schriften herrschenden» – und daraus folgert Schlegel: «Wir dürfen noch eine dritte, höhere Evolution seiner Philosophie von ihm erwarten». Diese «Hoffnung und Forderung einer neuen, dritten und höhern

21 SW 7, 107. – Zu Fichtes erbitterter Auseinandersetzung mit Nicolai cf. Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen. Ein Beitrag zur LitterarGeschichte des vergangenen und zur Pädagogik des angehenden Jahrhunderts. Von Johann Gottlieb Fichte. Herausgegeben von A. W. Schlegel. Tübingen 1801. GA I/7, 364–463.

Evolution und Stufe der Fichteschen Philosophie» lasse sich auch noch auf andere Art begründen: Auf der fünften, höchsten Stufe der Weltsicht löse sich «der Begriff des Seyns völlig auf, und an die Stelle desselben tritt, was das Seyn und das Daseyn verknüpft, das Princip der Liebe, als das Erste und Höchste». Von der Liebe aber gebe es kein Wissen «nach Art jener gemeinen mathematisch-dialektischen Wissenschaftlichkeit», sondern allenfalls ein Wissen, «welches mehr als das, welches eigentlich kein Wissen, sondern etwas viel höheres wäre». Es sei der «Grundfehler des Zeitalters» seit Bacon gewesen, die «Philosophie zu einer Wissenschaft erniedrigen zu wollen»; doch da auch Fichte nun das höchste Prinzip «jenseits aller Reflexion» und «über der Vernunft» sehe, so sei hiermit «eine völlige Umwandlung» der «Art der Wissenschaftlichkeit» – Fichtes und mit ihm des gesamten Zeitalters – gefordert und auch zu erhoffen (PLS 3/1, 145–153).

III. Neue Wandlungen der Wissenschaftslehre

Entgegen Schellings Insinuation hat Fichte die Jahre zwischen der Publikation des «Sonnenklaren Berichts» und der «Vorlesungen über das Wesen der Gelehrten» keineswegs «durchgeschlafen».[22] Vielmehr hat er sie, um diese Wendung abzuwandeln, ‹durchgearbeitet›, um seine «MeditationsReihe» ohne Unterbrechung zur reinen Klarheit und einer der Ewigkeit würdigen Vollkommenheit zu führen (GA III/5, 167). Schon wegen dieser angespannten Arbeit ist der Streit müßig, ob Fichte seine Wissenschaftslehre verändert oder entwickelt habe. Denn wenn er auch in der «Vorrede» zur «Anweisung zum seeligen Leben» erklärt, seine philosophische Ansicht habe sich seit der «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre» (1794) «in keinem Stücke geändert» (GA I/9, 47), schreibt er doch bereits Anfang August 1801 an Schelling, er habe die Wissenschaftslehre mehrfach «neu erfunden» (GA III/5, 53) – und dies gilt noch weit mehr für die anschließenden fünf Jahre bis 1805: Sie bilden eine Zeit der kontinuierlichen Modifikation und ‹Neuerfindung› der Wissenschaftslehre. Diese Entwicklung verdankt sich teils der fortschreitenden gedanklichen Durchdringung des Grundlegungsproblems, vor allem aber dem Bemühen um eine überzeugende Darstellung. Deren mannigfache Variationen hat Fichte nicht als Einwand gegen die Stringenz der Argumentation empfunden, sondern als Ergebnisse seines Ringens, den identischen gedanklichen Gehalt in wechselnder Darstellung zur Evidenz zu bringen – insbesondere natürlich bei seinem dreimaligen Vortrag der Wissenschaftslehre im Jahr 1804 in Berlin. Nach dem erneuten Vortrag in Erlangen im Sommer 1805 (GA II/9, 179–311) nimmt Fichte ihre weitere Fortbildung bei den knappen Vorlesungen in Königsberg im Jahre 1807 (GA II/10, 111–202) und in seinen Vorlesungen an der Berliner Universität im Februar und März 1810 wieder auf, deren Schlußvorlesung er gleich nach dem Ende des Semesters veröffentlicht[23]– als einziges Zeugnis nach dem «Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre» von 1797.

22 Schelling: Darlegung des wahren Verhältnisses. SW 7, 35.
23 Cf. Kap. III, 3.

1. Das Absolute und der transzendentale Idealismus

a) Die Anschauung des Wissens

Von den Fragmenten dieser «neuen Darstellung» des Jahres 1797 sind die Versionen der Jahre 1801/02 wie auch der späteren Jahre durch eine tiefe Kluft geschieden – dadurch, daß sie dem Begriff des Absoluten eine Schlüsselrolle zuweisen. Aus Fichtes allgemeiner «Beschreibung der Wissenschaftslehre, als eines Wissens vom Wissen» in § 3 der Wissenschaftslehre 1801/02 ist dies noch nicht ersichtlich – denn nach ihr soll die Wissenschaftslehre, entsprechend der Wortbedeutung, «seyn eine Lehre, eine Theorie des Wissens, welche Theorie sich nun ohne Zweifel auf ein Wissen vom Wissen gründet, dasselbe erzeugt, oder mit Einem Worte, es ist». Sie sei, so Fichte weiter, ein «sich selbst ergreifen und erfassen des Wissens», «ein Zusammenfassen eines Mannigfaltigen durchaus mit einem Blike». Hieraus leitet er in § 4 mehrere «Folgerungen» ab: Als solches Zusammenfassen sei das Wissen «Anschauung», und somit «durchaus nur ein einiger, untheilbarer Blik» und «kein System, oder Zusammenfügung von Sätzen». Sie sei «lediglich die Einheits-Anschauung jener Anschauung» und «selbst absolutes Wissen», sei auch nicht «*Objekt* des Wissens, sondern nur eine Form des Wissens von allen möglichen Objekten», nicht Gegenstand, sondern «Werkzeug», oder metaphorisch: «die Klarheit des Auges». Aber auch wenn sie eine «Einige Anschauung» sei, so sei sie doch «keinesweges eine absolute Einfachheit», sondern «eine *organische* Einheit», eine «Verschmelzung» des Mannigfaltigen «in Einen Blik». Fichte verbirgt sich aber auch nicht die Schwierigkeiten, angesichts dieses ganzheitlichen Charakters der Wissenschaftslehre Eingang in sie zu finden, und er sieht nur die Möglichkeit, von einer zunächst «dunkeln und uns unbewußten, Anschauung des Ganzen» Schritt für Schritt vom anfänglichen «Zero der Klarheit» zur vollendeten Klarheit vorzudringen – wobei sich schließlich bestätige, daß «das Geschäft der Wissenschaftslehre» nicht das «hervorbringen eines neuen» sei, «sondern lediglich ein verklären dessen, was da ewig war, und ewig *wir selbst* war» (GA II/6, 139–143).

In gewisser Spannung zu diesem Gedanken des allmählichen Aufstiegs betont Fichte jedoch in §§ 5–8, die Wissenschaftslehre müsse «vom absoluten Wissen ausgehen», und wiederum, daß all unser wirkliches Wissen «nie das absolute, sondern nur ein relatives» Wissen sei und «das absolute Wissen nur als Form, oder in einer andern Weise der Ansicht, nur als Materie oder Objekt des wirklichen Wissens zum Bewußtseyn komme, oder kommen könne». Die Spannung läßt sich aber auflösen: Den – gleichsam historischen – Ausgangspunkt bildet unser «wirkliches Wissen», doch der systematische Primat kommt dem «absoluten Wissen» zu: dem «Einen und sich selbst glei-

chen in allem besonderen Wissen, und wodurch dieses letztere nicht *dieses*, sondern eben überhaupt *Wissen* ist». Den Charakter dieses «absoluten Wissens» umschreibt Fichte hier sehr plastisch: Es sei nicht «ein Wissen von Etwas», aber auch nicht «ein Wissen von Nichts» und nicht einmal «*ein* Wissen», «sondern es ist *das* Wissen (absolut qualitativ)», das alles Wissen erst zu Wissen mache, «entgegengesetzt dem *Wissen von Etwas*» (wie er implizit gegen Schelling betont). Doch zu diesem Wissen sei nicht auf dem Weg der Abstraktion aufzusteigen; es müsse vielmehr eine «absolute Anschauung des absoluten Wissens geben [...] wenn es überhaupt eine Wissenschaftslehre geben soll» (GA II/6, 143–147).

b) Das Absolute ist das Absolute

Den Begriff des absoluten Wissens führt Fichte zunächst ohne Rekurs auf den des Absoluten ein. Doch die genannte «absolute Anschauung des absoluten Wissens» läßt sich nicht ohne den Begriff des Absoluten gewinnen – und dies führt in neue Schwierigkeiten. Denn zum einen insistiert er darauf, über das Absolute könne nichts gesagt werden, als daß es das Absolute sei: «Jedes zu dem Ausdruke: das absolute gesezte zweite Wort hebt die Absolutheit, schlechthin als solche, auf». Damit wendet Fichte sich gegen zeitgenössische Ansätze, die dem Absoluten noch ein solches ‹zweites Wort› hinzufügen, es damit in eine Relation stellen und verfehlen. Doch: «Das absolute ist weder ein Wissen, noch ist es ein Seyn, noch ist es Identität, noch ist es Indifferenz beider, sondern es ist durchaus bloß und lediglich das Absolute.» Mit gleichen Worten betont Fichte dies auch in seinem Brief an Schelling vom 15. Januar 1802: Das Absolute sei weder Sein noch Wissen, weder Identität noch Indifferenz, «sondern es ist eben – *das absolute* – und jedes zweite Wort ist vom Uebel.»[24]

Doch ohne ein solches ‹zweites Wort› bliebe die Tautologie, das Absolute sei eben das Absolute, inhaltlich leer und theoretisch folgenlos. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß Fichte schließlich doch erheblich mehr über es zu sagen weiß: daß man nämlich das Absolute «nur unter folgenden zwei Merkmalen denken könne, theils, dass es sey schlechthin, *was* es sey, auf und in sich selbst ruhe durchaus ohne Wandel und Wanken, fest, vollendet und in sich geschlossen, theils, dass es sey, was es sey, schlechthin *weil* es sey, von sich selbst, und durch sich selbst, ohne allen fremden Einfluss, indem neben dem Absoluten gar kein Fremdes übrig bleibt, sondern alles, was nicht das Absolute selbst ist, verschwindet.» Das erste Merkmal bezeichnet Fichte weiter als «absolutes Bestehen, ruhendes Seyn», das zweite als «absolutes

24 Fichte an Schelling, 15. Januar 1802. GA III/5, 113; PLS 2/1, 230; cf. Fichte an Johann Baptist Schad, 29. Dezember 1801. GA III/5, 102.

Werden, oder Freiheit». Er räumt zwar ein, «diese Duplicität der Merkmale» sei vielleicht nur «Resultat unsers Denkens», doch greift er hier auf Begriffe der metaphysischen Theologie zurück, die Gott als «ens a se» und «ens per se» gedacht hat, und Fichte spricht diese Gleichung in § 21 auch ausdrücklich aus: «Das absolut *Eine*, in jeder Bedeutung des Worts, […] sich selbst gleiche, unveränderliche, ewige, unaustilgbare – Seyn schlechthin, Gott». Und im Blick auf Schleiermacher ist es bemerkenswert, daß Fichte hier mehrfach von einem «*Gefühl* der Abhängigkeit» spricht (GA II/6, 143 sq., 147, 193 sq.)

c) Das absolute Wissen

Doch trotz dieser exponierten Aussagen ist Fichtes Intention nicht primär auf eine philosophische Theologie gerichtet, sondern eben auf die Wissenschaftslehre – und auf ihren Grundbegriff, den des «absoluten Wissens». Dessen Zusammenhang mit dem Absoluten deutet er durch die Überlegung an, «daß das absolute eben nur in der Verbindung, in der es aufgestellt ist, als *Form* des Wissens, keinesweges aber rein an und für sich, in unser Bewußtseyn eintritt.» Für die konkretere Bestimmung dieses Wissens greift er auf die behaupteten «Merkmale des Absoluten» zurück: Im absoluten Wissen «müsten die beiden oben unterschiedenen Merkmale des Absoluten schlechthin in einander fallen, und verschmelzen, so daß beide garnicht mehr unterscheidbar wären; und eben in dieser absoluten Verschmelzung würde das Wesen des Wissen, als solchen, oder das absolute Wissen bestehen.» Diese Verschmelzung charakterisiert er noch näher als ein inniges «sich Durchdringen beider, so daß beide ihren Charakter der Unterscheidung in der Vereinung gänzlich aufgeben, und verlieren, und als Ein Wesen, und ein durchaus neues Wesen dastehen» (GA II/6, 144, 148).

Als solche Durchdringung und Verschmelzung von Sein und Freiheit sieht Fichte das absolute Wissen seiner Materie nach. Folglich bestimmt er in § 9 «das *sich Durchdringen*, ganz davon abgesehen, was sich durchdringe», als «die absolute Form des Wissens», und dieses «Durchdringen» und Fürsichsein nennt er einen «lebendigen Lichtzustand» oder auch das «Auge» des Absoluten. Diese Metaphern sind aber eher geeignet, zu verhüllen, was sie bezeichnen sollen: denn die Wissenschaftslehre habe dieses Durchdringen mit dem Worte «Ichheit» bezeichnet. Im Ich, im Wissen ist diese Einheit wirklich, als «Einheit des Separaten», in ihrem Verschmelzen. Und da auch von diesem Wissen gilt, was vom Absoluten gesagt ist – daß es schlechthin ist, was und weil es ist –, bezeichnet Fichte auch dieses Wissen als absolut: als «absolutes Wissen» und als die – einzige – Äußerung des Absoluten.[25] Seinem Wesen nach sei es «absolutes Seyn», seiner «immanen-

25 Fichte an Schelling, 15. Januar 1802. GA III/5, 112 sq.; PLS 2/1, 229 sq.

ten Erzeugung» nach «absolute Freiheit», und beides verschmolzen zu einer Einheit, im «Vereinigungspunkt der Duplicität seiner Absolutheit» (§ 12). Die beiden Unterschiedenen – Sein und Freiheit – bezeichnet er weiter als «Ruhe- und Wende-Punkte» der Reflexion (§ 13). Alles Folgende basiert auf ihrer Unterschiedenheit und zugleich auf der Verschmelzung der Unterschiedenen im Wissen, und diese Duplizität bildet auch den Ausgangspunkt für die Unterscheidung einer idealen und einer realen Reihe, oder des Idealismus und des Realismus.

Das absolute Wissen muß nun aber selbst wieder in einer Anschauung erfaßt werden, und Fichte beschreibt dieses Wissen nochmals seinem Inhalt nach: Es sei ein «gediegener auf sich selbst ruhender, in sich und durch sich selbst gebundener, seiner Form nach keine Freiheit voraussetzender, sondern von der absoluten formalen Freiheit selbst vorausgesezter in sich lebendiger Gedanke der absoluten Idendität der Freiheit und des Wissens». Die Leistung der Vereinigung schreibt er der «intellectuellen Anschauung» zu; sie gehe vom Denken aus und vollziehe die «absolute Verschmelzung» von Denken und Anschauung «in der reinen Form der Ichheit» oder dem «Für», und hier gelangt er zu dem «höchsten Punkte», «der absoluten Form des Wissens», der «Urquelle», von der nun wieder herabzusteigen sei (§ 15) – freilich ohne diese Einheit wieder preiszugeben. Vielmehr betont er den nicht mehr verlierbaren Geschlossenheitscharakter dieser Einheit von Denken und Anschauung: Die Anschauung trage «als absolute die Form des Denkens», wie umgekehrt das Denken «die Form der Anschauung»; Sein und Wissen oder Freiheit seien nun Eins, als absolutes Wissen. Diese Geschlossenheit veranschaulicht Fichte hier mehrfach mit der Metapher des geschlossenen Auges, «in welches nichts fremdes hereingehen, und welches aus sich nicht herausgehen kann zu einem fremden». Und zu Beginn von § 16 resumiert er diesen Gedankengang: Das Wissen stehe «vor uns, als ein auf sich selbst ruhendes in sich geschlossenes Auge. Es sieht nichts ausser sich, aber es sieht sich selbst. Diese Selbstanschauung desselben haben wir zu erschöpfen: und mit ihr ist das System alles möglichen Wissens erschöpft, und die W. L. realisirt, und geschlossen.» (GA II/6, 149–169)

d) Geschlossenes Auge und Nichtigkeit der Welt

Von der gegenwärtigen Vorliebe für ‹offene Systeme› aus ist es bemerkenswert, daß Fichte gerade an dieser, mit der Absolutheit des Wissens gegebenen Geschlossenheit so sehr gelegen ist. In ihr sieht er den Prüfstein für die Stimmigkeit seiner Konzeption, und deshalb sieht er in ihr auch den «Charakter des transscendentalen Idealismus» ausgesprochen. Darin liegt fraglos der Grund, warum diese Version der Wissenschaftslehre als überwiegend idealistisch gilt – auch wenn Fichte im Folgenden den Umstand, daß nach ihr das

Wissen ‹sich findet› und als «fertig» findet, als Indiz für den (partiellen) «Realismus der W. L.» wertet (GA II/6, 215 sq.). Doch wenn er auch erklärt, mit dem Erarbeiteten sei «das Auge» und somit die Wissenschaftslehre «geschlossen», so hindert dies doch keineswegs, daß er danach noch eine Fülle neuer Themen ausarbeitet. Die Betonung der «Geschlossenheit» ist deshalb nur in Zusammenhang mit der unmittelbar vorangehenden Aussage vom Ende des § 15 zu verstehen, daß erst jetzt der Boden der Wissenschaftslehre erreicht, und bisher nur der Eingang in sie gesucht worden sei.

Daraus folgt aber, daß alle weiteren Ausführungen auf diesem Boden stehen – also zunächst die weiteren Paragraphen (§§ 16–22) und der Anhang zum ersten Teil, in denen die erreichte Grundlegung der Wissenschaftslehre noch mannigfach variiert und erweitert wird, vor allem aber der zweite Teil, in dem Fichte neben der fortgesetzten Verdeutlichung der Grundlinien eine Vielzahl von Einzelthemen abhandelt – darunter Sinnenwelt, Natur, Raum, Materie und Zeit. Doch während sein Ansatz an der Duplizität von Sein und Freiheit ein Gleichgewicht zwischen idealistischen und realistischen Momenten erwarten läßt, zeigen insbesondere diese Themen die Dominanz des transzendentalen Idealismus. Dies spricht er auch programmatisch aus: Der «wahre Geist» des transzendentalen Idealismus sei: «Alles Seyn ist Wissen: Die Grundlage des Universum ist nicht *Ungeist*, Widergeist, dessen Verbindung mit dem Geiste sich nie begreifen liesse, sondern selbst Geist. Kein Tod, keine leblose Materie, sondern überall Leben, Geist, Intelligenz. Geisterreich, u. durchaus nichts anderes.» Diesen hymnischen Wendungen gegenüber nimmt sich der ‹realistische› Gegenzug – «Wiederum alles *Wissen* […] ist *Seyn*, d.i. *Wahrheit*, ewig, unveränderlich.» – eher bescheiden, fast pflichtmäßig aus, zumal sogleich die Versicherung folgt, es gebe «keyn Seyn ausser dem Wissen» (GA II/6, 164 sq.). Dennoch hält Fichte fest an einer Position, die sich nicht einseitig als Idealismus oder Realismus klassifizieren läßt: Die Materie sei notwendig geistig und der Geist notwendig materiell, es gebe kein subjektives Gefühl ohne objektive Qualität, aber auch nicht umgekehrt; und nicht «das innere wird heraus getragen auf das Objekt, wie der tr[ansscendentale] Id[ealismus] im Streit mit Dogmatism sich wohl ausgedrükt hat, noch das objective kommt herein in das Gemüth, sondern beides ist eben durchaus Eins» (GA II/6, 241, 285). Doch neben dieser Selbstkorrektur seiner früheren Ausdrucksweise finden sich stark emotional geprägte Wendungen, die die neue Balance vermissen lassen – wohl um seine Hörer aus ihrem naiv-realistischen Weltbild aufzuschrecken: «Die Welt ist durchaus nicht; sie ist das reine Nichts. (So paradox dies ungeweihten Ohren töne, so offenbar ist's dem, der nur einen Augenblik mit höherm Sinne über sich nachdenkt – und ich kann mir durch die stärksten Ausdrüke kaum Genüge thun)»; sie «ist der beschriebne Kampf des Seyns u. Nichtseyns, der absolute innere Widerspruch» (GA II/6, 226). Dies betrifft allerdings nicht nur die Seite des Materiellen, sondern ebenso die Seite der Intelligenz, über die

Fichte schließlich den «lezten Aufschluß» gibt: Das «Dekret Gottes von der fortdauernden Möglichkeit eines Seyns, ist der Eine, u. wahre Grund der Fortdauer der Erscheinung einer Intelligenz; dies zurükgenommen, zerfliessen sie.» Und er resumiert seine ethisch motivierte Kosmophobie schließlich in die «Antwort: Die Welt ist die allerschlimmste, die da seyn kann, wenn sie nun überhaupt nur noch Welt seyn soll: Doch liegt in ihr eben darum die ganze einzig mögliche Güte Gottes verbreitet, daß von ihr aus die Intelligenz sich zum Entschlusse erheben kann, sie besser zu machen.» (GA II/6, 319 sq.) Mit derartigen Aussagen überschreitet Fichte allerdings den engeren Rahmen einer Wissenschaftslehre, in dem er sich früher streng gehalten hat.

2. Zwischen Transzendentalphilosophie und Metaphysik

a) Die Kunst der Wissenschaftslehre

In der Entwicklungsgeschichte der Wissenschaftslehre nimmt das Jahr 1804 einen herausgehobenen Rang ein: Fichte trägt sie in drei aufeinander folgenden Zyklen vor – teils vor demselben Publikum. Schon deshalb variiert er seine Darstellungsweise, und diese Varianz sieht er als einen Vorzug: Sie biete den Hörern die Chance zur «Befreiung von meinem zweifachen Buchstaben, überhaupt sich zu befreien von meinem Buchstaben, der gar nichts bedeuten will».[26] Den zweiten Zyklus zeichnet er während des Vortrags mehrfach vor allen früheren aus: Es sei ihm nun gelungen, den Gedanken mit größerer Klarheit darzustellen (GA II/8, 239). Die neuere Forschung schließt sich dieser Einschätzung an und betrachtet diese Version als die paradigmatische Gestalt dieser Epoche der Ausarbeitung der Wissenschaftslehre.

Es dürfte nicht zuletzt durch die Vortragssituation bedingt sein, daß auch die nun gewonnene «klare Einsicht in das System» in einer Form expliziert ist, die sich von der Methode der Versionen der 1790er Jahre markant unterscheidet. Eine Bemerkung im ersten Kurs 1804 veranschaulicht die Beweglichkeit im Ductus des Vortrags: «Wesen des Ganges: Aufgestiegen, wieder herabgefallen, wieder heraufgestiegen, aber nicht wiederholend dasselbe,

26 GA II/8, 139. – Der zweite Vortrag des Jahres 1804 ist durch den Druck in Fichte: Nachgelassene Werke. Ed. I. H. Fichte. Bonn 1834, sowie in einer Abschrift von Fichtes Manuskript überliefert. In GA sind beide Versionen synoptisch ediert, die Druckfassung links, mit geraden, die «Copia» rechts, mit ungeraden Seitenzahlen. Zum Verhältnis der Versionen siehe die Einleitung des Herausgebers von GA II/8. Im Folgenden wird der Text der «Copia» zu Grunde gelegt, da er eine zwar mehrfach fehlerhafte, aber ursprünglichere, nicht redigierte Fassung darstellt. – Zum ersten bzw. dritten Vortrag 1804 cf. GA II/7, 66–235 bzw. 301–368.

sondern in ganz verschiednen Rüksichten» (GA II/7, 211). Zu der sachlich erforderten Wiederaufnahme von Themen tritt noch die propädeutische Rücksicht auf die Hörer, der Versuch der nachträglichen Verdeutlichung von Partien, die sich im anschließenden Gespräch oder im parallelen «Conversatorium» als unverstanden erwiesen haben – was Fichte bei der Niederschrift seines Manuskripts unmittelbar vor den Vorträgen berücksichtigt. Dabei bleibt es häufig unentschieden, ob seine häufigen Revisionen des Vorgetragenen sich späterer Einsicht verdanken oder durch die ‹Notwendigkeit der Sache› bedingt sind, wie zahlreiche Hinweise auf Schwierigkeiten und «nothwendig noch dunkel bleiben müssende» Partien des Systems (u. a. II/8, 321) nahelegen – da dessen vollständige Evidenz erst am Ende des Vortrags zu erreichen sei, und auch Passagen vorkommen, in denen es nach Fichtes Einschätzung mit der Sprache «ziemlich zu Ende» sei (II/8, 296). Dies alles illustriert seine Einschätzung, die Wissenschaftslehre sei «nicht eine auswendig zu lernende Lektion, sondern eine Kunst, und auch der Vortrag derselben ist nicht ohne Kunst» (II/8, 341).

b) Metaphysische Prolegomena

Die Wissenschaftslehre ist für Fichte – zunächst ganz allgemein – «eins der möglichen *philosophischen Systeme*». Damit teilt sie deren Aufgabe: die Wahrheit darzustellen. Doch schon in der Erläuterung von ‹Wahrheit› geht Fichte einen eigenen Weg: Er bestimmt ‹Wahrheit› durch «absolute Einheit, und Unveränderlichkeit der Ansicht» – wobei das Zweite schon aus dem Ersten folgt. Aus dieser Signatur der Wahrheit folgt für ihn weiter das «Wesen der Philosophie»: Es liegt darin, «Alles *Mannichfaltige*, […] *zurückzuführen auf absolute Einheit*» – eine Aussage, die weniger transzendentalphilosophische als neuplatonische Assoziationen weckt. Doch insistiert er auf ihr: «Wo noch irgend die Möglichkeit der Unterscheidung, deutlich oder stillschweigend eintrit, ist die Aufgabe nicht gelöst. Wer in oder an dem was ein philosophisches System als sein Höchstes sezt, irgend eine Distinktion als möglich nachweisen kann, der hat dieses System widerlegt.» «Absolute Einheit» also ist «rein in sich geschlossen, das wahre unveränderliche an sich.» Und Fichte unterstreicht nochmals, dies gelte für alle Philosophien – *als* Philosophien, gegenüber Historien. Hierdurch eröffnet sich allerdings nicht ein Raum für eine Vielheit philosophischer Systeme, in Relation zu ihrer Bestimmung der absoluten Einheit. Denn absolute Einheit sei ja nicht auf unterschiedliche Weise zu denken; es gebe nur *ein* «EinheitsPrincip» und deshalb – wenn überhaupt – nur *eine* wahre Philosophie: die Wissenschaftslehre. Daß ihr «Höchstes» eine solche in sich geschlossene Einheit sei, betont er während des gesamten Vortrags der Wissenschaftslehre unermüdlich (GA II/8, 7–15, cf. 85).

Diese radikale Insistenz auf dem Ausschluß aller Distinktion aus dem höchsten Prinzip dementiert im Grunde jede Möglichkeit eines Übergangs von der «absoluten Einheit» zu irgendeiner Art von Mannigfaltigkeit, etwa zum «Seyn» oder zum «Denken», und damit wäre nichts gewonnen. Fichte sucht deshalb das Prinzip der absoluten Einheit, in dem doch eigentlich keine Distinktion anzutreffen ist, zugleich als Disjunktionsprinzip zu denken: Jeder müsse «Seyn» oder «Denken» als Glieder einer Disjunktion fassen. Und er versichert, «in der Durchsichtigkeit dieser Einheit», im «reinen Wissen», also jenseits der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, «besteht die ganze Philosophie, und wir werden von nun an gar nichts weiter thun, als an der Steigerung der Klarheit dieses Einen Begriffs, an welchem ich Ihnen mit Einem Schlag das Universum gegeben habe, arbeiten». Jeder müsse aber nicht allein «die blosse todte Formel» der Einheit in sich haben, sondern «ein lebendiges *Bild jener Einheit* bei sich führen», da er im Folgenden über nichts sprechen werde «außer über dieses Bild» (GA II/8, 15–23).

Diese Einsicht, «*daß über allen Wandel* [...] hinaus, doch noch das Wissen als unwandelbar sich selber gleich, für sich bestehe», bildet für Fichte allererst die «Prämisse» der Wissenschaftslehre, und deren Aufgabe besteht (analog zum Zusammenfall von Einheits- und Disjunktionsprinzip) in einer «doppelten Construktion» – «des Unwandelbaren, und zugleich des Wandelbaren» oder des Unbegreiflichen und des Begreiflichen. Allerdings kann von einer «Construktion» des Unwandelbaren oder Unbegreiflichen streng genommen nicht die Rede sein, denn dieses entzieht sich vielmehr dem Begriff und leuchtet also – als Unbegreifliches – «nur an der Vernichtung des Begriffs» ein; es wird «gesetzt durch die Vernichtung des absoluten Begriffs, der eben deswegen, damit er nur vernichtet werden könne, gesetzt seyn muß». Diese sehr charakteristische Wendung von der «Vernichtung des Begriffs» klingt recht martialisch; sie hebt aber nur auf das – im gegebenen Kontext – Selbstverständliche ab, daß die in sich geschlossene «absolute Einheit» jenseits des «Begriffs» liegt. Als das höchste, aller Distinktion vorausliegende Prinzip kann sie allein als das Unbegreifliche begriffen werden – als das, an dem der Begriff scheitert. Und schon die Rede von ‹Unbegreiflichkeit› zieht die «absolute Einheit» letztlich zu Unrecht in die Sphäre des Begriffs: «das absolute ist nicht an sich *unbegreiflich*; [...] es ist nur unbegreiflich, wenn der Begriff an ihm sich versucht». Die Unbegreiflichkeit stammt somit nicht aus dem Begriff, sondern aus «der unmittelbaren *Evidenz*, der Intuition» – und hier führt Fichte einen weiteren Schlüsselbegriff ein: Der Begriff muß gesetzt sein, «um durch das unmittelbare Licht vernichtet zu werden; denn darin eben besteht die Äußerung des reinen Lichtes». Und da in der «Vernichtung des Begriffs» das «Seyn an sich» als Unbegreifliches zurückbleibt, folgert er: «so ist nun das reine Licht als der Eine Mittelpunkt, und das Eine Princip sowohl des Seyns, als des Begriffs durchdrungen». Dieses Unbegreifliche sei nun «der in seinem Princip von uns unbegriffene

Träger aller Realität im Wissen», und die Mannigfaltigkeit sei «rein abzuleiten aus der Wechselwirkung des Lichtes mit sich selber, und seinem verschiedenen Verhältnisse zum *Begriffe* und jenem unbegreiflichen Seyn» (GA II/8, 53–61).

Doch dann vollzieht Fichte eine für die Methode der Wissenschaftslehre charakteristische Wendung – von der Entwicklung des Inhalts zur Betrachtung ihrer Form: die Reflexion darauf, daß die Entwicklung des gesamten Begriffszusammenhangs in uns falle. Aber auch dies bedarf der Präzisierung. Denn nicht eigentlich «Wir» haben diese Bestimmungen erzeugt, sondern «die von aller Willkühr, und Freiheit, und Ich durchaus unabhängige Vernunft, mußte sie aus und durch sich selber erzeugen». Nicht «Wir» machen die Wahrheit, «sondern die Wahrheit macht sich selber durch eigne Kraft, und dies thut sie allenthalben, wo sie nur die Bedingung ihrer Erzeugung antrifft». Die Rede vom «Wir» führe den zwar erkannten und zerstörten, aber immer wieder «rükkehrenden Schein» der Subjekt-Objekt-Disjunktion mit sich – doch die Wissenschaftslehre zerstöre diese Illusion; sie bringe «alles Denken ohne Ausnahme unter das strengste Gesetz» und vernichte «alle Freiheit des Geistes in der Einen, ewigen für sich bestehenden Wahrheit» – wobei «Freiheit» allerdings bloß als subjektive Beliebigkeit verstanden ist. An deren Stelle setzt Fichte die Liebe zur Wissenschaft: «Die Liebe des Absoluten, oder Gottes, ist das wahre Element des vernünftigen Geistes, in welchem allein er Ruhe findet, und Seeligkeit; aber der reinste Abdruk des Absoluten ist die Wissenschaft, und diese kann nur um ihrer selbst willen geliebt werden, wie das Absolute.» (GA II/8, 63–65, 69–75)

c) Wahrheits- und Vernunftlehre

Von den «Prolegomena» leitet Fichte ohne Zäsur zum ersten Teil der Wissenschaftslehre über, zur Wahrheits- und Vernunftlehre, und hier «schärft» er seinen Hörern vorweg ein: Der Gedankengang sei «fast immer» der, daß wir zunächst, «geleitet durch ein mechanisch in uns thätiges VernunftGesetz», etwas vollziehen und im zweiten Schritt das zunächst nur als vorhanden, als «faktisch» konstatierte Gesetz in seinem «*warum*» einsehen, «also in der Genesis seiner Bestimmtheit». Damit ist das für die Methode der Wissenschaftslehre wichtige Begriffspaar «Fakticität» und «Genesis» eingeführt. Seine nahezu ubiquitäre Bedeutung erhält es dadurch, daß der Schritt von der «Fakticität» zur «Genesis» beliebig iterierbar ist: Was in Relation zum «Faktischen» als «genetisch» erscheint, ist selber wieder ein Faktisches, zu dessen Genesis aufzusteigen ist – «solange bis wir zur *absoluten Genesis*, zur Genesis der Wl. [= Wissenschaftslehre] hinauf kommen». Dieser Aufstieg – vom Faktischen zum Genetischen, vom Unmittelbaren zum Vermittelten – vollzieht sich nun aber ebenfalls nicht durch willentliche Erkenntnisleistungen

eines «Wir», sondern durch unmittelbare Evidenz, durch ein «Einleuchten», «also in einer absolut sich selber erschaffenden, und darstellenden Evidenz, oder reinem Lichte», mit «Vernichtung des absoluten Begriffs», so daß «als Grund und Mittelpunkt» nur «das reine Licht» übrigbleibt, «als Princip der absoluten Erzeugung» (GA II/8, 77–81).

Bereits im ersten Vortrag weist Fichte der Wissenschaftslehre – wie aller Philosophie – die Aufgabe zu, alles Mannigfaltige auf Einheit zurückzuführen. Sie muß somit an beiden teilhaben, zwischen ihnen stehen, und deshalb kann auch die «Einheit», mit der sie zu tun hat, keine *«blosse Einheit»* sein, sondern sie muß «das Princip der erscheinenden Einheit, und der erscheinenden Disjunktion zugleich» sein. Damit nimmt Fichte die Einsicht auf, die er bereits 1801 gegen Schellings Begriff der «absoluten Identität» geltend macht (PLS 2/1, 200), und er verallgemeinert sie noch: «alles Princip als Princip ist Princip der Einheit und Mannichfaltigkeit zugleich», und die Unterscheidung beider fällt lediglich in unsere Betrachtung. Analog enthüllen sich für Fichte nun auch die (vermeintlich unterschiedenen) Divisionsfundamente für die beiden Disjunktionen in Denken und Sein sowie in Sinnliches und Übersinnliches als von einander «unabtrennlich» und als «Disjunktionsglieder einer höhern Einheit», in der sie ebenso «Eins und *unzertrennlich*» seien wie im Akt der Disjunktion, während sie für den Begriff zertrennlich und unterscheidbar seien. Und dieser Einsicht weist Fichte eine entscheidende Bedeutung zu: In der darin vollzogenen «Vernichtung des Uraktes der Disjunktion, als unmittelbaren, und der Einsicht des sowohl materialen, daß er so ist, als formalen, daß er überhaupt ist, Princips dieses Uraktes», bestehe die Schöpfung einer «durchaus neuen Welt» durch die Wissenschaftslehre und das «Wesen» ihrer «vollendeten wissenschaftlichen Form». Es geht ihm ja darum, «unser Auge auf immer von der Fakticität loszureißen, und es in die Welt des reinen Begriffs einzuführen» – was jedoch nicht ausschließt, daß das Denken als das «Princip der Sonderung» im reinen Licht vernichtet wird. Allein durch diese Vernichtung und zugleich Setzung des Begriffs komme es, so Fichte, zum «Leben» des Lichts, zum «lebendigen Licht». Der Begriff, «theils als *vernichtet*, als gültig an sich, theils als absolut *gesetzt*, eben als *Nichtgültig* aber doch seyend», sei «also *Erscheinung*», und zwar eine «das Leben des Lichtes, keinesweges sein inneres Wesen bedingende Erscheinung» (GA II/8, 85–99).

An diese Unterscheidung zwischen dem «Leben des Lichts» und seinem inneren «Wesen» knüpft Fichte «eine ganz neue Seite der Untersuchung» an: Er führt die Unterscheidung zwischen «Abgebildetem» und «Bild» ein. In uns sei das Licht nicht in seiner Unmittelbarkeit, sondern nur in einem *«Repräsentanten und Stellvertreter»*, also in einem «Bild», und ein Bild sei nichts «ohne Abbildung des abgebildeten»; es verweise also «auf ein ursprüngliches *außer ihm*». Er hebt diesen «tief in die Sache hineinführenden Umstand» der Wechselbeziehung zwischen «Bild» und «Abgebildetem» ausdrücklich her-

vor; allerdings überspringt er die Frage nach der Berechtigung zur Einführung des Bildbegriffs: Ein Bild kann ja nur durch die Kenntnis des Abgebildeten als dessen Bild identifiziert werden, und eben diese Kenntnis ist hier zweifelhaft. Fichte berührt zwar dieses Problem, doch beschränkt er sich dann auf die Frage «nach der *Wahrheit* an sich», «daß Bild ein Abgebildetes» und umgekehrt verlange, und konstatiert «das reine *Durch einander*» von Abgebildetem und Bild. Durch das «wesentliche Seyn» des Begriffs werde zugleich seine Erscheinung begründet, «denn es wird in ihm schlechthin gesetzt, was nur *durch* einander und organisch construirbar ist; Bild und Abgebildetes». Umgekehrt sei die Erscheinung «der Exponent» des inneren Seins des Begriffs, und somit sei «hier *absolute Einheit*, durch sich selbst begründet und erklärt» (GA II/8, 101–109).

Diese Einsicht zeichnet Fichte als «schlechthin» wahr und «ewig wahr» aus. Mit ihr sei «eine neue Lichtwelt über unser gesammtes wirkliches Wissen aufgegangen, und eine Welt von Irrthum in welcher fast alle Sterblichen sich befinden, untergegangen». Durch die «Zerschlagung des formalen Begriffs», also des subjektiven Denkens oder Bewußtseins, setze das Licht ein «unbegreifliches Seyn». Dieses Sein könne man «Gott» nennen wollen – doch trage es *als* Sein «das Prädikat des *ist*, des Bestehens, somit des Todes in sich», so daß also «das eigentlich absolute nur das Licht ist: also die Gottheit nicht mehr in das todte Seyn, sondern in das lebendige Licht gesetzt werden muß». Damit sieht Fichte das Problem als gelöst, an dem die frühere Philosophie, soweit sie kein Dualismus von ‹Ich› und ‹Gott› sein wollte, gescheitert sei, da sie nicht ‹Ich› und ‹Gott› zusammen bestehen lassen, aber auch nicht eines von beiden vernichten wollte. Allerdings führt auch die bisher entwikkelte Position noch nicht über das «Bild meines Vernichtetwerdens und Aufgehens ins reine Licht» hinaus. Dies versucht er durch eine weitere ‹Besinnung›: «das Licht hat eine doppelte *Äußerung und Existenz*, theils seine innere Existenz und Leben, bedingt durch Zernichtung des Begriffs, bedingend und setzend absolutes Seyn: theils ein *äußeres* und *objektives* in und für unsere Einsicht»; die äußere Existenz sei also «bedingt durch eine Reihe von Abstraktionen und Reflexionen, die wir frei *vollzogen* haben», die innere hingegen «ohne alle Bedingung». Es gebe also «zwei verschiedene Weisen des Lichtes»: «die Eine mittelbar und äußerlich im Begriffe, die andere schlechthin unmittelbar *durch sich selber*, ob es auch *keiner einsieht*». Deshalb ist dieses inwendige Leben des Lichts allerdings «durchaus *unbegreiflich*» – und so spricht Fichte hier von einem «ewig unbegreiflich bleibenden materialen Inhalt des Lichts» (GA II/8, 111–121).

In dieser im Folgenden häufig wiederholten und geringfügig abgewandelten Formel – ‹Begreifen des Höchsten *als* unbegreiflich› – liegt das tiefste Charakteristikum und für viele die höchste Einsicht dieser späten Wissenschaftslehre. Gegen sie erhebt Fichte selber den rhetorischen Einwand: Wie komme man «zu diesen Prädikaten des nicht ein zu sehenden»? Und er gibt

auch die Antwort: «Offenbar nur durch Negation der Einsicht» – denn alle möglichen hier heranzuziehenden Prädikate seien «nur negativ». Doch damit bleibe man keineswegs in der Sphäre von «Negation» und «Tod»; dieser werde vielmehr vernichtet – gleichsam in einer ‹Negation der Negation›, auch wenn dieser Ausdruck hier nicht fällt –, «um zum Leben zu kommen», das mit der «Realität» Eins sei: nämlich «überhaupt nichts mehr, als die Grabstätte des Begriffs, der am Lichte sich versuchen wollte». Und erst jenseits der vom Begriff begriffenen Grenze seiner selbst liege «das Eine reine *lebendige* Licht». Daß auch dieses als unbegreiflich Begriffene und doch als «rein» und «lebendig» Prädizierte letztlich ein Dasein von Gnaden des «vernichteten Begriffs» habe, hätte Fichte nicht zugestanden (GA II/8, 121–125).

Nach diesen zentralen Bestimmungen nimmt Fichte den Gedankengang wieder auf, durch das genannte Verfahren der Genetisierung des Faktischen. Hierbei geht er aus von dem, «was bisher uns als das aller unmittelbarste erschienen ist, und worin wir wechselnd – das absolute gesetzt haben, *Licht* und *Begriff*», und er sucht nun, in einer «genetischen Synthesis» beider, ihre höhere Einheit zu finden, die sie von vermeintlich absoluten zu relativen Gliedern herabsetzt – und dies sei ein entscheidender Schritt: «durch die *Lösung dieser Aufgabe* ist die Wl. *im wesentlichen* beendigt». Hierzu schließt er zunächst an die Lehre von den «zwei Weisen des Lichts», der inneren und der äußeren, an, und mit der inneren sieht er die «wirkliche wahre Realität» und zugleich die Einheit des höchsten Prinzips abgeleitet; sodann greift er auf das Wesen des Begriffs, das «Durch», die «Durchheit» zurück und entwirft einen Gedankengang, von dem er sagt, er habe in ihn «den gesammten Inhalt der Wl. zusammengedrängt», und wenn man ihn gefaßt habe, könne man «hier nichts neues mehr lernen»: Ein «Durch» sei immer Prinzip von Disjunktion, von Trennung, und deshalb wirft er die Frage auf, wie es «mit diesem also beschaffenen *Durch*, jemals zum Leben kommen» solle. Seine Antwort stützt er auf ein viermaliges «wie wäre es, wenn»: wenn «das inwendige Leben des absoluten Lichts» das Leben des Durch wäre; wenn das lebendige Durch «sich spaltete in *Denken* und *Seyn*, d. h. *in sich selber* und in den *Urquell seines Lebens*»; wenn es «nicht in seinem Wesen als Durch befangen, sondern dasselbe selbst wieder objektivirend, und ableitend wäre»; wenn es «auch nur durch ein Durch, d. h. sein eignes Seyn als Durch auch nur ein vermitteltes seyn kann». Und Fichte schließt diese doch etwas rhapsodische «Deduktion» mit der Aufforderung an seine Hörer, zu überlegen, was daraus folge, daß die mit dem Leben vereinigte, «nur unmittelbar zu lebende Realität, in die Form des *absoluten Durch* eintritt»: daß nämlich «bei allem Anfassen der Realität unausbleiblich» ein antecedens und ein consequens entstehe oder «daß die bekannte unendliche Theilbarkeit, bei absoluter Continuität, als das GrundPhänomen alles unsers Wissens, mit Einem Worte, das was die Wl. Quantitabilität nennt, als unabtrennbare Form der Erscheinung der

Qualität» – oder besser nach der Druckfassung: «der Realität» – «entstehe» (GA II/8, 131 sq., 143–157).

Die Konsequenz dieser Überlegungen zieht Fichte im folgenden Vortrag: Die «*Existenz eines Durch* setzt ein ursprüngliches, […] durchaus in sich selber begründetes Leben voraus.» Um dieses «Leben» ist es ihm zu tun, um die «Einsicht eines nothwendig vorauszusetzenden Lebens an sich und von sich». Sie wird aber dadurch erschwert, daß Fichte nun zweigleisig argumentiert: mit einer idealistischen und einer realistischen Ansicht – wobei er gleich mit einer «scharfen eindringenden Kritik der idealistischen Ansicht» und der «idealistischen Hartnäckigkeit» beginnt und im Folgenden mehrfach seine «Vorliebe» für den Realismus nicht allein durchblicken läßt, sondern auch ausspricht (GA II/8, 173, 265, 323). Der Idealismus behaupte «eine Intuition eines ursprünglichen und absoluten Lebens» – doch die realistische «Anerkennung des absoluten immanenten Lebens», die Geschlossenheit dieses alle Realität befassenden Lebens vernichte die Intuition. Deshalb sei hier auch «die Stätte der Vernichtung unsrer selber in der Wurzel, d. h. sogar in der Intuition des Absoluten», und zwar durch «das Denken des absolut immanenten Lebens». Allerdings legt er auch die Voraussetzung des Realismus frei: Beide basieren (zunächst) auf der Maxime eines denkenden Subjekts, widerstreiten jedoch einander, so daß die Aufgabe der Wissenschaftslehre, alles Mannigfaltige zur Einheit zu bringen, auch die «Vereinigung des Idealismus und Realismus» einschließt (GA II/8, 161–173).

Diese Aufgabe sucht Fichte im Folgenden zu lösen – durch die Konstruktion eines «höheren Idealismus» und «höheren Realismus», die dann beide nochmals durch höhere Formen überboten werden. Der weitere ‹Aufstieg› bewegt sich stets um die beiden Brennpunkte «Realismus = Genesis des L[ichts] und Idealismus = Genesis des B[egriffs]», von jeweils höheren zu nochmals höheren Formen beider. In dieser ‹dialektischen› Entwicklung exponiert Fichte «idealistische» bzw. «realistische» Einheitsmodelle, aber er deckt jeweils an beiden ihr Ungenügen auf und verwirft sie, und hierdurch steigt er zu immer subtileren Aussagen auf. Selbst die – realistische – «absolute SichConstruktion des Absoluten» erweist sich dann noch als einseitig gegen die Einsicht des «höheren Idealismus», der auch hier wieder auf die Notwendigkeit der Energie des Denkens pocht, das aber doch – realistisch – seine Quelle wiederum im Absoluten oder Ansich hat. Der Idealismus (oder «Subjektivismus») führt bis zur Setzung des «absoluten Ich» als des gesuchten Einheitsprinzips, oder er versteht das Bewußtsein als das Absolute – doch der Realismus (oder «Objektivismus») bestreitet ihm den Gültigkeitsanspruch; er erkennt das Bewußtsein als «das Urfaktum und die Quelle alles Faktischen», und Fichte schließt sich dem an: Die Wissenschaftslehre leugne «die Gültigkeit der Aussagen des unmittelbaren Bewußtseyns, schlechthin als solche»; sie lasse nur die «reine Vernunft» bestehen, und eben damit bringe sie die Vernunft in sich zur Einheit. Damit trennt er «Vernunft» und

«Bewußtseyn» – natürlich nicht, als ob man denken könne, ohne sich dessen bewußt zu sein. Doch bestreitet er, daß der Zusammenhang beider genetisch erklärbar sei; das Bewußtsein projiziere also «eine vorgebliche Realität, per hiatum einer absoluten Unbegreiflichkeit, und Unerklärlichkeit hindurch», also durch ein «Abbrechen des Intelligirens» – und dies bezeichnet Fichte als «das Lager des Todes», gegenüber dem Leben, das im Licht ist. Wir könnten uns dieser Projektion zwar nie entledigen, aber wir dürften sie nie als wahr gelten lassen. Doch andererseits: Auch der «bis jetzt höchste Realismus» sei keine schlechthin wahre Position. Er insistiere zwar auf einer «ursprünglich fertigen Construktion» eines Ansich, doch dieses als fertig vorausgesetzte Ansich sei eigentlich nur ein «*Nicht-nicht ansich*, also bestimmt durch Negation eines ihm entgegengesetzten, somit als *Ansich*, selber ein relatives, Einheit einer Zweiheit und umgekehrt.» Es sei also gar «kein Ansich, kein Absolutes», und der «höchste Realismus» sei somit als ein «bisher nur in seiner Wurzel verborgen gebliebener Idealismus aufgedeckt», als «faktisch und projectio per hiatum» (GA II/8, 179–225).

Von hier aus führt Fichte seine Hörer im letzten Vortrag der Vernunft- und Wahrheitslehre zu einer «überraschenden Einsicht»: Nach Überwindung der bisherigen idealistischen und realistischen Positionen, zuletzt des vermeintlichen Ansich des Realismus, bleibe nur das «reine Seyn». Dieses sei «durchaus *von sich in sich, durch sich*», ein «esse in mero actu, so daß beydes *Seyn* und *Leben* und Leben und Seyn sich durchdringen, in einanderaufgehen, und dasselbe sind», ohne Zweiheit, reine unteilbare Einheit. Doch damit ist nicht etwa eine ‹objektive Entität› in einer Ideenwelt gedacht; vielmehr: «*Wir leben*, eben unmittelbar im Lebensacte selber; wir daher sind das Eine ungetheilte Seyn selber, in sich, von sich, durch sich; das schlechthin nicht aus sich herausgehen kann zur Zweiheit» – denn die «erst noch vorhandene Disjunktion» des Seins und des Wir ist aufgehoben. Und Fichte vertieft diese «überraschende Einsicht» noch: Die Rede sei «lediglich von dem reinen in sich selber lebenden *Wir ansich*, welches wir begreifen, lediglich durch unsre eigne kräftige Vernichtung *des Begreifens*, das sich uns hier faktisch aufdrängte. – Jenes Wir, in *unmittelbarem* Leben selber; jenes Wir, […] charakterisirbar lediglich durch unmittelbares verbales» (richtig wohl die Druckfassung: «actuelles») «Leben selber.» Diese Wendung sucht er auch noch «kürzer» darzustellen: Sein, in eignem absoluten Leben befaßt, sei «ein in sich geschlossenes Ich», und dieses Ich sei jenes Sein, und «in der Aussicht auf eine Theilung in ihm» könnten wir es «Wir» nennen. Dies nun sei nicht klarer zu machen, da es «selber die Urquelle und der Grund aller andern Klarheit» sei. Und mit der Bekräftigung dieser, «die reine Vernunft ausdrükkenden Einsicht, daß das Seyn, oder das absolute ein in sich selber geschlossenes Ich sey», *«ein in sich geschlossenes Singulum des unmittelbaren lebendigen Seyns*, das *nie aus sich heraus kann»*, beschließt Fichte den ersten Teil seiner Wissenschaftslehre und eröffnet den zweiten (GA II/8, 229–241, 243).

d) Erscheinungslehre

Diesem zweiten Teil, der «Erscheinungslehre», spricht Fichte die Aufgabe zu, nach dem Aufstieg zum höchsten Prinzip wieder herabzusteigen und dabei – über seine vorhergehenden Darstellungen der Wissenschaftslehre hinaus – die «*nothwendige* und *wahrhafte Erscheinung*» abzuleiten. Hierzu möchte er «realistisch» vorgehen: Das Sein könne nicht aus sich herausgehen und müsse sich selber konstruieren. Zwar seien «Wir» es, die diese Konstruktion vollzögen, aber doch nur sofern «Wir» – wie zuletzt gesehen – das Sein selber seien, also nicht «als ein vom Seyn *unabhängiges* und *freies* Wir». Dennoch sei diese von uns vollzogene «SelbstConstruktion» im Unterschied zur ursprünglichen, «realen», die in das Sein selber falle, eine «bildliche, und idealische» – also eine «*ideale* SichConstruktion des Seyns» –, doch dies sei ja gar nicht möglich: Es «kann nicht behauptet werden, daß das Seyn sich ansich idealiter construire, sondern nur, daß es, als sich construirend, projicirt werde». Hierdurch aber dränge sich uns absolut die Einsicht auf, «daß die ideale SichConstruktion im Wesen selber begründet seyn müsse» – und hierdurch sei eine neue Einsicht gefunden: «soll es zu der absoluten Einsicht kommen, daß pp so muß eine solche ideale SichConstruktion absolute faktisch gesetzt werden» (GA II/8, 243–251).

Damit ist eine neue Argumentationsfigur eingeführt: ein hypothetischer Zusammenhang, in dem jedoch das erste Glied problematisch bleibt. Hierdurch aber entsteht eine Spannung zwischen der «Problematicität im soll» und der für die Wissenschaftslehre erforderlichen «Kategoricität». Um sie aufzulösen, findet Fichte nun «bei aller erst erscheinenden *Problematicität*, grade darum und deswegen, im Soll ein kategorisches und absolutes, die absolute Bestimmtheit seines Wesens», ja er findet in diesem Soll sogar die «durchaus nicht weiter *nachzuconstruirende*, sondern unmittelbar in der Construktion die Sache selber gebende, ideale SichConstruktion des Seyns selber». Und er fügt auch noch – etwas unerwartet – an, dieses Soll habe auch bisher schon «immerfort, nur unbeachtet, in allen unsern bisherigen Untersuchungen die erste Rolle gespielt» (GA II/8, 251–255).

Es dürfte durch diese überraschende Wendung veranlaßt sein, daß Fichte zu Beginn des folgenden Vortrags auf die erheblichen Schwierigkeiten und Verwicklungen in diesem zweiten Teil hinweist – und wohl auch, daß er seinen Gedanken theologisch zu stabilisieren sucht: «Setzen Sie das eine immanente Seyn, als das absolute, substante, Gott, wie dieß allerdings richtig seyn wird, und die Erscheinung, die hier in ihrem höchsten Punkte als innerlich genetische Construktion des Absoluten erfaßt ist, als die Offenbarung und Äußerung Gottes, so ist hier die letztere eingesehn, als schlechthin nothwendig, und im Wesen des Absoluten selbst begründet.» Und die «Einsicht der innern Nothwendigkeit» erklärt Fichte zu einem «DistinktionsCharakter

der Wl. absolut von allen andern Systemen» – wobei er einräumt, daß die problematische Einführung des ersten Ableitungsgliedes diesem Charakter nicht gerecht zu werden scheine. Und auch die neue Formulierung – «Setze, sagten wir, es solle zu der *von uns* erzeugten Einsicht kommen […]» – führt schwerlich aus dieser «Problematicität» heraus. So gesteht er auch folgerichtig zu, daß sie nur «aus den tiefern Gliedern» weiche und sich auf höhere werfe und «wir freilich festen Grund noch nicht unter uns fühlen». Doch will er sie nun «ganz ausrotten», und hierfür macht er zunächst geltend, daß man dieses problematische Soll «als einen der tiefsten Grundpunkte aller Erscheinung» anzusehen habe und alle seine «bisherigen Untersuchungen u[nd] erzeugten Einsichten» von einem problematischen Soll ausgegangen seien; es habe die «fortdauernde innere Seele aller der Idealismen» abgegeben, die im Aufstieg ausgeschieden worden seien; allein in der «Einsicht des reinen Seyns» habe es sich schließlich verloren, und an seine Stelle sei «eine reine absolute Kategoricität» getreten. Doch sucht Fichte nun auch jenseits dieser Einheit, im Soll, «etwas kategorisches» – und er meint, im Anspruch des «Soll» «eine kategorische Einsicht vom unwandelbaren, unveränderlichen innern Wesen des *Soll*» finden zu können, freilich unter Absehen «von der äußern Existenz eines solchen Soll». Dennoch resumiert er zu Beginn des folgenden Vortrags: «Das Soll aber ist ein von sich, aus sich, durch sich, *als solches*» (GA II/8, 257–273).

In den anschließenden Vorträgen rekapituliert Fichte einige seiner Grundpositionen – insbesondere die Rede vom inneren Sein als einem in sich geschlossenen Singulum und die Gleichsetzung von Sein, Vernunft und Licht. Sodann knüpft er an den zuletzt zitierten Satz an und führt den ‹operativen Begriff› des «Von» ein: Das «Licht oder die Vernunft, oder das absolute Seyn, welches alles Eins ist», das nach aller Abstraktion übrigbleibt, ist *«schlechthin von sich selber»* – denn was nicht von einem anderen her ist, ist «von sich selber». Fichte knüpft also an die traditionellen Begriffe des «ens a se» oder der «Aseität» an. Und das, was *«in sich, von sich, durch sich»* ist, kann allerdings nur als «reale Sichselbst Construktion» gedacht werden. Durch diese «unmittelbare» Einsicht sieht Fichte den Idealismus, der über Voraussetzungen zu dieser Einsicht gelangen wollte, abermals «völlig abgewiesen», und hieran knüpft er – nach einem kritischen Intermezzo – wieder an: Was «von sich» ist, konstruiert sich selbst. Dennoch sieht er die Notwendigkeit, den Gebrauch dieses «Von» zu rechtfertigen – gegen Einwürfe, daß man das Sein ja gar nicht auf dem Umweg des «Von» aussagen müsse. Doch dann wäre es «nur faktisch, als ein bloses todtes Daseyn» hingesetzt, und deshalb sucht er die «ursprüngliche Creation» zu fassen – dadurch, «daß unser Denken, oder das Licht, falls es rechter Art seyn soll, die eigentliche reale Creation der Sache begleiten, und mit derselben aufgehen müsse». Es gebe «durchaus kein Licht ohne Creation, und wiederum ist die Creation vom Lichte durchaus unabtrennlich, denn sie ist nur durch das *Licht und im Lichte*» oder: «das

absolute Licht ist selber ein absolutes *Von*», «die das von durchdringende qualitative Einheit»; in ihm sei «*absolute Genesis*», und dies erweise sich eben darin, daß Wir in unserem Denken «zu jener Voraussetzung einer absoluten Creation kommen können»: «Wir selber, in unserm Thun und Treiben sind Wissen, Denken, Licht oder wie sie es nennen wollen», wir selber sind «ipso facto reine Vernunft», «die *UrErscheinung* des unzugänglichen Lichts, in seinem UrEffekte, [...]. Und so ist denn das *Urfaktische*, die absolute Objektivirung der *Vernunft*, als seyend, genetisch, aus dem Urgesetze des Lichts selber erklärt, und unsere Aufgabe in ihrem höchsten Principe gelöst.» (GA II/8, 279–281, 291–299)

Gelöst ist sie für Fichte, weil nun «*aus dem Lichte* die Erscheinung des Lichts abgeleitet» ist; es bleibt nun noch übrig, aus ihr, also aus einem Prinzip und nicht etwa durch Berufung auf die Empirie, das Mannigfaltige abzuleiten. Die Wissenschaftslehre beansprucht deshalb, im Unterschied zu allen anderen Systemen, nicht von einer – letztlich problematischen – Voraussetzung auszugehen, sondern von einer Prämisse, der «absolute Evidenz» zukommt, weil ihre Rechtmäßigkeit durch ihre Möglichkeit und Faktizität erwiesen ist. Nicht Wir machen eine Voraussetzung, sondern sie macht sich selbst; dadurch ist «alle Freiheit und alles Wir [...] vernichtet»: Das Licht ist «absolute vorausgesetzt als ein Von», und «als ein *Von* setzt sich das Licht absolut, in einem besondern und absoluten, Akte, oder Genesis», der aber – als absoluter – nicht zu durchdringen sei. Im Von liege aber auch eine Disjunktion; Fichte spricht von einer «secundären Spaltung des Urvon», nämlich in die Reihe der «niedern Spaltungen», in denen «das wahre Leben zu Grunde geht», und in das Von «in reiner, absoluter, unmittelbarer Einheit, und ohne alle Disjunktion, als reines sich setzen des Urlichts». Damit sieht er sowohl die Absolutheit und Reinheit des «Urlichts» gewahrt als auch die Erscheinung aus dem Prinzip der absoluten Voraussetzung abgeleitet – und deshalb resumiert er: «so giebt sich die Wl. mit allem Recht für eine vollständige Lösung des Räthsels der Welt, und des Bewußtseyns».

Doch auch noch einige Vorlesungsstunden später spricht Fichte davon, daß das Bisherige «nur die *Vorbereitung* zur wirklichen Lösung der Aufgabe der Spekulation überhaupt» gewesen sei und diese nun bevorstehe. Das Absolute – ob man es nun Sein oder Licht nenne – sei schon lange bekannt, doch gehe es weiterhin um die Ableitung der Erscheinung – wobei sich aber auch «im Absoluten selber noch etwas unentdektes» zeigen könne (und wohl deshalb ist auch noch so oft die Rede vom ‹Höhersteigen›, obgleich es im zweiten Teil doch eigentlich um ein ‹Hinabsteigen› zu tun ist). Nun erst folge «das schwerste Stück der philosophischen Kunst», und nicht ohne Grund warnt Fichte seine Hörer, «damit Sie nicht mistrauisch werden, wenn wir im Verfolge in Regionen kommen sollten, wo Sie über die Methode nichts mehr begreifen, und diese sogar wunderbar scheinen sollte»; nachträglich werde er darüber Rechenschaft ablegen (GA II/8, 301–309, 331 sq.).

In der Tat schlägt Fichte nun zur Ableitung der Erscheinung viele unterschiedliche Wege ein, und nicht alle führen bis zum Ziel. Zunächst knüpft er nochmals an «das problematische Soll» an, das eigentlich bereits überwunden schien, und er rechtfertigt dies damit, daß dieses Soll nun in anderer Weise vorkomme: Das frühere Soll habe dem «gewöhnlichen Wissen» als vorausgesetzte Prämisse angehört, hingegen das jetzige sei «das im transscendentalen, die Prämisse selber genetisch, also ausgehend von einem Soll, ergründendem Wissen» – also nach dem Muster: «gesetzt ein Princip der SichGenesis, so folgt pp». Es kommt Fichte nun darauf an, «diese innere Problematicität zu vernichten, dadurch daß in ihr selber Kategoricität aufgezeigt werde; und dadurch unsre Einsicht ihrer Wahrheit, Nothwendigkeit, und absoluten Priorität nach zu rechtfertigen». Doch auch die mehrfache Abwandlung dieser Denkfigur kann das Nebeneinander der im hypothetischen Urteil ausgesprochenen Gesetzmäßigkeit, also der «Kategoricität», und der «Problematicität» der Voraussetzung nicht überwinden (GA II/8, 335 sq.).

Eine Schlüsselstellung erhält sodann der Begriff der «Gewißheit», und von ihm aus geht Fichte auch einen «sehr wichtigen Schritt» hin zur Ableitung der «Erscheinung»: «reine Gewißheit» sei nicht anders zu beschreiben «denn als eine Unveränderlichkeit, und die Unveränderlichkeit nicht anders, denn als bleibende Einheit des Was, oder der Qualität», und mit den Begriffen der Qualität und der Unveränderlichkeit gewinnt er zugleich die Begriffe der Quantitabilität und der Wandelbarkeit (GA II/8, 347–351). Doch nach weiteren eingeschobenen Überlegungen beginnt Fichte «eine andere, höchst wichtige, […] höchst interessante, und selbst angenehme Untersuchung»: Wenn das Wissen etwas von sich prädizieren solle, müsse es sich projizieren; in der «Form dieser Einsicht» liege «ein freies beliebiges Faktum, und ein absolutes Gesetz». Die erste, ursprüngliche Projektion trage «den *Charakter des Bildes*, der Nachkonstruktion»; «Bild» aber «deutet auf Sache, *Nach*konstruktion auf ursprüngliche». Im Bild, als Bild, liege bereits «das Gesetz», und dieses Gesetz sei «in uns selber». Und auch wenn er diesen Zusammenhang selber als eine «dunkle Parthie» einschätzt, die erst später vollständig erhellt werden könne, hält er doch ein wichtiges Resultat fest: «Weder in der Nachconstruktion, als solcher, (der Vorstellung) noch dem Ursprünglichen (dem Dinge für sich.) sondern durchaus in einem Standpunkte zwischen beiden steht das Wissen: es steht im Bilde der Nachconstruktion, *als* Bilde, in welchem Bilde ihm schlechthin durch ein *inneres Gesetz*, das *Setzen eines Gesetzes* entsteht.» Und er resumiert und führt dabei zugleich den entscheidenden Begriff ein: «Wir sind hier unmittelbar das absolute Wissen: dies ist im Bilden, setzend sich als Bild, setzend zur Erklärung des Bildes ein Gesetz des Bildens. Hierdurch ist alles aufgegangen, und in sich selber vollkommen erklärt». Damit sei zugleich «der Begrif der Wissenschaftslehre, als eines besondern Wissens, ganz und gar entschwunden»; die Wissenschaftslehre sei «das absolute Wissen selber». Ein besonderes Wissen jedoch sei die Wissen-

schaftslehre als Einsicht in die Genesis «des wirklichen Daseyns und Erscheinens dieses absoluten Wissens in uns». Und in einer überraschenden Wendung erklärt er, es dürfte sich finden, «daß die Urbedingung der genetischen Möglichkeit des Daseyns des absoluten Wissens, oder der Wl.» «das gewöhnliche Wissen» sei und «die Summe unseres ganzen Systems sich nun in folgenden Vernunftschluß auflöste: soll es zur Erscheinung des absoluten Wissens kommen, so muß u. s. w.; nun ist das Wissen also bestimmt, mithin muß es schlechthin dazu kommen sollen.» (GA II/8, 365 sq., 371–377, 376)

Dann aber stellt Fichte die Frage, wie das Wissen, an sich Eins, «ohne alle materiale Qualität und Quantität», «zu *qualitativer Einheit und Differenz*, und zu der ganzen Unendlichkeit in der Quantität, und ihren Formen, Zeit, Raum u. s. f.» komme, «in welchen wir es im Leben antreffen». Hierauf gibt er wiederum eine überraschende Antwort: «lediglich dadurch, daß das Seyn des absoluten Wissens nur genetisch erzeugbar ist», und zwar unter den Bedingungen unseres Lebens. Insofern kommt diesem «Leben», das mit der Wissenschaftslehre «untrennbar» zusammenhängt, sogar der Primat zu – aber nicht so, daß das Leben der Wissenschaftslehre Wert verliehe, sondern umgekehrt: Jeder müsse bekennen, «alles sein Leben sey nichts, sey ohne Werth und Bedeutung und eigentlich garnicht da, außer in wiefern er sich zum absoluten Wissen erhebe.» Und hier greift Fichte zu seinen exponiertesten Formulierungen, die die Wissenschaftslehre in einen religiösen Kontext stellen: Alles Dasein, «vom aller niedrigsten bis zum höchsten, dem Daseyn des absoluten Wissens, hat seinen Grund nicht in sich selber, sondern in einem absoluten Zwecke, und dieser ist, daß das absolute Wissen seyn solle. Durch diesen Zweck ist alles gesetzt, und bestimmt». Nur im absoluten Wissen sei Wert, «und alles übrige ohne Werth». Über das Provokative seiner Einschätzung gibt Fichte sich keiner Illusion hin: Sie erscheine dem Zeitalter als anstößige Neuerung – doch in Wahrheit sei gerade dies die «uralte» Lehre. Er betont aber ausdrücklich, es gehe ihm nicht darum, das Erwiesene «durch Alterthum und Autorität zu stützen», sondern zu einem Vergleich des von der Wissenschaftslehre Entfalteten mit der christlichen Religion, insbesondere in ihrer johanneischen Gestalt, anzuregen, die er zwei Jahre später, in der «Anweisung zum seeligen Leben», ausführlicher abhandelt: zur Analogie von Gottvater und -sohn einerseits, «Urgesetz» und «ewigem Bild» andererseits (GA II/8, 377–381).

Das «absolute Wissen» ist nun aufgestellt, und es ist «klar», daß es «sich selbst unbegreiflich ist», daß wir aber «mit ihm identisch sind», allerdings «nur unter der Bedingung, daß wir desselben *gewiß* sind». Deshalb geht Fichte nochmals auf den Begriff der Gewißheit ein; er charakterisiert sie als «wesentliche immanente in sich Geschlossenheit. (wie eben das absolute Seyn.)» und fragt nun wieder, der Methode der Wissenschaftslehre gemäß, wie eine solche «Beschreibung der Gewißheit als absoluter Geschlossenheit in sich selber» möglich sei. In seiner sehr komplexen Antwort greift er auf

die schon bekannte Denkfigur vom Entstehen des Gesehenen in der Selbstvernichtung des Sehens zurück: «Das Sehen wird daher *innerlich* und *wahrhaft* effektive wirkliches Sehen, oder hier besser, reines Licht, indem es sich *als Sehen*, vernichtet: und so *wird* daher das *reine Licht*, als absolute innere Sichäußerung, Kräftigkeit, und Leben, gar nicht, sondern es ist; es *wird* nur in der Einsicht, und in dieser wird es durch die absolute sichVernichtung des Sehens selber vor dem Seyn.» Die Rede von «Geschlossenheit» oder «in sich schließen» setze nun aber eine Gegenbewegung voraus, einen Akt oder «Trieb», «aus sich herauszugehen», und ebenso seine Vernichtung – die aber keineswegs folgenlos bleibe: Denn es handle sich hier um den «Trieb des Herausgehens aus sich selber, der in der Erscheinung stets heraustrit, und niedergeschlagen wird, und welcher ohne Zweifel die Erscheinung der Freiheit und der Genesis selbst bilden dürfte, in der Wahrheit aber gar nicht eintrit». Und dieser «Trieb» werde «den wahren Wirklichkeitsgrund der Quantitäten geben, durch deren Vereinigung mit dem Princip der Qualität wir zur Ableitung der Urformen der Phänomene des gewöhnlichen Wissens zu kommen hoffen» (GA II/8, 383–393).

Hieran knüpft Fichte in seinem vorletzten Vortrag an, und er trägt nun noch eine zuvor übergangene Einsicht nach: Aus dem Satz «*Sehen*, als *Sehen, gesetzt*, folgt, daß wirklich gesehen werde, oder; das Sehen sieht nothwendig.» Mit dieser Überlegung stellt er seine Ausführungen über das Sehen in die Perspektive des ontologischen Gottesbeweises, des Beweises des Daseins Gottes «als des entis realissimi»: Hierdurch werde «das *Daseyn*, das wahre innerliche Wesen der Existenz genetisch abgeleitet, um welche Ableitung es uns eben zu thun war, und zwar ist das einzige unmittelbar ableitbare Daseyn, das des Sehens.» In einem weiteren Schritt erweist Fichte, daß im Sehen auch Leben liege; Sehen lasse «sich gar nicht setzen, außer als unmittelbar lebendig, kräftig und thätig daseyend». Und diese Einsicht zeichnet er vor anderen aus: Sie sei «die absolute VernunftEinsicht = absolute Vernunft selber, und wir sind in dieser Einsicht die absolute Vernunft unmittelbar geworden, und in ihr aufgegangen.» Diese Einsicht sei ein «Sehen», und zwar ein «Sehen *des Sehens*» und das «vermöge seines absoluten innern Wesens, fixirende, und decretirende, Licht» – oder anders: «die absolute Vernunft durchdringt sich selber, als Vernunft eben in dem angezeigten absoluten Effekte», und «in diesem sich selber Durchdringen, und von sich durchdrungen seyn, zeigt sich nun in uns die Vernunft, als Vernunft der Vernunft, also als absolute Vernunft» (GA II/8, 397–401).

Damit wird nun ein Begriff zentral, der zuvor nur marginale Bedeutung gehabt hat. Durch das eben beschriebene «Durchdringen» werde die Vernunft «in sich selber genetisch», ja sie werde «der Grund ihres eignen, hier innerlich lebendigen und thätigen Daseyns». Allerdings sei das «beschriebene genetische Leben der Vernunft, im setzen des absoluten Daseyns des Sehens, falls dasselbe nur gedacht werde, noch nicht das ursprüngliche und

absolute Daseyn der Vernunft» – denn wir haben diese Einsicht mit Freiheit vollzogen, und deshalb seien wir zwar «Grund des Daseyns der Einsicht; aber nicht als absoluter Wirklichkeits, sondern nur als Möglichkeitsgrund», nur «faktische Erscheinung und Einsicht, sonach nicht die absolute Vernunft». Diese Einschränkung ändert jedoch nichts an dem Kernsatz: «Die Vernunft selbst ist unmittelbar und schlechthin Grund eines *Daseyns*, und *ihres* Daseyns». Dieser Unmittelbarkeit wegen lasse sich keine genetische Prämisse angeben; es handelt sich hier vielmehr um ein «reines absolutes Faktum». Bisher haben wir die Vernunft objektiviert, als etwas Anderes, Äußeres gesetzt, doch: «Nun sind wir die Vernunft. In uns selber daher = in sich selber ist die Vernunft absoluter Grund ihres Daseyns, d. h. ihrer Existenz als solcher.» Doch seien wir nicht «das bloße Faktum, sondern wir sind zugleich die Einsicht, daß dieses Faktum die reine ursprüngliche Äußerung und das Leben der Vernunft sey: und daß das Faktum Genesis, und die Genesis Faktum, und lediglich in dieser Synthesis besteht die charakteristische Auszeichnung der Wl. Dagegen das blose Faktum, als Faktum das gewöhnliche Wissen giebt.» Es ist also allein diese Einsicht, daß die Vernunft der Grund ihres Daseins sei, die die Wissenschaftslehre vom gewöhnlichen Wissen abhebt und uns zur Wissenschaftslehre macht. Doch ist diese Einsicht ja nichts Zufälliges; sie ist «unmittelbare Äußerung und Leben der Vernunft: das unmittelbar in sich selber aufgegangene und von sich selbst durchdrungene Eine VernunftLeben», das eben durch Freiheit erscheint, und die Erscheinung muß gedacht werden «als absolutes Erscheinen und sich Äußern der absoluten Vernunft» (GA II/8, 401–407).

Nach diesem Abschluß der Grundlegung geht Fichte über zur «Ableitung», allerdings nur zu einer «Ableitung» innerhalb der Grenzen der Wissenschaftslehre als einer «philosophia prima», und deshalb knüpft er wieder am Vernunftbegriff an: Die Vernunft ist «inneres Leben und Thätigkeit», und «zwar *Thätigkeit des sich machens*»; hierdurch entstehe «*eine absolute Urthätigkeit*, und Bewegung, als an sich: und ein *machen* oder *nachmachen* dieser Urthätigkeit, als ihr Bild.» Sie zerfällt also «in dem *Leben dieses Machens* in *Seyn*, und machen, und *Machen des Seyns*, als gemachten, und nicht gemachten, und des *Machens*, als gleichfalls ursprünglichen, seyenden, und nicht ursprünglichen, d. h. nachgebildeten» – und diese Disjunktion sei «die absolut ursprüngliche». Die Vernunft könne nun aber wieder objektiviert werden, und durch ihre Objektivierung werde sie zum bloßen Faktum, ohne Prinzip – oder zur bloßen Erscheinung. In ihrer Objektivierung erscheint die Absolutheit «als *objektiver* Zustand, zu welchem ICH MICH, durch *freie Abstraktion*» erhebe; dadurch ist also «in der Erscheinung ein objektiv fertiges Ich, als Urgrund und Urbedingung des Zustandes» gesetzt: «(Bewußtseyn, und *Selbstbewußtseyn*, als Urfaktum, zu Grunde liegend aller andern Faktizität […])».

Damit aber wird die «Erscheinung» von der «Vernunft» abgeleitet und zu-

gleich von ihr unterschieden: Sie ist «selber ein, nur mir, dem absolut durch die Erscheinung projicirten Ich, unzugängliches sichmachen der Vernunft; ursprünglicher Vernunfteffekt und zwar als *Ich*». Die Erscheinung also ist ein «mir in seinem Princip unzugänglicher VernunftEffekt», und auch das «Ich des Bewußtseyns in der Erscheinung ist unbegreiflicher VernunftEffekt zuvörderst der Materie nach», als reales. Es ist aber ebenso «VernunftEffekt in der begreiflichen, und von uns oben sehr wohl begriffenen Form dieses Effekts», und Fichte charakterisiert das Bewußtsein nun nach den vier zuvor als «Grundprincipien» begriffenen Formen dieses Effekts: (1) das «Princip der Sinnlichkeit, Glaube an die Natur, Materialismus»; (2) Glaube an Persönlichkeit und an «Einheit und Gleichheit der Persönlichkeit, Princip der Legalität»; (3) Standpunkt der *Moralität*, und (4) «Standpunkt der Religion, als Glauben an einen in allem Zeitleben wahrhaft und innerlich allein lebenden Gott» – wobei diese vier Standpunkte aber nicht völlig getrennt sind, sondern stets so, daß drei jeweils in einer minderen Gestalt unter der Dominanz des vierten stehen. Die damit begonnene Kombinatorik setzt Fichte nun noch fort, indem er zu den vier Standpunkten noch ein jeweils vereinigendes Prinzip hinzudenkt und somit zwanzig Grundmomente erhält, die er noch um die (hier übergangene) «Fünffachheit» der Synthese der Wissenschaftslehre vermehrt, so daß er «25 Hauptmomente und ursprüngl. Grundbestimmungen des Wissens» erhält – womit er weniger die Wissenschaftslehre abschließt, als auf die «Anwendung dieser Principien […] auf besondere Standpunkte» in kommenden Vorträgen vorausweist (GA II/8, 407, 411–421).

3. Zwischen Transzendentalphilosophie, Anwendung und philosophischer Theologie (1805–1813)

Im Anschluß an diesen zweiten Vortrag der Wissenschaftslehre im Jahre 1804 trägt Fichte zunächst die Wissenschaftslehre ein drittes Mal vor, vom 5. November 1804 bis zum Jahresende, also in erheblich verkürzter Gestalt (GA II/7, 301–368), und erst danach geht er zur «Anwendung» über: Am 6. Februar 1805 beginnt er seinen Vortrag der «Principien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre» (GA II/7, 378–489). Fichtes Manuskript ist allerdings sehr fragmentarisch und setzt schon dadurch dem angemessenen Verständnis erhebliche Widerstände entgegen; wegen dieses fragmentarischen Charakters hat sein Sohn darauf verzichtet, es in den «Nachgelassenen Schriften» zu veröffentlichen. Es bildet deshalb auch keinen Ersatz für die am Ende des zweiten Vortrags 1804 angedeutete Erweiterung der Wissenschaftslehre durch eine Auffächerung in vier, die dort genannten «Standpunkte» ausfüh-

rende Disziplinen. Wäre es dazu gekommen, so hätte dies das Bild der Spätphilosophie Fichtes, das jetzt fast ausschließlich durch die unterschiedlichen Wissenschaftslehren dominiert wird, erheblich gewandelt.

Doch vom Mai 1805 an trägt Fichte in Erlangen «Institutiones omnis philosophiae» vor (GA II/9, 35–171), und ab Juni erneut «Wissenschaftslehre» (GA II/9, 179–311). Neben den oben behandelten «populären» Schriften sowie einigen kleineren Arbeiten veröffentlicht er in der Folgezeit seine «Reden an die deutsche Nation»[27], die hier ausgeblendet werden müssen – nicht etwa wegen ihrer problematischen Rezeptionsgeschichte, wegen des Mißbrauchs, dessen sie sich ein gutes Jahrhundert nach ihrem Erscheinen nicht erwehren konnten, sondern aus inhaltlichen Gründen. Die politisch unruhigen Folgejahre sind einer kontinuierlichen Ausarbeitung der systematischen Grundlagen nicht förderlich gewesen, und selbst durch die Gründung der Berliner Universität im Jahre 1810, zu deren erstem Rektor Fichte gewählt worden ist, hat sich dies nur partiell gebessert: Er wird in vielfältige Streitereien verstrickt; im Jahr 1813 müssen die Vorlesungen wegen der Kriegsereignisse ausfallen, und Fichte selber nimmt an Übungen des «Landsturms» teil.

Gleichwohl erschließt er sich in diesen so zerrissenen Jahren neue Bereiche der Philosophie. In seinen weitgehend zum Druck vorbereiteten, aber erst postum erschienenen Vorlesungen des Wintersemesters 1810/11 über «Die Thatsachen des Bewußtseyns»[28] entwirft er, nach der Ankündigung seiner Lehrveranstaltungen, eine «Vorbereitung auf die Wissenschaftslehre» (GA II/12, 12); im Jahr 1812 nimmt er durch den Vortrag der «Rechtslehre» (GA II/13, 197–293) und der «Sittenlehre» (GA II/13, 307–392) die Thematik seines «Naturrechts» und seiner «Sittenlehre» aus den 1790er Jahren wieder auf; im Sommer 1812 liest er ausführlich über das «Verhältniß der Logik zur wirklichen Philosophie», und im Winter 1812/13 vertieft er diese Thematik in einer ‹transzendentalen Logik› «Vom Unterschiede zwischen der Logik und der Philosophie selbst» (GA II/14). Vor allem aber gestaltet er kontinuierlich seine Wissenschaftslehre weiter aus – auch wenn keine dieser stets unter besonderem Druck entstehenden Fassungen den Rang des zweiten Vortrags von 1804 erreicht. Aus dem Jahre 1811 hat sich ein umfangreiches Manuskript erhalten (GA II/12, 143–299), und ähnlich aus dem Jahr 1812 (GA II/13, 43–179).

Veröffentlicht hat Fichte einzig die Schlußabhandlung der Vorträge des Jahres 1810.[29] In ihr erhält die Wissenschaftslehre die Bedeutung einer philo-

27 Fichte: Reden an die deutsche Nation. Berlin 1808. GA I/10, 97–298.

28 Fichte: Die Thatsachen des Bewußtseyns. Vorlesungen, gehalten an der Universität zu Berlin im Winterhalbjahre 1810–11. Stuttgard und Tübingen 1817. GA II/12, 19–136. – Im Januar 1813 trägt Fichte diese Vorlesungen erneut vor; cf. GA II/15.

29 Fichte: Die Wissenschaftslehre, in ihrem allgemeinen Umrisse dargestellt. Berlin 1810. GA I/10, 333–345.

sophischen Theologie: Nur Gott sei «schlechthin durch sich selbst», er sei «in sich selbst lauter Leben» – also das, was zuvor das Wissen gewesen ist. Diese Kollision läßt sich nur auf eine Weise entschärfen: «Soll nun das Wissen dennoch seyn, und nicht Gott selbst seyn, so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst seyn, aber außer ihm selber; Gottes Seyn außer seinem Seyn; seine Aeußerung, in der er ganz sey, wie er ist, und doch in ihm selbst auch ganz bleibe, wie er ist. Aber eine solche Aeußerung ist ein Bild oder Schema» – wobei Fichte nun den Begriff des «Schema» vor dem des «Bildes» bevorzugt. Das Wissen als «Schema des göttlichen Lebens» sei aber nicht zu denken «als eine Wirkung Gottes, durch einen besonderen Akt desselben» – denn hierdurch würde Gott sich verändern –, sondern «als eine unmittelbare Folge seines Seyns». Im Unterschied zur Einheit Gottes aber erscheine das «wirkliche Wissen» als ein Mannigfaltiges, und so müsse die Wissenschaftslehre «den Grund dieser erscheinenden Mannigfaltigkeit» angeben. Das Wissen oder das Sein außer Gott sei deshalb zu bestimmen als «ein bloßes reines Vermögen», bestimmt «durch bedingte Gesetze». Und Fichte resumiert: «zu einem wirklichen Seyn außer Gott kommt es nur durch die Sich-Vollziehung des absoluten Vermögens; [...]. Was daher außer Gott ist, ist da nur durch das absolut freie Vermögen, als Wissen dieses Vermögens, und in seinem Wissen; und ein anderes Seyn außer dem wirklich in Gott verborgenen Seyn ist schlechthin unmöglich.» (GA I/10, 336 sq.)

Damit ist der Charakter dieser Schlußabhandlung bestimmt; er schimmert durch alle weiteren Ausführungen hindurch, auch wenn diese etwas Distanz zu den explizit philosophisch-theologischen Formulierungen gewinnen: Das Wissen ist ein «Schema von Gott», ein «göttliches Schema», ein «Schema Gottes». Es muß sich entwickeln, aber nur deshalb, weil «in der ursprünglichen Bestimmung des Vermögens durch sein Seyn aus Gott» ein «Soll» liegt – also das «Soll», dessen «Kategoricität» Fichte auch zuvor immer erweisen wollte, aber ohne Rekurs auf Gott doch nicht erweisen konnte. Das Wissen also sei ein «Schema des göttlichen Lebens»; im Denken habe ich dieses Wissen jedoch nicht unmittelbar, sondern nur in einem «Schema», und somit «das göttliche Leben» «nur in einem Schema des Schema, in einem doppelt ertödteten Begriffe». Ich *soll* dieses Vermögen einsehen, «zufolge meines Seyns aus Gott»; der «blinde Trieb» in mir sei durch dieses Soll vernichtet, das Soll «zum treibenden Princip der Kraft» erhoben, und so ende die Wissenschaftslehre «mit der Erkenntniß ihrer selbst, als eines bloßen Schema», und gehe über «in eine *Weisheitslehre*, das ist in den Rath, [...] sich wieder hinzugeben dem wirklichen Leben; nicht dem in seiner Nichtigkeit dargestellten Leben des blinden und unverständigen Triebes, sondern dem an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben» (GA I/10, 338–345).

Fünfter Teil
Von der Vernunftphilosophie zu den Mysterien der Philosophie

I. Sehnsucht nach dem Positiven

1. Zeitdiagnose

Die Richtung auf eine philosophische Theologie, die sich in dieser Wendung Fichtes zeigt, ist keineswegs ihm eigentümlich. In Deutschland bedeutet der Übergang vom 18. ins 19. Jahrhundert weit mehr als eine bloß formelle, sich lediglich in der neuen Zählung ausdrückende Zäsur, und auch nicht bloß das Ende der Öffentlichkeitswirksamkeit der Transzendentalphilosophie. Er fällt vielmehr zusammen mit einem merklichen Einschnitt im geistigen Leben, der allerdings nicht so sehr die Kunst als vielmehr die Philosophie und die Theologie betrifft: mit dem Ende der Aufklärung. Dies wird wohl nirgends anschaulicher als darin, daß die zuvor so triumphale, sowohl philosophische als auch politische Forderung nach der ‹Alleinherrschaft der Vernunft› inzwischen allenthalben auf Vorbehalte stößt. Allzu augenfällig sind nun, nach einem Jahrzehnt der Nachgeschichte der Französischen Revolution, die Folgen des «être gouverné par la seule raison», vor denen Jacobi mehrfach gewarnt hat.[1] Kaum weniger deutlich als im politischen Bereich sind die Folgen der Orientierung an der bloßen Vernunft aber auch in der Philosophie. Doch hier handelt es sich nicht etwa um Spätfolgen des Rationalismus überhaupt, sondern um Folgen der Vernunftkritik, die den Rationalismus und die Systemform, in der er sich vornehmlich ausgesprochen hat – Metaphysik und Naturrecht –, verabschiedet. Denn in seiner dominierenden Gestalt hält der Rationalismus des 18. Jahrhunderts noch an der – von Leibniz gegen Pierre Bayle so machtvoll behaupteten – Einheit von Vernunft und Glauben fest; er vollendet sich ja im Unsterblichkeitsbeweis der ‹rationalen Psychologie› und im Gottesbeweis der ‹natürlichen Theologie›. Für die ‹bloße›, ‹reine Vernunft› ist hingegen diese Einheit von Vernunft und Glauben zerbrochen, und auch Kants etwas überanstrengter Begriff des «Vernunftglaubens» ist weniger ein Indiz des Fortbestands dieser Einheit als vielmehr ihrer Auflösung. Das Gebiet der Vernunft- und der Verstandeserkenntnis ist nun neu vermessen und mit klaren Grenzen markiert und gesichert. Und auch wenn es bei diesen neuen Grenzziehungen zu durchaus überraschenden Verschiebungen kommt, sofern nun etwa auch die Religion «innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» betrachtet wird: Kant läßt ja, insbesondere im vierten Hauptstück seiner Religionsschrift, keinen Zweifel

1 Jacobi: Bruchstück eines Briefes an Johann Franz Laharpe. JWA 5, 172 u. ö.

daran, daß die Integration der Religion in das Gebiet der bloßen Vernunft durch ein striktes Verbot der Überschreitung dieser Grenzen erkauft ist. Die Ambivalenz von Problembewahrung und -reduktion, die für seine Behandlung philosophisch-theologischer Fragen charakteristisch ist, zeigt sich auch auf dem Gebiet, das in diesen Fragen im 18. Jahrhundert eine entscheidende, wenn auch mehr ins Populäre gehende Rolle gespielt hat: in der Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel in dieser Welt. In seiner Abhandlung «Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee» versucht Kant 1791 in einem wahrhaft akrobatischen Akt, im Interesse von Physikotheologie und Ethikotheologie an den Begriffen der Kunstweisheit und der moralischen Weisheit Gottes festzuhalten, jedoch die Überprüfung ihrer Verbindung dem Urteil der Vernunft zu entziehen und hierdurch das angesichts der allgemeinen Rationalisierung des Gottesgedankens so bedrängende Problem der Theodizee als Problem einzusparen.[2]

Kants vorsichtige, auf Vermittlung angelegte Versuche zur Befriedung des Streits zwischen Vernunft und Glaube sind deshalb in sich spannungsvoll und somit naturgemäß instabil – Zeugnisse nicht einer «befriedigten», sondern einer «unbefriedigten Aufklärung». Zu ihrer Fragilität trägt entscheidend bei, daß sie in einer geistigen Situation vorgetragen sind, die durch eine eklatante Ungleichzeitigkeit von Philosophiegeschichte und Bewußtseinsgeschichte charakterisiert ist – eine Ungleichzeitigkeit, die in die philosophischen Argumentationen hineindringt und sie modifiziert – wie etwa in Kants Einführung der Postulatenlehre als eines Surrogats der Unsterblichkeits- und Gottesbeweise. Doch während von der Philosophie eine traditionelle Überzeugung nach der anderen zur Disposition gestellt wird, ist die für den damaligen Stand der Entwicklung der Bewußtseinsgeschichte repräsentative Denkweise weit davon entfernt, sich von philosophischen Beweisführungen beunruhigen zu lassen – hierzu ist sie noch viel zu tief in der traditionellen Religion verwurzelt. Von ihr wird die Leistung der Vernunft als in einem doppelten Sinne negativ erfahren: negativ insofern, als die Vernunft – im besseren, Kantischen Falle – sich selber für weite Themenbereiche als unzuständig erklärt, denen für die Lebensführung entscheidendes Gewicht zukommt, und negativ auch insofern, als sie im weniger guten Falle zu Konzeptionen und Streitsachen führt, die für das vorherrschende Bewußtsein der Zeitgenossen inakzeptabel sind – wofür insbesondere der Pantheismusstreit Mitte der 1780er und der Atheismusstreit Ende der 1790er Jahre ein abschreckendes Anschauungsmaterial darbieten.

Angesichts dieser damals verbreiteten Einschätzung, daß eine Berufung auf Vernunft und Philosophie nicht mehr zu dem erstrebten Ziel einer ergänzenden Vergewisserung des Glaubens durch die Erkenntnis führe, bieten

2 Kant: Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. AA VIII, 253–271.

sich vor allem zwei Optionen. Die erste liegt im Versuch einer – vorsichtigen – Revision des vorherrschenden Bildes der Vernunft im Interesse des erneuten Erweises der Einheit von Offenbarung und Vernunft, von Philosophie und Religion. Der Schelling der Identitätsphilosophie, wenig später Fichte in seinem Spätwerk und nochmals deutlich später Hegel sind als Repräsentanten dieser Option zu nennen. Das Bild der auf den Jahrhundertwechsel folgenden Jahrzehnte ist jedoch durch die zweite Option dominiert: durch die entschlossene Verabschiedung oder zumindest Überbietung einer Philosophie, von der man keinen affirmativen Beitrag zu philosophisch-theologischen Fragen mehr erwartet, und durch den Rückzug in eine unbezweifelte, den Vorbehalten und Einwänden der Vernunft nicht erreichbare Überzeugung, die sich eben nicht in Form der Philosophie explizieren läßt. Als paradigmatisch hierfür kann eine Passage aus einem Brief des Hegelschülers Hinrichs vom 25. Januar 1822 gelten, die Hegel – übrigens erst in einer von ihm selber entscheidend redigierten Form – publiziert hat: «kann ich das, was in dem Christenthum als die absolute Wahrheit vorliegt, nicht durch die Philosophie in der reinen Form des Wissens begreifen, […] so will ich nichts mehr von aller Philosophie wissen.»[3] Was hier hypothetisch ausgesprochen ist, ist die in den beiden vorangehenden und folgenden Jahrzehnten allgemein vorhandene Überzeugung vom Ungenügen der Vernunft zur Gestaltung des menschlichen Lebens und von ihrer Unterlegenheit gegenüber der Religion. Und wo diese Überzeugung nicht nur hypothetisch ausgesprochen wird, setzt sie sowohl politisch als auch religiös retardierende Momente der Bewußtseinsgeschichte frei, wie sich etwa an der Konversionstendenz dieser Jahre ablesen läßt: Im Sommer 1800 konvertiert Friedrich Leopold Graf zu Stolberg und wenige Jahre später, 1808, auch Friedrich Schlegel – um nur die bekanntesten, damals Aufsehen erregenden Fälle zu nennen.

Eine dritte Option formuliert Schelling im Jahre 1812 – ausgehend von den Erfahrungen des vergangenen Jahrzehnts, die sich bereits in seinen damaligen Schriften spiegeln: «die Menschheit unserer Zeit verlangt nach etwas Positivem». Doch auch wenn Schelling sich mit diesem Satz in Analogie zu Christus setzt, ist er doch zu sehr Philosoph, als daß er dieses «Positive» allein von der positiven Religion erwartete – und so führt er den zitierten Satz etwas überraschend fort: Die Menschheit verlange «nach etwas Positivem, das ihr nur ein kräftiger, der wahren Ideen mächtiger Verstand wiedergeben kann. Dann werden auch die Weisen wieder an einen Gott glauben, wie der Gott unserer Väter war, was *aufrichtiger Weise* jetzt keiner vermag.»[4] Mit dieser in sich spannungsgeladenen Wendung bezeichnet Schelling exakt die Aufgabe, die er sich von diesen Jahren an stellt, im Unterschied zu Jacobi,

3 Cf. Jaeschke: Hegel-Handbuch, 280.
4 Schelling: Antwort auf das voranstehende Schreiben [Eschenmayers]. München, im April 1812. SW VIII, 188.

Fichte oder Hegel. Sie wollen das zeittypische Verlangen nach dem Positiven nicht mit Positivem befriedigen, sondern sei es, wie Jacobi, durch den Verweis auf die Innerlichkeit und Geistigkeit des Menschen, sei es, wie Fichte und Hegel, auf dem Weg der Revision des zu restriktiv gedachten Vernunft- bzw. Verstandesbegriffs des Kritizismus. Schelling hingegen sucht sich näher an das ‹Verlangen› der Menschen seiner Zeit nach dem Positiven anzuschließen, aber doch so, daß er das von ihnen ersehnte Positive gleichwohl durch den Verstand geben und also mit ihm vermitteln will.

2. Von der Philosophie zur Nichtphilosophie

Die kritizistische Reduktion aller Erkenntnis auf den Bereich der Gegenstände der Erfahrung wie auch der für Fichtes «Wissenschaftslehre» charakteristische emphatische Begriff des Wissens führen kraft ihrer immanenten Logik zur Etablierung eines Bereichs jenseits von Erkenntnis und Wissen. Und es ist keineswegs nur Nebensächliches, was in diesen Bereich abgeschoben wird; vielmehr sind es gerade die traditionell höchsten und für den Menschen wichtigen Gegenstände: Gott und die individuelle Unsterblichkeit. Zu ihrer Vergewisserung wird nun ein zur Erkenntnis oder zum Wissen alternativer Zugang gesucht – sei es der Kantische «Glaube», dem die Vernunft Platz gemacht hat, oder sei es das «Nichtwissen» oder die «Unphilosophie» Jacobis, die den Titel einer Negation der Philosophie nur annimmt, um sich hierdurch als die bessere Philosophie zu empfehlen. Den Verlust des Ansehens, den die Vernunft (in ihrem metaphysischen Verständnis) damals erlitten hat, schildert Jacobi sehr drastisch: «Der *Phantastin*, die sich anmaßte, mit ihren hohen und erhabenen Ideen das Erkenntnißvermögen zu beherrschen und sich in demselben oben an zu stellen, wird nun dargethan, daß sie keine Erkenntnisse verschaffen, sondern nur leere Hirngespinste, denen es durchaus am Verstande fehle, *dichten* könne; Hirngespinste, durch welche der Verstand nur aufgehalten und lange verhindert werde, wahrhaft zu Verstande zu kommen».[5]

Doch während Jacobis ‹Unphilosophie› im Anschluß an diese Schilderung das Wort der Vernunft übergibt, um sich nun ihrerseits gegen die Anmaßungen des Verstandes zur Wehr zu setzen, und somit im Raum der Philosophie verbleibt, macht Carl August Eschenmayer Ernst mit der Negation der Philosophie: Er empfiehlt den Übergang von der Philosophie zur «Nichtphilosophie» – und zwar zu einer «Nichtphilosophie», die für ihn «bestimmter

5 Jacobi: Ueber eine Weissagung Lichtenbergs (1802). In: Jacobi: Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. JWA 3, 19; PLS 3/1, 167.

ausgedrückt eine reine und von aller Spekulation befreyte Theologie» ist. Gegenstand der Philosophie ist, «was Gegenstand des Erkennens und Handelns ist»; der Gegenstand der Nichtphilosophie hingegen ist weder dem Erkennen noch dem Handeln, sondern allein dem «Glauben» erreichbar.[6] Kant habe den Grenzpunkt zwischen Erkennen und Glauben zu tief fixiert und sich auf dem Standpunkt des Verstandes und der Reflexion gehalten, auf dem «der Glaube und der Verstand in einen beständigen Streit verwickelt» seien und nach dessen Verlauf abwechselnd «Schwärmerey oder Atheismus» hervorträten. Fichte und Schelling seien weiter geschritten, bis zur Potenz der Vernunft oder des Ewigen, und bis zum Erkennen des Absoluten (PLS 3/1, 59–66). Doch im Absoluten erlösche das Erkennen, und erst «jenseits des Absoluten» beginne die Nichtphilosophie – ein *Ahnden* oder *Andacht*, unter der Potenz des Seligen, «das unendlichemal höher liegt, als das Ewige», und dem Vermögen der Seele offenstehe. Und hier, jenseits des Absoluten, sei auch erst der Ort der Offenbarung Gottes; hier gehe die Sprache der Ideen über in das Gebet, und die intellektuelle Anschauung in das Gewissen. Die Religion empfiehlt sich gerade dadurch, daß in ihr «weder Begriffe noch Ideen gültig sind»; der Glaube sei vielmehr «das Anschauen einer unsichtbaren Welt», in der die Offenbarung «der Verkünder *unserer Unsterblichkeit*» sei (PLS 3/1, 68–73).

Eschenmayers Ausführungen sprechen überdeutlich seine Motivlage aus, die eben zugleich – um nochmals mit Schelling zu reden – das Motiv der ‹Menschheit seiner Zeit› ist: das ‹Verlangen› nach Gott und Unsterblichkeit, das von Erkenntnis und Wissen nun nicht mehr gestillt, sondern sogar noch gefährdet wird und vor ihnen bewahrt werden möchte. Gott und Unsterblichkeit werden deshalb wohlkalkuliert in ein Gebiet transferiert, das erst jenseits des Absoluten liegt und vom Streit der Philosophen nicht mehr erschüttert werden kann, und die Gewißheit dieser Gegenstände, die das Erkennen nicht mehr gewährleisten kann, wird nun durch das andächtige Ahnden, das Leuchten des «unauslöschlichen Lichtes *des Glaubens*» und das Vernehmen der «unmittelbaren Sprache Gottes an unser Herz» garantiert. Eschenmayer gibt der Theologie, da sie «höher liegt, als die Spekulation», auch noch den guten Rat, sich nicht mit ihr auf den gleichen Boden der Erkenntnissphäre zu begeben, auf dem sie gegen die Spekulation nur verlieren könne; vielmehr müsse die Theologie die Spekulation durch «beständiges Beweisfordern» so in die Enge treiben, daß am Ende die Spekulation «rettungslos der Theologie den Platz einräumt». Und trotz dieser martialischen Strategie empfiehlt Eschenmayer den Standpunkt der Nichtphilosophie auch dem Philosophen als das geeignete Ziel, da er auf ihm «nicht nur für die Anstrengung seiner Kräfte einen sichern Ruhepunkt dadurch gewinnt, sondern

6 Carl August Eschenmayer: Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie. Erlangen 1803. PLS 3/1, 55–99, Zitate 56.

auch die Menschen, welche er auf den Stufen der Spekulation hinter sich gelassen hat, wieder in einer brüderlichen Gemeinschaft um diesen Punkt her versammelt sieht» – womit auch ein altes Anliegen des sogenannten «Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus» wieder aufgenommen ist[7] – nun allerdings nicht mehr auf dem Boden der ‹*neuen* Mythologie›, sondern der *alten* Religion.

3. Zwischen Vernunftphilosophie und Religion

a) Nichtphilosophie oder Philosophie

Es ist ein Indiz des gedanklichen Umbruchs dieser Jahre, daß Schelling Eschenmayers Schrift nicht allein rezipiert, sondern einer ausführlichen Entgegnung würdigt. Im April 1804 schreibt er an Eschenmayer, daß er eben «das letzte Blatt» seiner Schrift «Philosophie und Religion, die sich fast durchgehends auf die Ihrige bezieht, in die Druckerei geben will. [...] Wie vielen Dank ich Ihnen für Ihre Schrift, deren Tiefe mich im Innersten angeregt hat, schuldig bin, will ich Ihnen hier nicht sagen».[8] Und diese Bemerkung ist keine bloße Höflichkeitsfloskel: Schellings Schrift ist in der Tat weitgehend an Eschenmayers ‹Übergang zur Nichtphilosophie› orientiert – wenn auch mit dem Ziel, die von Eschenmayer eingeschlagene Richtung der Ergänzung der Philosophie durch den Glauben – oder treffender: der Unterordnung der Philosophie unter den Glauben – zu revidieren. Die beabsichtigte Revision gerät allerdings zur partiellen Akkomodation. Dies hat Eschenmayer Schelling gegenüber sehr deutlich ausgesprochen: Wenn man die Grenzlinie zwischen Religion und Philosophie so ziehe wie Schelling, so büße «die Philosophie ihren wesentlichen Charakter ein»; zwischen Schellings «Schauen» und Eschenmayers «Glauben» sei «kein Unterschied mehr», denn Schellings «Schauen» sei «kein philosophisches sondern ein blindes, und eben daher Glaube.»[9]

Schelling entwirft zunächst eine kleine Skizze des Verhältnisses von Religion und Philosophie: Früher hätten beide ein «gemeinschaftliches Heiligthum» gehabt, und damals «hatte die Philosophie noch den Muth und das Recht zu den einzig großen Gegenständen, um deren willen allein es werth ist zu philosophiren und sich über das gemeine Wissen zu erheben.» Später

7 Ibid. 73 sq., 79, 87. – Cf. PLS 1/1, 97 sq.

8 Schelling an Eschenmayer, April 1804. Plitt 2, 14; Eschenmayer dankt am 24. Juli für die Übersendung von Schellings Schrift; ibid., 2, 24.

9 Eschenmayer an Schelling, 23. März 1805; Schelling an Eschenmayer, 30. Juli 1805. Plitt 2, 58 bzw. 60 sq.

habe die Religion sich mit Äußerlichem vermengt, und die Philosophie habe sich von ihr zurückziehen müssen, um sich in ihrer Reinheit zu erhalten. Eigentümlicher Weise sieht Schelling hierin den Grund dafür, «daß der Philosophie jene Gegenstände, welche sie im Alterthum behandelt hatte, allmählich durch die Religion ganz entzogen, und sie auf dasjenige beschränkt wurde, was für die Vernunft keinen Werth hat.» Doch damit ist das eigentliche Thema angeschlagen: Am Ende einer langen Abkehr von den «heiligen Lehren» habe nun der Kritizismus das Wissen «der immer gründlicheren Selbsterkenntniß seiner Nichtigkeit» überführt, und im selben Maße sei der Wert des Entgegengesetzten, des Glaubens, gewachsen, «so daß alles, was in der Philosophie eigentlich philosophisch ist, zuletzt diesem ganz überantwortet wurde.» Schelling sieht die Geschichte der Philosophie also nicht durch eine Ausbildung des Vernunft- und des Wissensbegriffs oder durch die Entwicklung eines hochreflektierten Methodenbewußtseins oder – inhaltlich – etwa durch die Einführung des Subjektivitätsprinzips geprägt, sondern er sieht sie unter dem Aspekt des Verlustes der «heiligen Lehren», der ursprünglichen Einheit von Religion und Philosophie. Dennoch zieht er aus dieser Diagnose nicht Eschenmayers Folgerung, von der Philosophie zur Nichtphilosophie überzugehen; er zielt vielmehr auf die Rückgewinnung eines umfassenderen, «die wahren Mysterien der Philosophie» wieder in den Mittelpunkt rückenden Philosophiebegriffs. Und hieraus erwächst konsequent das Programm, das er von nun an verfolgt: «diejenigen Gegenstände, welche der Dogmatismus der Religion und die Nichtphilosophie des Glaubens sich zugeeignet haben, der Vernunft und der Philosophie zu vindiciren»: die Lehren vom Absoluten und «von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott». Denn allein um dieser beiden Gegenstände willen sei es wert zu philosophieren.[10]

b) Die Lehre vom Absoluten

Bei der Darlegung der «Idee des Absoluten» knüpft Schelling an seine Identitätsphilosophie an, insbesondere an den «Bruno», um den Gedanken der «absoluten Identität» nochmals zu verdeutlichen – gegen das übliche Mißverständnis, als sei das Absolute aus Subjekt und Objekt oder aus Idealem und Realem zusammengesetzt und nicht die ursprüngliche, noch nicht differenzierte Identität beider, aber auch gegen absurde Fehldeutungen wie Eschenmayers Unterordnung des Absoluten unter Gott. Schelling erneuert hier seine schon im «Bruno» vorgetragene Kritik an der Darstellung des Absoluten in den drei, den Schlußformen entsprechenden Erscheinungsweisen der

10 Schelling: Philosophie und Religion. Tübingen 1804, 1–9. PLS 3/1, 102–105; SW 6, 16–20.

Reflexion; demgegenüber betont er, das Wesen des Absoluten als der «ganz unmittelbaren», «inneren Identität des Idealen und Realen» könne «nicht durch Erklärungen, sondern nur durch Anschauung erkannt werden; denn nur das Zusammengesetzte ist durch Beschreibung erkennbar; das Einfache aber will angeschaut seyn.» Und an dieser Stelle greift er Eschenmayers Begriff der Seele auf: Die intellektuelle Anschauung sei eine Erkenntnis, «die das An-sich der Seele selbst ausmacht, und die nur darum Anschauung heißt, weil das Wesen der Seele, welches mit dem Absoluten eins und es selbst ist, zu diesem kein anderes als unmittelbares Verhältniß haben kann». Durch diese Parallelisierung von Gott und Seele geht Schelling über seine frühere Erläuterung der «intellektuellen Anschauung» hinaus: «wie das Wesen Gottes in absoluter nur unmittelbar zu erkennender Idealität besteht, die als solche absolute Realität ist, so das Wesen der Seele in Erkenntniß, welche mit dem schlechthin Realen, also mit Gott eins ist». Alle Anweisung zur Philosophie, die dieser Erkenntnis vorhergehe, könne «nur negativ seyn», nur «die Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze» aufweisen und die Seele indirekt zur Anschauung des Unendlichen führen, doch lasse die Seele «jene Behelfe des bloß negativen Beschreibens der Absolutheit zurück, […] sobald sie ihrer nicht mehr bedürftig ist.» In dem Maße allerdings, in dem Schelling hier die Unmittelbarkeit der Erkenntnis des Absoluten beschwört, wird sie zum Gegenstand der bloßen Versicherung. Das Wahre könne nur an der Wahrheit und das Evidente nur an der Evidenz erkannt werden; «die Wahrheit und Evidenz selbst aber sind von sich selbst klar und müssen daher absolut und das Wesen Gottes selbst seyn.» Und weiter: «wer jene Evidenz, die in der Idee des Absoluten und nur in ihr liegt, und welche zu beschreiben jede menschliche Sprache zu schwach ist, erfahren hat», werde «alle Versuche, sie durch Glauben, durch Ahndung, durch Gefühl, oder welche Namen man hiezu erfinden möge, auf das Individuelle des Individuums zurückzuführen und zu beschränken, als jener ganz unangemessen, sie nicht nur nicht erreichend, sondern ihr Wesen selbst aufhebend betrachten müssen.»[11] Mit diesen Worten sucht Schelling den Gottesgedanken als den Gedanken des Absoluten oder des Wahren erneut für die Philosophie zu reklamieren – obschon sie eher ein mystisches Erlebnis als ein philosophisches Argument assoziieren lassen.

c) Die Lehre von der ewigen Geburt der Dinge

«Außer der Lehre vom Absoluten, haben die wahren Mysterien der Philosophie die von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott, zum vornehmsten, ja einzigen Inhalt». In dem traditionellen, vom Schöp-

11 Ibid., 8–18; PLS 3/1, 104–109; SW 6, 21–27.

fungsgedanken dominierten Denkhorizont ist dies kein markantes Problem gewesen; hierzu ist es erst durch das von Jacobi überlieferte Wort Lessings geworden, Spinoza habe «jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen; überhaupt alle Causas transitorias, secundarias oder remotas» verworfen und «an die Stelle des emanierenden ein nur immanentes Ensoph» gesetzt. Denn hieraus resultiert ein anderes Verhältnis der ‹Dinge› zum ‹Absoluten›. Mit diesem Problem verbindet Schelling hier jedoch ein zweites, aus einer anderen Tradition stammendes: das Theodizeeproblem. Und doch ist er nicht der erste, der diese Verbindung herstellt. Es könnte ihm allerdings entgangen sein, daß das Plato-Zitat, mit dem er seine Erörterung der «Abkunft der endlichen Dinge» einleitet und ihr die Richtung auf das Theodizeeproblem gibt, bereits von Jacobi dem Beginn der Briefe «Ueber die Lehre des Spinoza» vorangestellt worden ist – jedoch nur in der ersten Auflage.[12] Und erst diese Verbindung mit der Frage nach dem Grund allen Übels setzt dem Problem des Übergangs oder Nichtübergangs des Unendlichen den schmerzvollen «Stachel» ein.

Eschenmayer hat Schelling sehr nachdrücklich daran erinnert, daß dieser selbst das «Heraustreten aus dem Ewigen» mehrfach als ein noch nicht gelöstes Problem markiert habe.[13] Ebenso nachdrücklich hat Schelling zuvor aber auch betont, der «Grundirrthum aller Philosophie» liege in der Annahme, «die absolute Identität sey wirklich aus sich herausgetreten», und im «Bestreben, dieses Heraustreten, auf welche Art es geschehe, begreiflich zu machen.» An anderer Stelle nennt er «die Einheit und innere Verwandtschaft aller Dinge unter sich und mit dem göttlichen Wesen» sowie die Überzeugung, daß «ein Herausgehen des Absoluten aus sich selbst, es werde bestimmt auf welche Weise es wolle, schlechthin undenkbar sey», sogar ein «Axiom der wahren Philosophie».[14] Erst nach dem Hervortreten des Problems der Theodizee – und auf Eschenmayers Aufforderung hin – entschließt sich Schelling, «den Schleier von dieser Frage ganz hinwegzuheben».

Hierzu entwirft er, im Ausgang von der einzigen Voraussetzung der «intellektuellen Anschauung», eine «wahre transcendentale Theogonie». Das in ihr Erkannte sei *«reine Absolutheit, ohne alle weitere Bestimmung»*. Es sei allein durch seinen eigenen Begriff bestimmt, somit das «schlechthin-Ideale» – und «gleich ewig» mit ihm sei «die *ewige Form*»; und weiter: «Diese Form ist, daß das schlechthin-Ideale, *unmittelbar* als solches, *ohne also aus seiner Idealität herauszugehen*, auch als ein *Reales* sey». Dieses schlechthin-Reale könne aber nicht das Reale des ersten sein, «ohne *ein anderes Absolutes*, nur

---

12 JWA 1, 18 bzw. 6. – Schelling hat Jacobis «Spinoza-Briefe» wohl nur in der zweiten Auflage von 1789 rezipiert.

13 Eschenmayer: Übergang zur Nichtphilosophie. PLS 3/1, 82 sq.; siehe bes. Schelling: «Darstellung meines Systems», 18 sq. SW 4, 128; Schelling: Bruno. SW 4, 257.

14 Schelling: Bruno. SW 4, 119 sq. bzw. Fernere Darstellungen, ibid., 390.

in anderer Gestalt, zu seyn», ein «Gegenbild», in dem sich das Absolute selbst erkennt, ohne aus sich herauszugehen. Damit stellt sich jedoch das Problem des Verhältnisses dieser Sphäre des Absoluten zur Sphäre der Endlichkeit – und nun betont Schelling nicht mehr, wie eben, die «innere Verwandtschaft» der Dinge mit dem göttlichen Wesen, sondern sein Interesse ist vielmehr einzig darauf gerichtet, die Sphären des Absoluten und des Endlichen radikal von einander zu scheiden. Denn Konzeptionen, die einen «stetigen Uebergang» annehmen, wie ältere Emanationslehren und mehr noch die biblische Annahme einer göttlichen Schöpfung der Welt (die Schelling zugleich der griechischen «Volksreligion» zuschreibt) kommen nicht umhin, einen affirmativen Bezug zwischen dem Absoluten und der Endlichkeit und vor allem dem Übel herzustellen. Deshalb resumiert Schelling: «Nur der wird den Stachel jener Frage, wie Plato sagt, aus der Seele sich reißen, der alle Stetigkeit des erscheinenden Alls mit der göttlichen Vollkommenheit abbricht». Er nimmt somit formell die spinozistische Position auf, daß es vom Unendlichen zum Endlichen keinen Übergang gebe – doch während ein solcher Übergang – spinozistisch – durch das Immanenzverhältnis ausgeschlossen wird, wird er nun um der Stetigkeit willen verworfen, die im Begriff eines Übergangs ja noch liegt, und durch das Modell des Abbrechens und des Abfalls ersetzt: «vom Absoluten zum Wirklichen giebt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommnes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar.» Denn jeder Rest von Kontinuität ließe «Gott zum Urheber des Bösen» werden.

Weniger deutlich als Schellings strategisches Interesse an einer radikalen Trennung des Endlichen vom Absoluten ist die Möglichkeit, den Gedanken eines solchen «*Abfalls* von dem Absoluten» oder «Abfalls vom Urbild» so zu denken, daß durch diesen Abfall weder der Begriff des Absoluten beschädigt noch die beabsichtigte vollständige Exculpation des Absoluten angesichts des Übels in der Welt gefährdet werde. Hierzu greift Schelling auf die dem Absoluten interne Unterscheidung zurück. Das Dritte, das schlechthin-Reale, in dem das schlechthin-Ideale sich erkenne, hatte er ja schon als «Gegenbild» dieses «Urbilds» und als «ein wahrhaft *anderes Absolutes*» bestimmt; es könne aber nicht «als das *andere* Absolute seyn, ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen, oder von ihm abzufallen.» Denn dem «Gegenbild» komme – eben *als Gegenbild* des Absoluten – Selbständigkeit und Freiheit zu. In seiner Freiheit liege der Grund der Möglichkeit seines Abfalls; der Grund der Wirklichkeit aber liege «einzig *im Abgefallnen* selbst, welches ebendaher nur *durch und für sich selbst* das Nichts der sinnlichen Dinge producirt» und von Schelling weiter als «Seele» (gnostisch: ψυχή) apostrophiert wird. Und da Schelling das «für-sich-selbst-Seyn des Gegenbildes» mit der «Ichheit» assoziiert, ist durch diese veritable gnostische Theo- und Kosmogonie en passant auch noch Fichtes Prinzip des Ich als ein wahres «*Nichts* der Ichheit» entlarvt.

Diese neue Konzeption nennt Schelling eine «ebenso klare und einfache als erhabene Lehre». Gleichwohl räumt er ein, der Abfall, der ohnehin «außer aller Zeit» erfolge, könne «nicht (was man so nennt) *erklärt* werden, denn er ist absolut und kommt aus der Absolutheit, obgleich seine Folge und das nothwendige Verhängniß, das er mit sich führt, die Nicht-Absolutheit ist. Denn die Selbstständigkeit, welche das *andre Absolute* in der Selbst-Beschauung des ersten, der Form, empfängt, reicht nur bis zur *Möglichkeit* des realen In-sich-selbst-Seyns, aber nicht weiter; über die Gränze hinaus liegt die Strafe, welche in der Verwicklung mit dem Endlichen besteht.» Hierdurch wird auch die Entscheidung der ‹Schuldfrage› angesichts der «gefallenen Welt» und damit auch das gute Recht zur «Strafe» nochmals bekräftigt: Die «alte, heilige Lehre», «daß die Seelen aus der Intellectualwelt in die Sinnenwelt herabsteigen, wo sie zur Strafe ihrer Selbstheit und einer diesem Leben (der Idee, nicht der Zeit nach) vorhergegangenen Schuld an den Leib, wie an einen Kerker, sich gefesselt finden», mache allen «Zweifelsknoten» der Vernunft und zugleich des Verstandes ein Ende. Vor allem aber glaubt Schelling von hier aus die «große Absicht des Universum und seiner Geschichte» zu erkennen: Sie sei «keine andere als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit.»[15]

d) Philosophie aus dem «Princip des Sündenfalls»

Hierdurch sieht Schelling sich zu seiner Einschätzung berechtigt, daß die «Bedeutung einer Philosophie, welche das Princip des Sündenfalls, in der höchsten Allgemeinheit ausgesprochen, wenn auch unbewußt, zu ihrem eignen Princip macht,» «nicht groß genug angeschlagen» werden könne. Als «Princip der gesammten Wissenschaft» könne es «nur eine negative Philosophie zum Resultat haben» – aber es sei «schon viel gewonnen, daß das Negative, das Reich des Nichts vom Reiche der Realität und dem einzig positiven durch eine schneidende Gränze geschieden ist, da jenes» [richtig vermutlich: «dieses»] «erst nach dieser Scheidung wieder hervorstrahlen konnte.» Hiermit ist ein weiterer Schritt auf seinem Weg zur Scheidung von negativer und positiver Philosophie vollzogen. Und auch abgesehen davon sieht Schelling in seiner Erneuerung der «alten, heiligen Lehre» den Schlüssel zu einer Reihe weiterer Einsichten – vor allem für die Lehre vom «Ursprung der Materie», die für ihn «zu den höchsten Geheimnissen der Philosophie» gehört. Selbst Leibniz habe sie als Resultat einer Privation, also einer Beraubung guter Eigenschaften, verstanden «und dadurch Gott selbst zum Urheber der Privation, der Beschränkungen und des daraus resultirenden Uebels» gemacht, und deshalb habe er «sich nicht der Aufgabe einer Rechtfertigung und gleich-

15 Schelling: Philosophie und Religion, 18–49; PLS 3/1, 109–121; SW 6, 28–47.

sam Vertheidigung Gottes weger der Verhängung oder Zulassung desselben zu entziehen» vermocht. Doch die Materie sei «ein bloßes Idol (simulachrum) der Seele» und gehöre «ganz und gar zu der Gattung der Nichtwesen». Und weil das endliche Erkennen «nur durch dieses Mittelwesen, wie durch einen getrübten Spiegel, die wahren Wesen erkennt, ist alles endliche Erkennen nothwendig ein irrationales». Das Wissen hingegen sei «eine Einbildung des Unendlichen in die Seele als Objekt oder als Endliches»; die Seele löse sich «in der Vernunft auf in die Ureinheit und wird ihr gleich». Die *Möglichkeit* hierzu liege in der Ureinheit, der «Grund der *Wirklichkeit*» hingegen liege «einzig in *der Seele selbst*» – und dieses Verhältnis sei «der Grund der Erscheinung der Freiheit, welche allerdings *unerklärbar* ist».[16]

Und noch in einem weiteren Punkt sucht Schelling eine neue Sichtweise zu etablieren. Eschenmayer hat Schelling vorgeworfen, er habe in seiner Identitätsphilosophie «*die Tugend als eine der Grundideen* aus der Vernunft ausgeschlossen».[17] Hiergegen bekräftigt Schelling, die Erkenntnis der absoluten Identität oder Gottes sei «der erste Grund der Sittlichkeit». Damit macht er die «Realität Gottes» und auch dessen Erkenntnis zur Voraussetzung der wahrhaften Sittlichkeit – und dies in wenig verhüllter Polemik gegen Kants Versuch, den Gottesgedanken im Ausgang von der Sittlichkeit, ethikotheologisch, wiederzubegründen. Damit allerdings bindet er, im Gegenzug gegen den epochalen Prozeß der Ablösung der Sittlichkeit von religiös-theologischen Vorgaben, die Moralität wiederum strikt an die Voraussetzung des Gottesgedankens: «Es ist überhaupt erst eine sittliche Welt, wenn Gott ist». Allerdings wendet er sich, ebenso vehement und hier nun wieder auf den Spuren Spinozas, gegen eine Sittlichkeit, die die «Glückseligkeit» «zur Begleitung hat»: Seligkeit sei «nicht ein Accidens der Tugend, sondern sie selbst». Gott sei «auf völlig gleiche Weise absolute Seligkeit und absolute Sittlichkeit»; beide seien «die gleich unendlichen Attribute Gottes», und ihr – obgleich nur unvollkommenes – Bild seien die Natur und die ideale Welt.

Deshalb setzt Schelling den Gottesgedanken für die Begründung nicht allein der Moralität voraus, sondern ebenso dessen, was er hier als «Geschichte» anspricht. Gott sei das Ansich der Notwendigkeit und der Freiheit und somit «das *unmittelbare* An-sich der Geschichte» – das *unmittelbare* deshalb, weil die Übereinstimmung der Notwendigkeit und der Freiheit beim Handeln nur «als eine unmittelbare Manifestation oder Antwort der unsichtbaren Welt» zu begreifen sei – ein occasionalistisch klingendes Argument. Gott aber sei «die *absolute* Harmonie der Nothwendigkeit und Freyheit», und da diese nur im Ganzen der Geschichte ausgedrückt sein könne, so sei auch die Geschichte im Ganzen «eine successiv sich entwickelnde

---

16 Ibid., 42–47, 55 sq.; PLS 3/1, 118–121, 124; SW 6, 43–47, 51 sq.
17 Eschenmayer: Uebergang zur Nichtphilosophie, 90; PLS 3/1, 91.

Offenbarung Gottes». Unter dieser «Geschichte» ist aber nicht etwa ‹Weltgeschichte› im üblichen Sinne zu verstehen, sondern das «im Geiste Gottes» gedichtete «Epos» des – centrifugalen – Ausgangs «der Menschheit von ihrem Centro» und ihrer – centripedalen – «Rückkehr», also der Abfall der «Geister» «von ihrem Centro» und ihre versöhnte «Rückkehr» in die von ihnen dann nicht gestörte «Indifferenz». Zur Entwicklung dieser «Endabsicht der Geschichte und des gesammten Weltphänomens» greift Schelling wiederum auf seine bereits berührte[18] mythische Überzeugung zurück, daß die Kulturentwicklung sowohl einen vollendeten Urzustand der Kultur, ein goldenes Zeitalter, als auch eine «Erziehung höherer Naturen» voraussetze, also eine Leitung durch ein in irdische Leiber hinabgestiegenes «Geistergeschlecht», durch «Urwesen, welche die geistigen Erzeuger des Menschen, der ersten Geburt nach, gewesen», und «in der zweyten seine ersten Erzieher und Anführer zum Vernunftleben wurden, wodurch er sich in sein vollkommneres Leben wiederherstellt».[19]

e) Purgatorio

Als ein letztes der «Mysterien der Philosophie» greift Schelling – wiederum herausgefordert durch Eschenmayer und das zeitgenössische ‹Verlangen nach dem Positiven› – das Thema der Unsterblichkeit auf. Kant hat den ‹Beweis› der psychologia rationalis für die Unsterblichkeit der einfachen Seelensubstanz destruiert und die Unsterblichkeit, um gleichwohl an ihr festhalten zu können, zum Postulat der praktischen Vernunft erklärt; Schelling jedoch setzt sich über Kants erkenntniskritisch-restriktive Behandlung dieses Themas hinweg, indem er von einem Begriff der Seele ausgeht und in ihm schon die Unsterblichkeit gesichert sieht: «Das wahre An-sich oder Wesen der bloß erscheinenden Seele ist die *Idee*, oder der ewige Begriff von ihr, der in Gott und welcher, ihr vereinigt, das Princip der ewigen Erkenntnisse ist. Daß nun dieses *ewig* ist, ist sogar nur ein identischer Satz.»

Doch so schnell Schelling sich der Unsterblichkeit versichert, so wenig stimmt sein Gedanke mit demjenigen überein, den sowohl die religiöse Vorstellung als auch Kant fordern: Ausdrücklich bekräftigt Schelling, die Unsterblichkeit der Seele schließe nicht die individuelle Fortdauer in sich: «Denn da diese nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib gedacht werden kann, so wäre Unsterblichkeit in diesem Sinn wahrhaft nur eine fortgesetzte Sterblichkeit und keine Befreyung sondern eine fortwährende Gefangenschaft der Seele.» Es sei deshalb «klarer Misverstand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen und gleichwohl fortdauern zu

18 Cf. 3. Teil, Kap. III, 2a.
19 Schelling: Philosophie und Religion, 57–68; PLS 3/1, 125–129; SW 6, 53–59.

lassen» – ja es ist sogar widersinnig, weil Schelling «die Verwicklung der Seele mit dem Leib» und damit die Individualität als «Strafe» denkt, die individuelle Fortdauer somit fortwährende Gefangenschaft und ewige Strafe wäre. Aber auch Schelling löst das Band der Seele und des Leibes keineswegs mit dem Tode auf: Statt dessen entwirft er einen Zustand der begrenzten Palingenesie, ein Purgatorium, in dem die Seelen sukzessiv vom Leib befreit werden – die besseren früher, die schlechteren später. Das höchste Ziel aller Geister sei die Befreiung vom Leib und von aller Beziehung auf Materie, ja von der Natur als dem «verworrenen Scheinbild gefallener Geister», und so sei die «Endabsicht der Geschichte die Versöhnung des Abfalls», der in einer versöhnlichen Schlußwendung gar zum «Mittel der *vollendeten* Offenbarung Gottes wird», die Schelling letztlich mit Spinozas Gedanken des amor Dei intellectualis parallelisiert und erläutert.[20]

20 Ibid., 68–73; PLS 3/1, 129–131; SW 6, 60–63.

II. Über das Wesen der göttlichen Freiheit

a) Berichtigung wesentlicher Begriffe

Angesichts dieser bunten Themenvielfalt von «Philosophie und Religion» verwundert es nicht, daß Schelling fünf Jahre später eingesteht, diese Schrift habe zwar einen «Anfang» gemacht, «der freilich durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben» sei – und erst in der nun folgenden Abhandlung lege er «seinen Begriff des ideellen Theils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit» vor: in den «Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände».[21] Zur ‹Undeutlichkeit› von «Philosophie und Religion» und zum Mißlingen der Rezeption dürfte ferner beigetragen haben, daß Schelling in anderen gleichzeitigen und selbst später veröffentlichten Schriften – wie den «Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie» oder gar der Akademie-Rede[22] – durch die Prolongierung identitätsphilosophischer Konzeptionen die Sprengkraft des neu gemachten «Anfangs» verschleiert. Altes und Neues stehen für ein halbes Jahrzehnt nebeneinander – bis zur Publikation der «Freiheitsschrift».

Deshalb haben selbst interessierte und informierte Zeitgenossen diesen «Anfang» gar nicht als wirklichen Neuanfang, sondern als ein problematisches Neben- und Durcheinander wahrgenommen. Jacobi hat es als eine Doppelzüngigkeit eingeschätzt und angegriffen,[23] Friedrich Schlegel hingegen hat Jacobis frühere Position wiederholt, der Pantheismus sei «das System der reinen Vernunft», und seine Lehre, «daß Alles Eins sei», führe sehr natürlich zum Bekenntnis, «daß Alles Nichts sei» – und dies betreffe auch den Schelling der Identitätsphilosophie. Doch wenn man sehe, wie Schelling mit den metaphysischen Grundsätzen Spinozas «bald darauf Ideen der ältesten orientalischen Philosophie verbinden und annehmen» könne, so könne dies nur denjenigen befremden, «der nicht eingedenk ist, welch ein hoher Grad scheinbarer Uebereinstimmung auch des Verschiedenartigsten durch systematische Kunst hervorzubringen möglich ist.»[24] Darin spricht sich

---

21 Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. In: Schelling: Philosophische Schriften. Bd. 1. Landshut 1809, 397–511. SW 7, 331–416.

22 Cf. 3. Teil, Kap. IV, 3 bzw. III, 4.

23 Cf. Kap. IV.

24 Friedrich Schlegel: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde. Nebst metrischen Uebersetzungen indischer

zwar eine ‹technische› Bewunderung aus, aber doch vor allem die Überzeugung, daß für derartige Philosophien alles und somit letztlich nichts wahr sei und deshalb kein anderer Weg als der in die positive Offenbarung verbleibe.

b) Formeller und realer Freiheitsbegriff

Schelling eröffnet seine «Freiheitsschrift» mit der programmatischen Aussage, der traditionelle Gegensatz von Natur und Geist, «der vollkommenen Subjektivität alles Denkens und Erkennens und der gänzlichen Vernunft- und Gedankenlosigkeit der Natur», sei durch den «eigentlichen Gegensatz», den «von Nothwendigkeit und Freiheit», zu ersetzen, da erst in ihm «der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung» komme. Der Begriff der Freiheit müsse «einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems seyn» – auch wenn einer «alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge» die Begriffe ‹Freiheit› und ‹System› sich wechselseitig ausschlössen – womit Schelling gleich zu Beginn wie im weiteren Fortgang noch häufiger einen Seitenhieb auf Jacobi führt, der allerdings, schattenhaft, stets ungenannt bleibt. Die Wirklichkeit individueller Freiheit ist Schelling nicht zweifelhaft; dann aber müsse «wenigstens im göttlichen Verstande» ein System vorhanden sein, «mit dem die Freiheit zusammenbesteht» – und dieses System gelte es, allen Schwierigkeiten zum Trotz, zu finden. Gegen die übliche Gleichsetzung (Jacobis) – Vernunftsystem = Pantheismus = Fatalismus – spreche, «daß so viele gerade durch das lebendigste Gefühl der Freiheit» zum Pantheismus getrieben würden. Vor allem aber sei das Problem der Freiheit für eine theistische Denkweise keineswegs geringer. Die Vorstellung individueller Freiheit stehe «fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch», da sie «eine dem Princip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet» – und dies sei undenkbar. Deshalb sieht Schelling einen naheliegenden Ausweg darin, «den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten»: den Menschen in das Leben Gottes hineinzudenken.

Zumindest diese Spielart des Pantheismus hält Schelling für überzeugender als die traditionelle theistische Lösung des Problems. Ohnehin habe «bis zur Entdeckung des Idealismus» «der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neuern Systemen» gefehlt. Zwar habe «der Idealismus» (in Gestalt der früheren Philosophie Schellings), durch die Vergeistigung der Prinzipien Spinozas, die Philosophie auf den hohen Punkt gehoben, auf dem «sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre»: «Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen

Gedichte. Heidelberg 1808, bes. Kap. V: Vom Pantheismus. KFSA 8, 242–253, sowie ders.: Fichte-Rezension (1808). PLS 3/1, 136–153; KFSA 8, 71.

ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung.» Dennoch führe der Idealismus nur zu einem Begriff von «formeller Freiheit» als «Herrschaft des intelligenten Prinzips über das sinnliche und die Begierden» und lasse in der eigentlichen «Lehre der Freiheit dennoch rathlos.» So deklariert Schelling, der Idealismus gebe «einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit» – und hierunter subsumiert er implizit auch Freiheit als Autonomie oder als Autarkie. «Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen ist.» (SW 7, 333–352)

Dieser Begriff der Freiheit als des Vermögens des Guten und des Bösen geht nicht aus dem einführenden philosophiegeschichtlichen Rückblick hervor. Plausibel wird seine Einführung allein vom Theodizeeproblem her, das, wie sich nun zeigt, durch Kants Abhandlung nicht gelöst, sondern nur für ein gutes Jahrzehnt von der philosophischen Tagesordnung verdrängt worden ist, jetzt jedoch mit seinem beunruhigenden Potential zurückkehrt. Es erweist sich als das Problem, zu dessen Auflösung die Freiheitsschrift geschrieben ist. Denn hier liege, so Schelling, «der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit». Schonungslos weist er die Aporien auf, in die sich die bisherigen Lösungsvorschläge für das Mit- und Gegeneinander der Begriffe Gottes und des Bösen verstricken – ob man nun ein System der «Immanenz» annehme oder, wie im System des «concursus», die weitest mögliche Distanz zwischen Gott und die Weltwesen lege: Dennoch erscheine Gott jeweils «als Miturheber des Bösen», denn von ihm müsse alles Positive kommen, und die seit alters und bis zu Leibniz beliebte Ausflucht, es handle sich beim Bösen lediglich um eine «privatio boni», um eine Realität minderen Grades, schneidet Schelling (zunächst) ebenso ab wie den Dualismus eines guten und eines bösen Prinzips oder die vielfältigen Spielarten der Emanationslehre. Er ist, wie sich sowohl hier als auch mehrfach im Verfolg der «Freiheitsschrift» zeigt, mit dem gesamten Arsenal der Einwände gegen die Gerechtigkeit Gottes und mit ihren Widerlegungen seit der Antike und der Zeit der Alten Kirche wohlvertraut.[25] Die Basis für eine Lösung sieht er allein in einer Unterfütterung des «abstrakten Idealismus» durch den «lebendigen Realismus» seiner «Naturphilosophie»; erst aus deren Grundsätzen lasse sich die wahre Lösung des Problems entwickeln (SW 7, 352–357).

25 Zur Identifizierung solcher Argumente siehe etwa Jaeschke: Freiheit um Gottes willen. In: Baumgartner, Hans-Michael/Jacobs, Wilhelm G. (edd.): Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 202–209.

c) Der in sich gespaltene Gott

Dieser Rekurs auf die Naturphilosophie bleibt aber doch eher formell, sofern er Schelling nur dazu dient, die Unterscheidung «zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist», einzuführen. Hierfür bezieht er sich ausdrücklich auf § 54 der «Darstellung meines Systems», in dem es um die «absolute Identität» als «Schwerkraft» geht, sowie auf zwei weitere Stellen, die ebenfalls eine derartige Differenz andeuten – allerdings jeweils ohne ausdrückliche philosophisch-theologische Konnotation. Erst die Interpretation, die Schelling dieser Unterscheidung nun gibt, läßt erkennen, was sie in seinen Augen als zur Lösung der Aporien der philosophischen Theologie angesichts des Theodizeeproblems geeignet erscheinen läßt. Er räumt ein, alle Philosophien sagten, daß Gott den Grund seiner Existenz in sich habe – aber sie redeten «von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen.» Eben hierauf kommt es ihm an: nicht nur allgemein von dem der Existenz Gottes immanenten Grund oder – gleichbedeutend – von Gott als «causa sui» zu reden, sondern den Grund in Gott «zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen»: zur «Natur in Gott» oder zu einem «von ihm zwar unabtrennlichen, aber doch unterschiedenen Wesen», das «ihm als Existirenden vorangeht». Diesen «Grund» macht Schelling nun zum Dreh- und Angelpunkt der gesamten «Freiheitsschrift», zum Ansatz- und Ausgangspunkt für das Böse. Denn hierin sieht er den einzigen Ausweg aus der Ausweglosigkeit des Theodizeeproblems, die er zuvor so eindringlich analysiert: weder Gott (sofern er als Existierender gedacht ist) zu demjenigen zu machen, der das Böse zuläßt oder gar schafft, noch das Böse als eine Wirklichkeit zu verstehen, deren Ursprung außer Gott ist – weil es hierdurch die Würde eines eigenständigen Gegengöttlichen erhielte. Insofern ist es überaus treffend, von einer «Vollendung des abendländischen Theodizeeprojekts in Schellings Philosophie» zu sprechen[26] – allerdings auch von seinem Scheitern.

Schelling ‹löst› das Problem der Theodizee – aber er löst es, indem er eine Spaltung in den Gottesgedanken hineindenkt, die für diesen ruinös ist, oder anders: Seine Lösung des Problems der Theodizee ist nur um den Preis der Demontage des Gottesgedankens zu haben. So gilt auch für seine Apologie, was Kant über eine Verteidigungsstrategie gegen eine auf das Moralisch-Böse gestützte Klage gegen die Gerechtigkeit Gottes bemerkt: daß in ihr die Verteidigung «ärger ist als die Beschwerde».[27] Mit der Unterscheidung von

26 Friedrich Hermanni: Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie. Wien 1994.

27 Kant: Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. AA VIII, 258.

«Grund» und «Wesen» sucht Schelling dem Theismus ein duales Element zu inokulieren – aber dieses ist trotz allen Raffinements seiner Einführung nicht geeignet, die ihm zugedachte Rolle zu spielen: Sofern man das zweite Prinzip dem Theismus einverleibt, kann es die dualistischen Folgen nicht wirklich begreiflich machen; sofern man jedoch seinen dualen Charakter akzentuiert, gerät es mit dem Theismus in Konflikt. Die Unterscheidung zweier Willen mag sehr wohl zur Signatur menschlicher Existenz gehören. Doch einem Gott, in dessen Brust, ach, zwei Willen wohnen, deren einer sich von dem anderen trennen will, läßt sich keine günstige Nativität stellen.

Die Spaltung, die Schelling hier in den Gottesbegriff einträgt, ist von besonderer Brisanz für einen Begriff, der für ihn hier erstmals Bedeutung gewinnt: für den Begriff der Persönlichkeit Gottes. Zu ihm hat sich der junge Schelling dezidiert ablehnend geäußert: Bewußtsein gebe es nicht ohne Objekt, für Gott oder das absolute Ich aber könne es kein Objekt geben, «mithin giebt es keinen persönlichen Gott, und unser höchstes Bestreben ist die Zerstörung unsrer Persönlichkeit».[28] Es ist ein Indiz weniger der immanenten Logik des Schellingschen Denkwegs als des veränderten Interesses der Zeit, auch der Kritik insbesondere seitens Jacobis und Schlegels, daß der Schelling der «Freiheitsschrift» hingegen – erstmals! – am Gedanken Gottes als Persönlichkeit, ja als der «höchsten Persönlichkeit» interessiert ist. Nun präsentiert er sein neues System als dasjenige, das allein in der Lage sei, Gott als persönlichen zu denken, anders als das rein-realistische System Spinozas oder das rein-idealistische Fichtes. Seinem eigenen System rechnet es Schelling zum Vorzug an, daß eben die für es konstitutive Differenz «zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist», den Gedanken der Persönlichkeit Gottes nicht nur nicht aufhebe, sondern ihn allererst zu denken erlaube – denn Persönlichkeit beruhe «auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis», «so nämlich, daß diese beiden sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind», oder, in der ‹klassischen› Wendung: «alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde».

Das Paradigma, das Schelling dieser Behauptung zu Grunde legt, ist fraglos die Persönlichkeit des Menschen. In ihr ist eine naturale Basis, die er in Analogie zum «dunkeln Grunde» setzt, mit Geistigkeit verbunden; ‹natürliche Personen› bedürfen einer solchen naturalen Basis. Doch ist mit diesem Hinweis auf die «Verbindung eines Selbständigen mit einer unabhängigen Basis» das Spezifische des Personseins noch nicht einmal angedeutet – weder der Persönlichkeit des Menschen noch gar derjenigen Gottes. Von Individualität und Unverwechselbarkeit der Person ist keine Rede, allenfalls im Modus der Kritik am Eigenwillen und an der Selbstheit; was die Selbständigkeit des «Selbständigen» ausmacht, bleibt völlig im Dunkeln, und ebenso die Art

28 Schelling an Hegel, 4. Februar 1795. AA III/1, 23; cf. 1. Teil, Kap. IV, 2b.

seiner Verbindung mit dem «Grund»: Wenn «Persönlichkeit» auf einem «dunkeln Grunde» «ruht», so hat sie ihr Fürsichsein ja in sich, unabhängig von diesem «Grunde» – wie auch Schellings spätere Formulierung nahelegt, der Grund sei für Gott nur «Grundlage, Bedingung, Medium der Offenbarung seines nur in sich seyenden Subjekts».[29] Und selbst wenn man eine derartige, begrifflich ganz vage «Verbindung» für die «Persönlichkeit» des Menschen einräumt, so ist damit keineswegs ausgemacht, daß nicht allein die endliche Person, sondern auch Gott eines solchen «dunkeln Grundes» bedürfe, auf dem seine «Persönlichkeit» ‹ruhen› könne.[30]

Um uns diesen «dunkeln Grund» in Gott «menschlich näher [zu] bringen», bezeichnet Schelling ihn als «die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären», «ein wogend wallend Meer»; er sei «daher für sich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist», aber dennoch «ein Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben». Er sei «die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt», woraus aber «im eigentlichen Sinne der Verstand geboren» sei – das der Realität der Creatur vorausgehende Dunkel, ihr finsteres Erbteil, das Schelling – trotz seiner Abweisung des Dualismus – durchaus auch als «finsteres Princip» bezeichnet. In Gott allerdings seien beide Prinzipien in unzertrennlicher Einheit; erst im Menschen oder genauer im allgemeinen Akt der Offenbarung sei diese Einheit «zertrennlich» – «und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen».

d) Das lebendige kosmische Böse

Das zentrale Problem der «Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit» besteht darin, das Böse in den Gottesgedanken so hineinzunehmen, daß es diesen nicht kompromittiert. Hierzu bedient Schelling sich des traditionellen Instrumentariums der Theodizee, so auch des Mittels der (logischen) Verlängerung des Abstandes zwischen Gott und dem Bösen. Die Rolle, die in Platos «Timaeus» den Göttern minderen Ranges zufällt, spielt hier, im von der christlichen Religion geprägten Horizont, der von Gott als

29 Schelling an Eschenmayer. SW 8, 173.

30 SW 7, bes. 394 sq., 406–413. – Zur Problematik der Rede Schellings von der «höchsten Persönlichkeit» Gottes siehe Birgit Sandkaulen: Dieser und kein anderer? Zur Individualität der Person in Schellings ‹Freiheitsschrift›. In: Thomas Buchheim/Friedrich Hermanni (edd.): «Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde». Schellings Philosophie der Personalität. Berlin 2004, 35–53. Siehe bes. ihre Bemerkung, ibid., 40, daß Schellings Argumentation sich in einem Kreise drehe, «der im Zuge der rückwirkenden Übertragung menschlicher Persönlichkeitsmerkmale auf Gott an der Last eines durchaus indiskreten Anthropomorphismus trägt und dies durch die Einkleidung in das Gewand theosophischer Spekulation auch noch drastisch unterstreicht.»

Existierendem unterschiedene «Grund von Existenz» oder auch «Grund zur Existenz Gottes» – und im «Urwillen des ersten Grundes» findet er den «Grund des Bösen». Dieser Übergang vom «Grund zur Existenz» zum «Grund des Bösen» ist jedoch keineswegs unproblematisch. Wenn der «Grund zur Existenz», wie Schelling später darlegt, «zu nichts weiter Grund seyn [kann] als eben zum *Existiren*, rein als solchem; nicht aber Grund von dem, *was existirt*, dem Subjekt der Existenz»,[31] so bleibt unplausibel, wieso er zugleich der «Grund des Bösen» sei. Wenn hingegen – wie Schelling dieses Mythologem zuerst einführt – der «Grund zur Existenz» «obwohl verschlossen, das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten» müsse, so ist der «Grund zur Existenz» zwar zugleich «Grund von dem, *was existirt*», aber immer noch nicht «Grund des Bösen». In die Nähe des «Bösen» gelangt Schelling erst mit Hilfe eines Rückgriffs auf mythologische Verhältnisse, wie sie sonst am ehesten in den phantastischen Erzählungen von der gnostischen Sophia anzutreffen sind: durch die Versicherung, die vom Verstande erregte Sehnsucht strebe, «den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe.» Das Recht zu derartigen Behauptungen gibt allerdings allein eine Initiation in die Geheimnisse des gnostischen Pleroma.

Nachvollziehbar ist hingegen der strategische Sinn der Unterscheidung des «Grundes zur Existenz» und des Existierens: Schelling stattet die beiden Unterschiedenen mit jeweils einem «Willen» aus; er führt also «zwei verschiedene Willen» ein, einen «Willen des Grundes» und einen «Willen der Liebe», und da der letztere sich laut Schellings Dramaturgie nicht gegen den ersteren richten könne, darf er als der (eigentliche) göttliche Wille nicht bezichtigt werden, er habe das Böse gewollt. Zudem scheidet Schelling auch hier – wie schon in «Philosophie und Religion» – die Möglichkeit des Bösen von seiner Wirklichkeit. Und während er die Möglichkeit des Bösen in Gott verankern muß – denn sonst wäre das Böse etwas schlechthin Außergöttliches –, verlegt er den Grund seiner Wirklichkeit in die «Selbstheit», in den «Eigenwillen der Creatur», ja in die «Erhebung des Eigenwillens». Ferner insistiert er darauf, daß das Böse nicht schon als solches in Gott enthalten sei, auch nicht im bloßen «Grund», sondern daß die in Gott vorhandene Einheit der Prinzipien eben erst in Gottes Selbstoffenbarung gelöst und in Gutes und Böses geschieden werde. Dann aber bedeute, das Böse nicht zu wollen, Gott selber nicht zu wollen: «Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht seyn.» In diesem Satz spricht Schelling die intimste Verklammerung Gottes und des Bösen aus – in der Erwartung, nicht nur alle Anklagen gegen Gott wegen des Bösen in der Welt, sondern ebenso alle potentiellen weiteren Fragen verstummen zu lassen: die Fragen etwa, wie die ontologische Differenz von Grund und Existenz zu den zwei zunächst implizit blei-

31 Schelling an Eschenmayer. SW 8, 172.

benden ethischen Prinzipien des Guten und des Bösen weiterbestimmt werde, weshalb die Auflösung ihrer in Gott vorhandenen Einheit im Zuge der Selbstoffenbarung zu einer solchen Abspaltung des Guten und Bösen führe und warum das Böse «zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen». Ist das Böse aber erst einmal zu einem im Dienste der Selbstoffenbarung Gottes notwendigen Moment stilisiert, so ist es – trotz aller moralisierenden Schelte des «Eigenwillens» – zu einem respektablen Moment der göttlichen Ökonomie nobilitiert und der menschlichen Verantwortung entzogen – und dies nicht etwa aus übertriebener Zärtlichkeit für den Menschen, sondern auf Grund der philosophisch-theologischen Notwendigkeit, kein eigenständiges gegengöttliches Prinzip gelten zu lassen. Götter sind auch noch für die Fernwirkungen des ihnen zugeschriebenen Wesens und Handelns verantwortlich.

In einem Punkt allerdings weicht Schelling von der traditionellen Behandlungsweise des Theodizeeproblems ab: Während dort stets vom «Übel» die Rede ist und «das Böse» als das moralische Übel vom physischen und metaphysischen Übel unterschieden wird, spricht er stets vom «Bösen». Dies ließe sich im Kontext von «Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit» als eine sinnvolle, vom Thema her gebotene thematische Beschränkung und terminologische Präzisierung verstehen. Doch Schelling bleibt gar nicht beim Begriff des Bösen (im Sinne des malum morale) stehen, sondern er erweitert ihn zu einem universellen, kosmologischen Begriff. Die Trennung der Prinzipien im Akt der Offenbarung betrifft ja nicht allein den «Eigenwillen» und die «Selbstheit» des Menschen, sondern «alle Creatur», und es muß deshalb, über den Menschen hinaus, «ein allgemeiner Grund der Sollicitation, der Versuchung zum Bösen seyn». «Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung, das Böse allgemein erregt worden, so hat der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen». Alles Böse, so Schelling, strebe «in das Chaos, d. h. in jenen Zustand zurück, wo das anfängliche Centrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und ist ein Aufwallen des Centri der noch verstandlosen Sehnsucht.» Ethisches und Kosmologisches fließen hier unter dem Titel des «Bösen» in eine unstrukturierte Einheit zusammen.

Schellings Subsumtion auch des physischen und metaphysischen Übels unter den Begriff des Bösen folgt einerseits konsequent aus seinem Interesse an der Lösung des Theodizeeproblems. Hierfür ist der Ansatz bloß am malum morale ja unzulänglich. Auch das malum metaphysicum und das malum physicum müssen im Gottesgedanken fundiert werden, wenn ihre Wirklichkeit keinen Einwand gegen seine Gerechtigkeit bilden soll. Die Anklagen gegen Gott sind ja nur zum geringeren Teil Klagen über das moralische, in der Hauptsache aber Klagen über das metaphysische und insbesondere das physische Übel – gerade weil hierfür kein moralischer Grund

namhaft zu machen ist. Doch andererseits verstellt jede Ausweitung des Begriffs des Bösen zu einem universellen Prinzip, das «überall im Kampf» mit dem Guten stehe, eben den Begriff des Bösen, dessen Gewicht sie durch die Vermeidung der Rede vom «Übel» verstärken sollte. Wer dem Bösen dadurch zusätzliches Gewicht zu verleihen sucht, daß er es ins Ontotheologische und ins Kosmologische erweitert, nimmt ihm eben diejenige Schärfe, die sich seiner ethischen Zuspitzung verdankt. Er erweitert es zwar, jedoch ins Erbauliche, bis hin zur theatralischen Vision der endzeitlichen Krisis mit ihrer «Ausstoßung des Bösen vom Guten». Eine derartige Moralisierung der Kosmologie bildet einen massiven Rückfall hinter den neuzeitlichen – und in Deutschland sogar erst spätaufklärerischen – Naturbegriff. Eben dies aber ist Schellings Absicht: Schon in den Einleitungspassagen plädiert er für eine Naturauffassung, für die «sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre», und er protestiert im Namen des «deutschen Gemüths» und des «deutschen Geistes» gegen die «Ruchlosigkeit» der mechanistischen Welterklärung des «französischen Atheismus», die sich – verständlicher Weise – nicht in den Dienst der Theodizee zwingen lasse (SW 7, 357–380, 348).

e) Grund, Existenz und Ungrund

Gegen Ende der «Freiheitsschrift», im Anschluß an diesen eschatologischen Ausblick, an die Rekapitulation der gängigen Topoi vom «Gericht», der «Ausstoßung des Bösen», der Aufhebung des Todes und der Untertänigkeit des Sohnes, «auf daß Gott sey alles in Allem», sieht Schelling sich zu einer «dialektischen Erörterung» veranlaßt, die eine eben so unerwartete wie weitreichende Revision seines ontotheologischen Schemas zur Folge hat. Wohl auf Grund der Überlegung, daß auch im Eschaton nicht Eins werden könne, was nicht ursprünglich Eins sei, denkt Schelling – erst jetzt! – den Entgegengesetzten noch eine Einheit voraus: Er verklammert den Grund und das Existierende durch die Liebe, die nun als «das Höchste» firmiert: «Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existirende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe». Es müsse, behauptet er nun, «*vor* allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr *Ungrund*» – oder als die «absolute Indifferenz»?

Schelling bemüht sich sorgfältig, alle Gegensätze von diesem Gedanken der «Indifferenz» fernzuhalten – so auch den des Guten und Bösen. Doch andererseits muß es auch eine ‹Beziehung› des Ungrundes zu den ‹Gegensätzen› geben – denn «*ohne* Indifferenz, *ohne* einen Ungrund, gäbe es keine Zweiheit der Principien». Hierfür findet er den Ausweg, daß «Ideales und Reales, Finsterniß und Licht» zwar «niemals *als Gegensätze*, jedoch als

«Nichtgegensätze» vom Ungrund prädiziert werden könnten, «jedes *für sich*» – und: «Unmittelbar aus dem Weder-Noch oder der Indifferenz bricht also die Dualität hervor» (die Schelling, wie er einräumt, erst jetzt vom «Gegensatz» unterscheidet) – doch wenn sie ‹hervorbricht›, muß sie ja wohl, wie Eschenmayer einwendet, «vorher darin gewesen seyn».[32] Das «schlechthin betrachtete Absolute» oder der Ungrund gehe in zwei gleich ewige Anfänge auseinander, so, daß er «in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist» – aber nur, damit die in ihm begriffenen Zwei «durch Liebe Eins werden»; und an die Stelle der anfänglichen «Indifferenz» trete nun diese Liebe, «die Alles in Allem ist».

Auf Grund dieser Konstruktion des *einen* Wesens vor den «zwei Wesen» scheint allerdings das Böse seine Wurzeln doch wieder in Gott selber haben zu müssen – doch nachdem Schelling zu Beginn seiner «Freiheitsschrift» das Böse als ein «Princip» eingeführt und abgehandelt und gegen Leibniz' Privationsbegriff vehement die ‹Positivität› des Bösen bekräftigt hat, erklärt er nun, wie schon kurz zuvor beim eschatologischen Topos der «Ausstoßung des Bösen», das Böse zur «gänzlichen Unrealität». Gutes und Böses bildeten gar «keinen ursprünglichen Gegensatz», denn das Böse sei gar «kein Wesen, sondern ein Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität ist, nicht an sich.» Wenn aber das Böse kein «Wesen» ist, sondern gleichsam nur der Schatten des Guten, so kann es auch kein «Princip» sein, was es für Schelling doch zuvor gewesen ist. Und so wischt er mit dieser Wendung die gesamte vorhergehende Exposition und Behandlung des Problems als gegenstandslos hinweg. Denn eines metaphysischen Nicht-Wesens wegen läßt sich keine Anklage gegen Gott erheben (SW 7, 404–409).

f) Vernunft als ruhige Stätte der Weisheit

Doch auch abgesehen von diesem schließlichen Dementi der Realität des Bösen: Das eindrucksvolle Arsenal der traditionellen Argumente, das Schelling zur Lösung des Problems der Theodizee aufbietet, führt unter den Bedingungen einer Philosophie nach der Aufklärung nicht mehr zum Erfolg – allenfalls führt es aus der Philosophie hinaus, in die «Mysterien der Philosophie», über die sich freilich viel Mysteriöses raunen läßt. Es führt aber auch nicht zu einem theologisch oder religiös akzeptablen Gottesgedanken, wie die von Schelling überspielten Fragen zeigen. Die Kompatibilität des theistisch gedachten *einen* Gottes mit dem kosmologischen und dem moralischen Bösen läßt sich durch die Anstrengung weder des Begriffs noch der mythopoietischen Phantasie plausibel machen – und schon gar nicht für diejenigen, die damals der Philosophie einen derartigen Nachweis auferlegen,

32 Eschenmayer an Schelling. SW 8, 154.

um sie in die – dann unausweichliche – Erfahrung ihres Scheiterns hineinzutreiben und sie zur Umkehr zu rufen.

Evident wird dieses Scheitern weniger durch die – wenn auch unfundierte – anfängliche Unterscheidung des Grundes in Gott von Gott als Existierendem, auch nicht durch die ebenso unfundierte Versicherung über die Untrennbarkeit beider Prinzipien (?) in Gott und ihre Trennung im Akt der Offenbarung und in deren Folge auch im Menschen. Die Unterscheidung von Grund und Existierendem ließe sich auch im Rahmen einer sich auf Vernunft berufenden philosophischen Theologie treffen, wie ja schon der Begriff der ‹causa sui› anzeigt. Evident wird das Mißlingen jedoch in denjenigen Ausführungen Schellings, die über diese ontotheologische Grundunterscheidung hinausgreifen, etwa zur Behauptung einer Dualität des göttlichen Willens, eines Willens des Grundes und eines Willens der Liebe, deren einer keinen Verstand hat und deren anderer den ersten nolens volens gewähren lassen muß, um selber sein zu können – und wie die anderen Charakterisierungen lauten, mit denen Schelling sich Schritt für Schritt tiefer in das mythologische Labyrinth verirrt.

Im Zuge dieser Darlegungen bedient Schelling sich, mehr noch als in «Philosophie und Religion», einer durchgängig theosophisch stilisierten Sprache und der in ihr angelegten überaus flexibel verwendbaren Denkmuster. Ursprüngliche Sehnsucht, Selbstgebären, ahndender Wille, Bewußtsein der Nacht, Erregung des Bösen, Erhebung des Eigenwillens, Absterben der Eigenheit, Wille der Liebe, Wille des Grundes, Kampf gegen das Chaos, Zeit der Unschuld, selige Unentschiedenheit, goldenes Weltalter, göttliche Magie – die lange Reihe dieser Topoi könnte um ein Vielfaches verlängert werden. Daß Schelling hier so umfassend und scheinbar selbstverständlich zum zwar traditionsreichen, aber doch nicht mehr zeitgemäßen Mittel eines mit Anleihen an der Naturphilosophie drapierten theogonischen und kosmogonischen Mythos greift, ist ein Indiz für die eingangs skizzierte Spannung zwischen Philosophie- und Bewußtseinsgeschichte: Probleme, die die Aufklärung zwar aus der Philosophie verbannt hat, die in der allgemeinen Bewußtseinsgeschichte jedoch weiterhin so virulent sind wie das Theodizeeproblem, lassen sich nur noch in der Form eines philosophischen Mythos behandeln – doch auch auf diesem Wege ist ein Erfolg nicht mehr zu haben. Denn denjenigen, die auf der Seite der Philosophiegeschichte stehen, ist sie lediglich «eine etwas veränderte Erzählung der Geschichte vom Urstiere und dem Mond»,[33] während diejenigen, denen es um die Rechtfertigung des von ihnen geglaubten Gottes zu tun ist, ihr Anliegen in der theosophisch-phantastischen Sprache nicht wiedererkennen.

---

33 So Jakob Friedrich Fries, ein in Sachen Schelling sicherlich nicht eben unbefangener und unparteiischer, aber dennoch scharfsichtiger Referent, in: Fries: Von deutscher Philosophie Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi gegen F. W. J. Schelling. Heidelberg 1812, 72. PLS 3/1, 368.

Angesichts dieser Einschätzung ist es als eine weitere Eigentümlichkeit der «Freiheitsschrift» zu markieren, daß Schelling sie – wie schon «Philosophie und Religion» – als einen Ausdruck der «Meinung» sieht, «daß eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunfteinsicht möglich seyn muß», also als Erneuerung von Lessings Programm der «Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten». Deshalb polemisiert er abschließend gegen – Jacobis – «Polemik gegen Vernunft und Wissenschaft», gegen die Zurschaustellung des Gefühls, und im Gegenzug plädiert er für eine «dialektische Philosophie, die als Wissenschaft bestimmt, z. B. von Poesie und Religion, geschieden, und etwas ganz für sich Bestehendes» sei – für eine Philosophie, in der «das dialektische Princip, d. h. der sondernde, aber eben darum organisch ordnende und gestaltende, Verstand» herrsche. Die «Vernunftwahrheiten», die Schelling hier vorträgt, dürften wegen des Unterschiedes seines Vernunftbegriffs von demjenigen Lessings markant unterschieden sein. Vernunft sei im Menschen, «was nach den Mystikern das Primum passivum in Gott oder die anfängliche Weisheit ist» – nicht Tätigkeit, «sondern die Indifferenz; das Maß und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher, als dem Urbild hinblickend, der Verstand bilden soll.» Doch sowohl auf Grund dieses Vernunftbegriffs als auch des Verstandesbegriffs der Philosophie plädiert Schelling abschließend gegen eine Orientierung an der (religiösen) *«Ueberlieferung»*: «Die Zeit des bloß historischen Glaubens ist vorbei, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniß gegeben ist» – und die Natur sei eine «ältere Offenbarung als jede geschriebene». Deshalb sei es auch nicht an der Zeit, «für die Philosophie eine geschichtliche Norm und Grundlage zu suchen» (SW 7, 412–415). In diesem Punkt wird Schelling wenig später seinen Philosophiebegriff revidieren.

g) Nachworte

Die durch lange Unterbrechungen geprägte, aber bis in die Gegenwart reichende Wirkungsgeschichte der «Freiheitsschrift» ist hier nicht nachzuzeichnen – abgesehen von einem Nachspiel, das Schelling selber inszeniert hat: Er hat Eschenmayer angeboten, dessen briefliche Einwände gegen die «Freiheitsschrift» vom 18. Oktober 1810 in der von ihm herausgegebenen «Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche» zu veröffentlichen und dort auch zu beantworten[34] – weil es ihm, wie er an Windischmann schreibt, «nicht wichtig genug war, ihm privatim zu antworten». Eschenmayer habe in seinem Brief das «Geheimniß des sogenannten Nichtwis-

34 Schelling an Eschenmayer, 24. Februar 1812. Plitt 2, 288 sq. – Bd. 1 mit den ersten vier Heften ist erschienen Nürnberg 1813.

sens» deutlich ausgesprochen, und durch seine Antwort wolle er «den Schleier vollends wegziehen».[35] In der Tat verleugnet Eschenmayers kritische Auseinandersetzung mit der «Freiheitsschrift» nicht ihre Herkunft aus der Perspektive der von ihm propagierten «Nichtphilosophie»: Er sucht den Gottesgedanken in eine Höhe zu erheben, die jede philosophische Rede von Gott ausschließt. Gegen Schellings Unterscheidung von «Grund» und «Existenz» spreche nicht so sehr, daß der «Grund» mit der «Existenz» zusammenfalle: «sondern die ganze logische Denkweise überhaupt gibt keinen Maßstab für Gott, und Er wird durch Anwendung unserer Stammbegriffe von Grund und Folge […] offenbar zu einem Verstandeswesen herabgewürdigt». Eschenmayer beschränkt seine Kritik auch nicht allein auf ‹logisch› anmutende «Stammbegriffe», sondern schließt die lange Reihe der Begriffe Persönlichkeit, Selbständigkeit, Selbstbewußtsein, Selbsterkennen und Leben ein – sie alle seien «ein Gemisch des freien Princips mit dem Nothwendigen und dadurch rein menschlich und unangemessen der Würde Gottes.» In den superlativischen Prädizierungen «Allmacht, Allgüte und Allweisheit» mische der Mensch den Prädikaten «nur die Allheit seines universellen Organs» bei und spreche lediglich die Ideale dieses Organs – der Vernunft – aus; statt Erkenntnis liege also nur «pure Täuschung» vor. Für Gott gebe es auch keine (moralische) Notwendigkeit, nur Vollkommenes zu erschaffen: «Wenn er aber Unvollkommenes erschaffen will, wer hat etwas dagegen einzuwenden?» Diese Einwände gipfeln in der Ansicht, «daß die Frage, warum ein Böses in der Welt sey, nicht nur widersinnig, sondern auch verwegen sey» – und auch die «Frage, ob das böse Princip abhängig oder unabhängig von Gott sey, ist daher ohne Werth, weil Gott in keinem Gegensatze steht, und kein Auge zureicht, Gott in Beziehungen zu schauen». Eine «unmittelbare Offenbarung» habe zwar jeder Mensch in seiner Seele, doch reiche sie nicht aus, und so habe «Gott seinen Sohn in die Welt gesandt, uns zu erleuchten und zu begnadigen.» Das positive Christentum sei «eine Anstalt der Erleuchtung und Gnade […], welche Gott durch mittelbare Offenbarung an die Menschen gelangen läßt». Religion und Glaube seien aller Rätsel Lösung; das «Irrationale» sei merkwürdig als «Uebergangspunkt in ein Gebiet, das keiner Messung mehr fähig ist. Soll dann alles gedacht werden? […] Sollen die herrlichsten Provinzen unseres Geistes durchs Denken verdorben werden? Dieß ist die philosophische Sünde, daß man auch das Heiligste in uns dem Verstande überantworten will»; das Höchste des Menschen sei vielmehr dort zu finden, «wo der Begriff kein Recht mehr hat».[36]

---

35 Schelling an Windischmann, 5. April 1812. Plitt 2, 302.

36 Eschenmayer an Schelling, über dessen Abhandlung: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit. Kirchheim, d. 18. Oct. 1810. In: Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche. Bd. 1. Heft 1, 38–78; SW 8, 145–160.

Die Einwände, die Eschenmayer hier gegen Schellings «Freiheitsschrift» vorträgt, wiederholt er bis in die 1830er Jahre – später gegen Hegel und zuletzt gegen David Friedrich Strauß[37] –, und mit ihm viele andere. Sie richten sich letztlich nicht gegen einzelne Aussagen der «Freiheitsschrift», sondern sie bestreiten die Möglichkeit und das Recht der philosophischen Theologie überhaupt. Schelling sucht diese Kritik aller philosophischen Theologie mit einer doppelten Strategie zu entkräften. Zum einen sucht er sie darüber aufzuklären, daß ihr Standpunkt nicht einem naiven Glauben, aber auch nicht einem traditionellen Fideismus entspringe. Eschenmayer vertrete vielmehr eine Position, zu der «bei consequenter Verfolgung alle Kantische, Fichtesche und Jacobische, überhaupt die ganze Subjektivitätsphilosophie kommen» müsse, «welche unsere Zeit beherrscht»: nämlich die Kantische Lehre, «daß alle Anwendung von menschlichen Verstandesbegriffen auf Gott unstatthaft und thöricht ist». Die Kantisch-Jacobische «Predigt eines allem Wissen entgegengesetzten [...] Glaubens» habe «nicht das Geringste gerettet»: «Wie sollte die Arznei, die dem Uebel des allgemeinen Unglaubens und dem noch schlimmeren der Gleichgültigkeit [...] nicht zuvorkommen konnte, das schon in seiner ganzen Gewalt eingetretene heilen können? Welches Heil läßt sich überhaupt von einer Philosophie erwarten, die, was alles Höhere betrifft, in lauter Negationen besteht und sich wegen der dem Menschen wichtigsten Fragen ins Nichtwissen zurückzieht?» Gegen Eschenmayers «Nichtwissen des Höheren», das sich auch die vermeintliche Gegenposition «wohl gefallen lassen» könne, setzt Schelling seinen Versuch zur Erneuerung der philosophischen Theologie, seine philosophische «Lehre von einem persönlichen Gott» – obschon und weil er um die Widerstände gegen ein solches Vorhaben weiß: «um diese Lehre zu begreifen, werden Voraussetzungen gefordert, welche den Purismus, zu dem sich unsere Weltweisheit verstiegen, ins Angesicht beleidigen». Als rettende Alternative gegen «jene ruchlose, gegen alles Höhere feindselige Aufklärerei» fordert er «einen unbeschränkten Anthropomorphismus, eine [...] *totale* Vermenschlichung Gottes». Freilich müsse man zuvor «wissen, was Gott ist» – doch dieses Wissen stelle die philosophische Theologie bereit: «Ehe durch objektive Untersuchung, durch Entwicklung des Urwesens selber, ausgemacht ist, was Gott ist, können wir von Gott so wenig etwas verneinen als bejahen. Was er auch ist, das ist er durch *sich selbst*, nicht durch uns. Also kann ich ihm auch nicht zum voraus vorschreiben, was er seyn soll. Er ist, was er seyn *will*.» Und obschon Schelling weiß, daß diese Argumentation seit Kant als «veraltet» gilt, hält er doch an der Möglichkeit einer in Wissenschaftsform durchgeführten «objektiven

37 Eschenmayer: Die Hegelsche Religions-Philosophie verglichen mit dem christlichen Princip. Tübingen 1834. – Eschenmayer: Der Ischariothismus unserer Tage. Eine Zugabe zu dem jüngst erschienenen Werk: Das Leben Jesu, von Strauß. 1. Theil. Tübingen 1835.

Untersuchung» der Persönlichkeit Gottes und damit an der philosophischen Theologie fest – und dies nicht nur im theoretischen Interesse, sondern um mit ihr das ‹Verlangen der Menschheit unserer Zeit nach etwas Positivem› zu stillen. Das Problem für eine solche Konzeption der Philosophie besteht nun aber darin, ob sie dem «Purismus» ins Gesicht schlagen und dennoch eine «objektive Untersuchung» anstellen kann.[38]

38 Antwort auf das voranstehende Schreiben. München, im April 1812. [Schelling an Eschenmayer], 79–129; SW 8, 161–189.

III. Das Absolute, die Natur, der Mensch und die Geisterwelt

Von dieser Problemlage sind auch die Vorlesungen gekennzeichnet, die Schelling 1810 in Stuttgart hält. Man wird sie allerdings nicht als einen zwar gedrängten, aber dennoch repräsentativen Grundriß der damaligen Gestalt seines Systems ansehen können, eher als die Hervorhebung einiger ihm wichtiger Hauptlinien, zudem modifiziert durch die Besonderheit des Ortes, der Wirkungsstätte seines Bruders, des Arztes Karl Eberhard Schelling, und des hierdurch begrenzten Hörerkreises.[39]

a) Identitätssystem als «Freiheitsschrift»

Insbesondere dessen Erwartungen dürften Schelling motiviert haben, im ersten Teil seiner Vorlesungen knapp seinen Systemgedanken vorzustellen: Ein System der Philosophie sei möglich, da es immer schon ein «System der Welt» gegeben habe – und dieses müsse «als ein an sich, namentlich im göttlichen Verstande, bereits *vorhandenes* gefunden werden.» Von ihm unterscheidet Schelling die von Philosophen entworfenen, mit einem «höchst illiberalen» Einzigartigkeitsanspruch auftretenden «Schulsysteme». Das wahre «Weltsystem» nun könne zwar nicht «in seiner *empirischen* Totalität» gefunden werden, doch sei es durch drei unverzichtbare Merkmale geprägt: Es müsse ein in sich und durch sich selbst bestehendes Prinzip haben, es dürfe nichts ausschließen oder unterdrücken, und es müsse «eine Methode der Entwicklung und des Fortschreitens haben», die zugleich seine Vollständigkeit garantiere. Während Schelling die beiden zuletzt genannten Merkmale nicht wieder aufnimmt, konkretisiert er die Forderung des «Prinzips» durch das Prinzip seines Systems. Es sei auf drei Weisen ausgedrückt worden: «als Princip der absoluten Identität schlechthin», verstanden nicht als «absolute Einerleiheit», sondern als «*organische* Einheit aller Dinge»; in bestimmterer Form als «absolute Identität des *Realen* und *Idealen*», als der beiden «untergeordneten Formen des eigentlichen *Ur-Wesens*», und in dritter Form sei dieses Prinzip «geradezu *Absolutes* oder *Gott* genannt.» Für Schelling sei das

39 Schelling: Stuttgarter Privatvorlesungen. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß.) 1810. SW 7, 417–484. – Zu den näheren Umständen und der Zusammensetzung des Hörerkreises cf. Plitt 2, 194–203, ferner Schellings Antwort auf kritische Bemerkungen Georgiis, ibid., 218–223.

Absolute das «Princip der *ganzen* Philosophie», anders als in früheren Systemen, die «Gott erst *hintennach* bringen», und anders auch als für die Theologie, die Gott «als ein besonderes Objekt» behandle und nicht «als höchsten Erklärungsgrund aller Dinge». Auf die Frage allerdings, wie wir zur Erkenntnis Gottes oder des Absoluten gelangten, gebe es «keine Antwort» – denn die Existenz des Unbedingten könne nicht erwiesen werden wie die des Bedingten; vielmehr sei «die ganze Philosophie nur Manifestation, d. h. fortgehende Erweisung Gottes.»

Die Philosophie müsse nun aber «das Urwesen» «als absolute Identität des Realen und Idealen» nicht nur bezeichnen, sondern «objektiv begreifen»: Es müsse «nicht nur *in sich*, sondern auch *außer sich* absolute Identität des Realen und Idealen seyn», also «als solche sich offenbaren» – und dies heißt: es müsse «in seinem Gegentheil offenbar werden, also Identität in Nicht-Identität». Hierdurch aber werde die Identität nicht aufgehoben; es komme vielmehr zu einer «Doublirung des Wesens», zu einer Steigerung der Einheit durch Scheidung der Prinzipien und Verdoppelung der Gestalt, die Schelling mittels einer Analogie zum Bewußtwerden des Menschen erläutert – um dann mit der Wendung zu schließen, deren militanter Anthropomorphismus in mehrfach variierter Form charakteristisch für diese Vorlesungen ist: «So Gott» – also: ‹Wie im Menschen, also auch in Gott›.

An einem solchen anthropomorphen – «lebendigen» – Gott ist Schelling nun alles gelegen. Der «gewöhnliche», von der abstrakten Vernunftreligion vorgetragene Gottesbegriff sei der eines fertigen und unveränderlichen Wesens: «Allein je mehr wir diesen Begriff von Gott hinaufschrauben, desto mehr verliert Gott für uns an Lebendigkeit, desto weniger ist er als ein wirkliches, persönliches, im eigentlichen Sinn, wie wir, lebendes Wesen zu begreifen. Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat». Und er unterstreicht nochmals: «Ein metaphysisch hinaufgeschraubter Gott taugt weder für unsern Kopf noch für unser Herz.» Als in diesem Sinne ‹tauglich› gilt ihm nun die Einsicht, daß sowohl die «Contraktion» wie auch die «*Herablassung* Gottes» allein in Gottes absoluter Freiheit liege und sich kein weiterer Grund für sie angeben lasse, weil diese mit absoluter Notwendigkeit identisch sei, und schon gar nicht der einer «Wahl» – denn: «Wer wählt, der weiß nicht, was er will, und will daher auch nicht. Alle Wahl ist Folge eines unerleuchteten Willens.» Gott zu «erlauben, die beste Welt aus unendlichen vielen möglichen zu wählen, heißt, ihm gerade den geringsten Grad der Freiheit lassen» – ein Argument, mit dem Schelling Leibniz' Unterscheidung von metaphysischer und moralischer Notwendigkeit verwirft.

Schelling sucht nun die «Umwandlung der absoluten Form» oder die «vollkommene Einbildung des *ganzen* Urwesens ins Reale und ins Ideale»

mittels der für ihn typischen Darstellung in Form quasi-mathematischer Formeln und «Potenzen» zu plausibilisieren und als den «nothwendigen Weg zur endlichen wirklichen Differenzierung» anzudeuten. Hierbei bewegt er sich zunehmend in den gedanklichen Umkreis der «Freiheitsschrift». Alles lebendige Dasein fange von Bewußtlosigkeit an; so fange «auch das göttliche Leben an», und der «Proceß der Weltschöpfung» sei «nichts anderes als der Proceß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisirung Gottes». Wie es der höchste moralische Akt im Menschen sei, sich als Seiendes von seinem Sein zu scheiden, so auch in Gott. Das «Dunkle, Bewußtlose, was Gott beständig von sich, als Wesen, von seinem eigentlichen Inneren hinwegzudrängen, auszuschließen *sucht*, ist die *Materie* [...] und die Materie also nichts anderes als der bewußtlose Theil von Gott», den Gott gleichwohl zum Bewußtsein heraufzubilden und in sein höheres Wesen zu verklären suche. Oder in anderer Terminologie: Das untergeordnete Prinzip, «die erste Urkraft», sei die «Selbstheit», der «Egoismus in Gott», das zweite Prinzip hingegen die «Liebe» – eine eigentümliche Wiederaufnahme des Herderschen Themas «Liebe und Selbstheit»! –, und die «Unterordnung des göttlichen Egoismus unter die göttliche Liebe ist der Anfang der Creation» (SW 7, 421–439).

b) Zwischen Natur und Gott

Anders aber als in der «Freiheitsschrift» stellt Schelling hier keine direkte Verbindung zwischen dem «Grund in Gott» und dem «Bösen» her; als dessen Urheber erscheint zunächst ausschließlich der Mensch. Er stehe in der Mitte «zwischen dem Nichtseyenden der Natur und dem absolut-Seyenden = Gott», habe an beiden Anteil und sei eben deshalb von beiden auch frei. Diese Stellung im «Indifferenzpunkt» sei aber zum Anlaß einer höchst verderblichen Entwicklung geworden: Dadurch, daß «der Mensch, anstatt sein natürliches Leben dem göttlichen unterzuordnen, vielmehr in sich selbst das zur relativen Unthätigkeit bestimmte (das natürliche, eigne) Princip aktivirte – zur Thätigkeit erweckte –, war auch die Natur wegen des nun verfinsterten Verklärungspunkts genöthigt, eben dieses Princip in sich zu erwecken, und nolens volens eine von der geistigen unabhängige Welt zu seyn.» Hiermit spricht Schelling erneut das «Princip des Sündenfalls» aus: Alles überzeuge uns, daß «etwas der Art vorgegangen» sei. Deshalb leitet er aus der erschlossenen Verfehlung des Menschen zugleich die Depravation der Natur ab: ihre «verwischte Gesetzmäßigkeit» (statt der ursprünglichen Offenheit und Klarheit), «die Macht des Zufalls» und «die Unruhe der Natur bei ihrer Geschlossenheit», vor allem aber «die Gegenwart des Bösen» auch in der Natur – etwa im Gift, in der Krankheit und im Tod. Das ‹malum physicum› folgt also – gut augustinisch – mit Notwendigkeit aus dem ‹malum morale›;

verantwortlich dafür ist der Mensch und nicht etwa Gott. Die Natur habe ihre «sanfte Einheit durch Schuld des Menschen verloren», und da sie ihre «organische Einheit nicht erreichen konnte», «erhob der Anorgismus sein Haupt» – das Reich des Nichtseienden, das nun notgedrungen das Seiende sein wolle.

Aber nicht nur die Natur habe durch die Schuld des Menschen ihre Einheit verloren – ebenso die Menschheit. Sie habe sich deshalb als Ersatzeinheit eine «zweite Natur» suchen müssen – den Staat, «und der Staat ist daher, um es gerade heraus zu sagen, eine Folge des auf der Menschheit ruhenden Fluchs.» Er habe «einen Widerspruch in sich selbst»; er sei eine Natureinheit, «die nur durch physische Mittel wirken kann», doch wisse der Staat, «daß er höhere und geistige Motive in Anspruch nehmen» müsse, über die er aber nicht gebieten könne. Deshalb sei jede staatliche Einheit «prekär und temporär», und «das höchste Phänomen der nicht gefundenen und nicht zu findenden Einheit ist der *Krieg*, der so nothwendig ist als der Kampf der Elemente in der Natur.» Doch auf die «Erniedrigung des Menschen» folge seine «Wiedererhebung» «durch eine zweite *Offenbarung*», durch die Menschwerdung Gottes. Die «Erscheinung Christi» habe gezeigt, «was der Mensch in der Beziehung auf die Natur ursprünglich seyn sollte. Christus war durch seinen *bloßen* Willen Herr der Natur, *er* in jenem magischen Zusammenhang mit der Natur, in welchem der Mensch ursprünglich stehen sollte.» Der «magische Zusammenhang mit der Natur» gilt Schelling somit als der eigentlich ‹natürliche›, noch nicht durch den Fall des Menschen verdorbene.

Im Gegenzug gegen den Staat (als den Versuch einer bloß äußerlichen Einheit) suche die auf Offenbarung gegründete Kirche eine «innere oder Gemüthseinheit» hervorzubringen. Unter den Bedingungen der Trennung könne sie keine äußere Gewalt werden; vielmehr werde sie «von der Macht des Aeußeren immer mehr nach innen gedrängt werden». Doch sei «gewiß, daß die wahre Einheit nur auf dem religiösen Wege erreichbar seyn kann, und daß nur die höchste und allseitigste Entwicklung der religiösen Erkenntniß in der Menschheit fähig seyn wird, den Staat, wo nicht entbehrlich zu machen und aufzuheben, doch zu bewirken, daß er selbst allmählich sich von der blinden Gewalt befreie, von der er auch regiert wird und sich zur Intelligenz verkläre» – «daß der Staat selbst in sich das religiöse Princip entwickle, und der große Bund aller Völker auf der Grundlage allgemein gewordener religiöser Ueberzeugungen beruhe.»

Dieses theosophische Credo Schellings prägt auch seine Abhandlung des menschlichen Geistes. In ihm wirkten drei Potenzen – Gemüt, Geist und Seele –, die in sich jeweils wiederum diese drei Potenzen aufwiesen. Auch in der menschlichen Natur sei das «Dunkelste und darum Tiefste» «die Sehnsucht, gleichsam die innere Schwerkraft des Gemüths» – die «Schwermuth»; sie vermittle die Sympathie des Menschen mit der Natur – denn auch «das Tiefste der Natur ist Schwermuth; auch sie trauert um ein verlorenes Gut».

Die zweite Potenz sei der Geist «in engerem Sinne, l'esprit, – das eigentlich Persönliche im Menschen». Die dritte Potenz schließlich sei die Seele – und sie sei «das eigentlich Göttliche *im Menschen*, also das *Unpersönliche*, das eigentlich Seyende, dem das Persönliche als ein Nichtseyendes unterworfen seyn soll» – eine im Rückblick auf Schellings neuerliche Betonung der Persönlichkeit Gottes unerwartete Wendung.[40] Schelling denkt das Gottesverhältnis des Menschen nicht als Beziehung der Person zum persönlichen Gott; vielmehr sei die unpersönliche Seele «das, wodurch der Mensch in Rapport mit Gott ist». Die Überordnung der Seele über den Geist zeigt sich ihm auch darin, daß es wohl Geisteskrankheiten, aber keine Seelenkrankheiten gebe. Die Seele sei das «absolut göttliche», «der innere Himmel des Menschen». Sie könne sich aber auf untergeordnete Potenzen beziehen; aus ihrer Beziehung auf «Sehnsucht und Selbstkraft oder Eigenwille» entstehe «*Kunst* und Poesie», aus ihrer Beziehung auf Gefühl und Verstand entstehe «die Wissenschaft im höchsten Sinne, diejenige nämlich, die unmittelbar von der Seele eingegeben wird, – die *Philosophie*.»

Hier wiederholt Schelling seine neugewonnene Ansicht, daß es zwischen Verstand und Vernunft keinen Gegensatz gebe. Im Verstand sei «offenbar etwas mehr *Aktives*, Thätiges, in der *Vernunft* mehr Leidendes, sich Hingebendes»: «Vernunft sey nichts anderes als der Verstand in seiner Submission unter das Höhere, die Seele. Daher sich auch in der wahren Wissenschaft die Vernunft wirklich leidend verhält, und eigentlich die Seele thätig ist.» Hier kommt er sogar Jacobis Ableitung der Vernunft von ‹vernehmen› einen großen Schritt entgegen – die Vernunft sei «nur das Aufnehmende der Wahrheit» –, allerdings nur, um im nächsten Satz durch Kritik der Persönlichkeit wieder implizit Gegenposition zu beziehen: «Was die Vernunft nicht annimmt, was sie zurückstößt, was sie nicht in sich verzeichnen läßt, das ist nicht von der Seele eingegeben, das kommt aus der Persönlichkeit.» Die «wahre Philosophie» bestehe somit aus «Seele, Vernunft und Gefühl». Die Seele sei auch das Prinzip der Tugend – und von der eigentlich angemessenen Aufforderung «Lasse die Seele in dir handeln» habe Kant nur den «*formellen* Ausdruck» übernommen: «‹Handle der Seele gemäß› heißt so viel als: handle nicht als persönliches Wesen, sondern ganz unpersönlich, störe ihre Einflüsse in dir selbst nicht durch deine Persönlichkeit.» Auch hier also ist «Persönlichkeit» wieder das zerstörerische, die Seele behindernde Prinzip. Wirke die Seele jedoch «ganz rein, ohne alle besondere Beziehung und völlig unbedingt», so sei dies «unbedingte Walten der Seele» Religion (SW 7, 458–474).

40 Mit dieser Überordnung der unpersönlichen Seele über den persönlichen Geist folgt Schelling Eschenmayers «Übergang zur Nichtphilosophie»; cf. Kap. I, 2.

c) Künftiges Leben und Geisterwelt

Nach dem Erklimmen dieses «höchsten Gipfels» bleibe, so Schelling, nur «noch etwas über das Schicksal des Menschen in einem künftigen Leben zu sagen». Die Notwendigkeit des Übergangs in dieses Leben, also des Todes, sieht Schelling in dem durch die «Schuld des Menschen» erregten «Widerstreit von Gut und Bös», der auch die Natur durchziehe. Der Mensch müsse aber einmal von dieser «Mischung des Guten und Bösen» befreit werden und «in sein wahres Esse gelangen», das er in der «Geisterwelt» finde. In sie folge dem Menschen alles, «was auch hier schon *Er selber* war, und nur das bleibt zurück, was nicht *Er selber* war.» Der Tod sei deshalb «keine absolute Trennung des Geistes von dem Leib», sondern eine «reductio ad essentiam», auf das «essentificirte Physische», das Schelling «das Dämonische» nennt, und: «Dieses Dämonische ist also ein *höchst-wirkliches* Wesen, ja weit *wirklicher*, als der Mensch in diesem Leben ist». Nach dem Tode also sei der Mensch nicht «der Geist», sondern «ein Geist», nicht «ein luftähnliches Wesen» oder gar «pures, lauteres Denken», sondern «ein höchst-wirklicher, ja weit kräftiger und also auch wirklicher als hier». Da aber «ein rechter Mann schon hier viel darum geben würde, zur rechten Zeit vergessen zu können», wird es dort auch «eine Vergessenheit, eine Lethe geben», allerdings mit gegenläufiger Wirkung: Die Guten werden das Böse vergessen, die Bösen hingegen das Gute.

Schelling bietet aber nicht allein eine Vorschau auf das künftige Leben des Menschen, sondern auch eine Rückschau auf «die ursprünglichen Einwohner der Geisterwelt», die reinen aus Gottes Gemüt geschaffenen Geister. Wahrscheinlich sei es Gottes «Absicht» gewesen, «daß durch das höchste Geschöpf der Geisterwelt diese die Verbindung mit der Natur erhalte» – aber da dieses Geschöpf ebenso «manquirte» wie der Mensch, «so trat nothwendig in der Geisterwelt derselbe Abfall ein, wie in der sichtbaren Welt, und ebenso eine Trennung der guten und der bösen Geister». Und er wird noch konkreter: «Ohne Zweifel wollte jenes höchste Geschöpf der Geisterwelt, das, wie der Mensch von Seite der Natur, so von der andern Seite zum Herrn der Welt bestimmt war, der *Herr* dieser Welt seyn ohne Gott, aus eigner Macht, und so fiel es.» Seine Bosheit richtete sich in der Folge gegen den Menschen, und hieraus erklärt sich nun überraschend der «Fall» des Menschen, der bisher ausschließlich diesem zur Last fiel.

Und Schelling weiß sogar noch mehr über die «Geisterwelt» zu vermelden. Dort müsse es «ebenfalls Gesellschaften geben, die denen auf der Welt entsprechen». Auch jeder einzelne Mensch stehe – je nach seinem Charakter – «in Bezug entweder mit der guten oder bösen Geisterwelt» – und es sei «unbegreiflich, wie man an einem solchen Zusammenhang je hat zweifeln können.» Jeder Mensch habe dort unsichtbare Freunde, nur könne die

Geisterwelt der gegenwärtigen «Mischung wegen nicht in die jetzige eindringen. Könnte man aber in einem Ding z. B. das Gute ganz zudecken, austreiben oder bewältigen, so könnten die bösen Geister darin wirken. Dieß der Grund der *schwarzen* Magie und der Zauberei.» Damit allerdings hat Schelling sich recht weit vorgewagt – und so zieht er einen Schlußstrich: «Doch dieß mag genug seyn von der Geisterwelt, und vielleicht ist es schon zu viel» – was ihn allerdings nicht daran hindert, zunächst noch die Verbindung von Natur und Geisterwelt und die üblichen eschatologischen Topoi zu streifen: die «Krisis», «das letzte Gericht», die «Hölle», die «Auferstehung der Todten», die «Wiederbringung auch des Bösen noch». Denn erst dann «ist Gott wirklich Alles in Allem, der Pantheismus wahr.»[41]

41 SW 7, 474–484. – Cf. Schelling: Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch. Fragment. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß.). SW 8, 3–94.

IV. Der Theismusstreit

a) Der doppelte Theismus

Mit der theistischen Wende in seiner «Freiheitsschrift» (und unpubliziert in den «Stuttgarter Privatvorlesungen») sucht Schelling den Vorwurf des Pantheismus von sich abzuschütteln. Und doch veranlaßt gerade sie die dritte der großen philosophisch-theologischen ‹Streitsachen› dieser Zeit: den Theismusstreit. Am Jahreswechsel 1811/12 schlägt er hohe Wellen; an ihm beteiligen sich noch mehr bekannte Zeitgenossen als an den beiden vorangehenden ‹Streitsachen›, und seine Nachwirkungen sind noch weit ins 19. Jahrhundert hinein spürbar. Erneut ist es Jacobi, der ihn auslöst: mit seiner Schrift «Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung». In Anlehnung an diesen Titel wird er bis in die neuere Zeit der «Streit um die Göttlichen Dinge» genannt – doch ist diese Bezeichnung wenig präzise: Um die «göttlichen Dinge», die «res divinas», ist immer schon gestritten worden, und auch die philosophisch-theologischen Auseinandersetzungen seit den 1780er Jahren, seit Kants «Kritik aller Theologie aus speculativen Principien» und dem Pantheismusstreit, bilden einen fast ununterbrochenen ‹Streit um die göttlichen Dinge›. Präziser ist es deshalb, den Streit der Jahre 1811/12 zur Unterscheidung vom Pantheismus- und Atheismusstreit den Theismusstreit zu nennen.[42] Denn während in den beiden vorangegangenen ‹Streitsachen› die Angriffe auf die als abwegig geltenden Gestalten des Pantheismus und Atheismus von der festen Burg eines in sich gesicherten Theismus aus vorgetragen werden, wird im dritten Streit der Theismus selber zum Problem.[43] Er wird nun zwar nicht in die Rolle des Beklagten gedrängt, jedoch in die Rolle dessen, der sich bei dem Prozeß vor dem Gerichtshof der Vernunft, den er – vertreten durch Jacobi – selber angestrengt hat, allererst legitimieren muß und auf die Frage nach seiner Identität in nicht geringe Beweisnot gerät. Denn nun treten, in der Rolle des Klägers und des Beklagten, Jacobis und Schellings, zwei sehr unterschiedliche Gegner auf, beide jedoch mit dem Anspruch, den wahren Theismus zu repräsentieren. Und der Verlauf des Streites zeigt, daß über diese Rechtsansprüche nicht entschieden werden kann, weil die Identität des

42 So der Vorschlag von Ingo Kauttlis: Von ‹Antinomien der Überzeugung› und Aporien des modernen Theismus. PLS 3, 1–34, hier: 4.

43 Der diesen drei Streitsachen vorausgehende «Fragmentenstreit» um Lessings Veröffentlichung der «Fragmente eines Ungenannten», d. h. Hermann Samuel Reimarus, in den späten 1770er Jahren, ist ein innertheologischer, kein philosophisch-theologischer Streit.

wahren Theismus keineswegs zweifelsfrei feststeht. Da hier eine gedankliche Begründung des Theismus gefordert ist, reicht es (zumal nach Lessings ‹Fragmentenstreit›) keineswegs aus, lediglich den Grad der Übereinstimmung des – disponiblen – philosophischen Gottesbegriffs mit der – indisponiblen – durch die Religion vermittelten Gottesvorstellung zum Kriterium zu nehmen, den Theismusbegriff also durch einen traditionellen ‹Schriftbeweis› zu entscheiden. Aber auch ein Rekurs auf die metaphysische Theologie mit ihren Lehrstücken von der Personalität und den Eigenschaften Gottes und den Beweisen seines Daseins ist – seit Kant – ein antiquiertes und untaugliches Beweismittel. Deshalb läßt sich die Entscheidung nur am Maßstab der inneren Evidenz jeder der beiden Positionen treffen – doch gerade sie wird durch die Angriffe von beiden Seiten zerstört.

b) Wider die Vermischung von Naturalismus und Theismus

Unter den vielen, stets aus unterschiedlichen Teilen gewachsenen und zusammengewachsenen Schriften Jacobis dürfte das Werk «Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung» das Heterogenste sein: Zusammengesetzt ist es aus der Abhandlung «Ueber eine Weissagung Lichtenbergs», die Jacobi bereits 1802 veröffentlicht hat, aus einer unveröffentlichten Rezension der Schriften von Matthias Claudius, deren Anfänge in das Jahr 1798 zurückreichen, und schließlich einem neu geschriebenen Teil[44] – und auch wenn alle drei Teile mit den «göttlichen Dingen» zu tun haben, so ist es doch allein dieser dritte, der in den Theismusstreit führt: Er entwirft eine Verfallsgeschichte der Philosophie seit Kant, und er gipfelt in dem an Schelling gerichteten Vorwurf der Lüge und des Betrugs. (Namentlich wird Schelling allerdings von Jacobi hier ebensowenig genannt wie dieser von Schelling in der «Freiheitsschrift».) Für Kant habe die Philosophie «nur übersinnliche Begriffe zum Gegenstande» gehabt – die drei Ideen Freiheit, Unsterblichkeit und Gott. «Gotteserkenntniß und Religion» hätten Kant als «die höchsten Zwecke der Vernunft und des menschlichen Daseyns» gegolten, und er habe diese Gegenstände auch in ihrem üblichen Sinne verstanden, ohne «Betrug oder Spiel». Danach habe die «leibliche Tochter der kritischen Philosophie», die Philosophie Fichtes, die moralische Weltordnung selber zu Gott erklärt und wenigstens in «aufrichtigen Worten» die Persönlichkeit Gottes bestritten – damit aber immerhin «noch einiges Aufsehen» erregt, nämlich den Atheismusstreit ausgelöst. Die «zweyte Tochter» hingegen, also Schellings Philosophie, habe schließlich die «Unterscheidung

44 Jacobi: Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig 1811. JWA 3, 72–136; PLS 3/1, 200–241. – Zur historischen Darstellung des Theismusstreits und seiner Vorgeschichte cf. den Editorischen Bericht in JWA 3 sowie zum weiteren Kontext den Band: Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812). PLS 3 und 3/1.

zwischen Natur- und Moralphilosophie, Nothwendigkeit und Freyheit» aufgehoben und erklärt, *«über der Natur sey nichts, und sie allein sey»* – ohne daß dies noch Staunen erregt habe.

Nun beansprucht Jacobi zwar keineswegs, Kants Rolle damit schon hinreichend beschrieben zu haben. Er analysiert die objektive Zweideutigkeit in Kants Werk; er sieht, daß eine konsequente Interpretation aus Kants Werk auch Folgerungen ziehen kann, die in Richtung der «absoluten Identitäts- und All-Einheitslehre» weisen, und er spitzt dies zur Alternative von Theismus und Naturalismus zu: «*Entweder* ‹ist die Vernunft selbst aus dem Schoße der Natur hervorgegangen und an sich nichts mehr als die vollendete Entwickelung der Sinnlichkeit,› *oder* sie ist hervorgegangen unmittelbar aus Gott, und steht zwischen ihm und seinem sichtbaren Werke, der Natur, beyde wahrnehmend, und mit der Gewißheit des eigenen Daseyns für beyde zeugend, in der Mitte.» Auf dieser Seite steht für Jacobi «der Theismus, als *Glaube*,» auf der anderen der «Naturalismus, als *Philosophie*» und zugleich als «Wissenschaft» – und Jacobi gesteht dieser Dreiheit eine hohe Folgerichtigkeit und Stringenz zu; er erkennt es als *«Gesetz der Wissenschaft»* an, «daß sie von Gott nichts dürfe wissen wollen, überhaupt von keinem Uebernatürlichen, weil sie, gleich der Natur, *deren Reflex sie ist*, nothwendig da aufhört, wo dieses beginnt» – und dieser ‹methodologische Atheismus› gelte sogar für den Theisten als wissenschaftlichen Naturforscher. Doch erhebt Jacobi eine doppelte Forderung: zum einen die Restriktion auf wissenschaftlich-überprüfbare Aussagen – und damit den Verzicht auf darüber hinausgehende dogmatische Behauptungen von der Art, *«alles sey Natur, und außer und über der Natur sey Nichts»*, also den Verzicht auf eine Behauptung, die er in Schellings Akademierede «Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur» zu finden glaubt. Zum anderen und vor allem aber fordert er, daß der Naturalist «sich gewissenhaft enthalte, dem Theismus abgeborgte Ausdrücke bey dem Vortrage seiner Lehre zu gebrauchen, sie dadurch zu verstellen und wirklich zu einer *Irrlehre* zu machen, welches sie bey unverfälschter Rede nicht seyn würde, denn Niemand wird alsdann durch sie getäuscht.» Der Naturalismus dürfe also «nie reden wollen auch von Gott und göttlichen Dingen, nicht von Freyheit, von sittlich Gutem und Bösem, von eigentlicher Moralität; denn nach seiner innersten Ueberzeugung sind diese Dinge nicht, und von ihnen redend sagt er, was er in Wahrheit nicht meint. Wer aber solches thut, der redet Lüge.»[45]

Dies bildet den innersten Punkt des Streites: Jacobi empört sich nicht so sehr über den (konsequenten) Naturalismus und auch nur in zweiter Linie über einen dogmatisch werdenden Naturalismus, vor allem aber über einen Naturalismus, der mit dem Anspruch auftritt, Theismus und sogar der bessere, wissenschaftliche Theismus zu sein. Den Eindruck der Doppelzüngigkeit Schellings gewinnt Jacobi aus dem oben bemerkten Umstand, daß Schel-

45 Jacobi: Von den Göttlichen Dingen. JWA 3, 72–97; PLS 3/1, 200–217.

ling in den Jahren 1804 bis 1809 sowohl Werke veröffentlicht, die überwiegend das Gepräge der Identitätsphilosophie und des Spinozismus aufweisen, wie die «Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie» und insbesondere die Akademierede,[46] andererseits aber Schriften, die eine wissenschaftliche Begründung des Theismus zu leisten beanspruchen – wie die «Freiheitsschrift» (trotz der in ihr noch sehr lebendigen Überbleibsel des Spinozismus). Besonders spannungsreich findet sich die Verquickung dieser beiden Stränge im ersten, 1809 erschienenen Band von Schellings «Philosophischen Schriften»: Er enthält sowohl die «Freiheitsschrift» als auch die Akademierede, ohne daß die interne Spannung zwischen ihren Konzeptionen thematisiert würde.[47] Schelling tritt insofern in einer Doppelrolle auf. Goethe etwa hat im Theismusstreit nur eine Kontroverse zwischen «Natur- und Freyheitsmännern» gesehen[48] – doch ihr Spezifikum liegt eben darin, daß Schelling hier nicht nur als ‹Naturmann›, sondern zugleich als der – bessere – ‹Freyheitsmann›, oder in Jacobis Sprache: als Naturalist und – besserer – Theist, aufzutreten beansprucht.

Jacobis Kritik richtet sich somit sehr gezielt gegen den in seinen Augen zwitterhaften, Naturalismus und Theismus verquickenden Gottesgedanken Schellings. Deshalb zieht er hier scharfe Trennlinien – und hierfür beruft er sich nicht wie sonst zumeist auf Plato, sondern auf Aristoteles: Es könne «nur zwey Hauptclassen von Philosophen geben: solche, welche das Vollkommnere aus dem Unvollkommnern hervorgehn und allmählig sich entwickeln lassen; und solche, welche behaupten, das Vollkommenste sey zuerst, und mit ihm und aus ihm beginne alles; oder: es gehe nicht voraus, als Anbeginn, eine *Natur der Dinge*; sondern es gehe voraus und es sey der Anbeginn von allem ein sittliches Principium, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz – ein Schöpfer-*Gott*.»[49] Diese Ausführungen und auch die nachfolgende Polemik gegen den Anfang mit einer «blinden» Tat zielen deutlich auf Schellings «Freiheitsschrift»: Am Anfang steht dort nicht die Person, mit der nach Jacobis Überzeugung der Theismus beginnen muß, sondern ein «Grund zur Existenz» oder auch ein «Ungrund», der in Jacobis Augen nicht prinzipiell von der spinozistischen «absoluten Productivität» geschieden ist, die noch Schellings Akademierede nennt. Und so verwahrt Jacobi sich, Schelling indirekt zitierend, dagegen, daß «man uns, als eine

46 Cf. 3. Teil, Kap. IV, 3, bzw. III, 4.
47 Daß hier der Nerv der Empfindlichkeit Jacobis liegt, zeigt sich noch mehrfach – bes. in der ibid., JWA 3, 115; PLS 3/1, 229, wiederum implizit an Schelling gerichteten Aufforderung: «Sprich: Es ist kein Gott! Aber sage und lehre nicht: Finsterniß sey das Licht, vernünftiges Daseyn ungöttliches Wesen, und das Inseln im Meer erzeugende Korallenthier Gott ähnlicher als der denkende, nach Tugend und Heiligkeit strebende, Liebe und Weisheit, das Schöne und Gute offenbarende Mensch.»
48 Goethe an Knebel, 8. April 1812. PLS 3/1, 319.
49 Jacobi: Von den Göttlichen Dingen. JWA 3, 94; PLS 3/1, 215.

höhere und tiefere Offenbarung der Lehre, verkündigte: die Natur oder die absolute Productivität sey – *die heilige ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeuge, und werkthätig hervorbringe*; sie sey *der allein wahre Gott*, der *Lebendige*; der Gott des Theismus hingegen sey nur ein abgeschmackter Götze, ein die Vernunft entehrendes Hirngespinst».[50]

c) Plädoyer für einen wissenschaftlichen Theismus

Die Kritik dieses Zitats nimmt einen wichtigen Platz unter den acht Punkten ein, mit denen Schellings Replik einsetzt: sein «Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen».[51] Schelling bestreitet hier eingangs vehement, (1) daß er die Unterscheidung von Natur- und Moralphilosophie, von Notwendigkeit und Freiheit aufgehoben habe; (2) daß er behauptet habe, «*über der Natur sey Nichts, und die Natur* ALLEIN *sey*»; (3) daß die Alleinheitslehre «NUR noch – *Naturlehre, Naturphilosophie*» enthalte; (4) daß das absolute Identitätssystem «Eins mit dem Spinozismus» sei; (5) daß die Naturphilosophie den «Dualismus» aufhebe und deshalb Vernunft und Unvernunft, Gutes und Böses identifiziere; (6) daß er der Ansicht sei, «das Inseln im Meer erzeugende Korallenthier» sei Gott ähnlicher als der nach Tugend strebende Mensch; (7) daß er – wie das mitgeteilte Zitat unterstellt – je gesagt habe, die Natur «sey der allein wahre Gott, der Lebendige», und (8) daß der Naturalist, der von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit rede, Lüge und Täuschung rede. Schelling faßt seine Entgegnung mit den Worten zusammen: «alle Angaben dieser Schrift, welche meine wissenschaftlichen Ueberzeugungen betreffen, sind kecke durch nichts zu begründende Erdichtungen ihres Verfassers» – und er erklärt Jacobis Beschuldigungen für die «*nichtswürdige Verläumdung*» und «schnöde Gehässigkeit» eines selbsternannten «Grosinquisitors».[52]

Schellings sehr rasch hingeworfene Gegenschrift zählt zu den polemischsten Texten der an Polemik nicht armen Geschichte der Philosophie. Ihre Lektüre verrät, daß es ihrem Verfasser «längst wünschenswerth» und «recht» gewesen ist, daß zwischen ihm und Jacobi «reine Sache und offener Krieg ist»;[53] es habe «schwerlich etwas Glücklicheres» für ihn geschehen können

50 Ibid. JWA 3, 99; PLS 3/1, 218.

51 Schelling: Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ec. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus. Tübingen 1812. PLS 3/1, 242–314 (kritische Ausgabe); SW 8, 19–136.

52 Ibid. PLS 3/1, 243–253; SW 8, 21–38.

53 Schelling an Pauline Gotter, 15. Januar 1812, und an Wagner, 25. Februar 1812. Plitt 2, 284 sq. bzw. 293. – Auf diesen ‹offenen Kriegszustand› hat Schelling mit zahlreichen verdeckten Angriffen auf Jacobi in der «Freiheitsschrift» hingearbeitet.

als Jacobis Angriff, denn durch ihn habe er sich von «der verderblichen Wirkung dieses Mannes» befreien können; er schätzt sich glücklich, «daß ich bei dieser Gelegenheit meinen schlimmsten bösartigsten Feind los geworden bin», ja daß es ihm gelungen sei, «einen der verfolgungssüchtigsten und giftigsten Feinde des höheren wissenschaftlichen Strebens mundtot zu machen». Was ihn erst eigentlich «in eine Begeisterung des Zorns versetzte, ist die nachtheilige Wirkung dieses Mannes in Bezug auf religiöse Ueberzeugung. Grade *diese* Lau- und Halbheit ist es, durch welche unser Zeitalter zu Grunde gegangen. Dabei der Heiligen-Schein des eifrigsten Religions- und sogar Christenthums-Lehrers, mit dem er sich umgeben».[54] Und Schelling kommt auf seine Gegenschrift zu sprechen: «ich kann erst jetzt sagen, mit denen fertig zu sein, die *vor* mir gewesen. Die Erscheinung dieses Buchs macht Epoche in der Entwickelung meines Systems und in seinem Sieg über die vorher dagewesene Herzensträgheit und Geistlosigkeit.»[55]

Im ersten der drei Teile seines «Denkmals», «Das Geschichtliche», erzählt Schelling seine Version der Entwicklung von Jacobis «Denkweise» seit dem Gespräch mit Lessing: Da bei ihr «alles bloß persönlich zusammenhängt», bleibe «nichts übrig, als Erzählung, rein geschichtliche Darstellung» der «Windungen und Krümmungen dieser philosophischen Persönlichkeit» – ohne jedoch die ‹Windungen› seines eigenen Denkwegs zu berühren. Der dritte und bei weitem längste Teil, «Das Allgemeine. (Eine allegorische Vision)», von dem Schelling berichtet, er habe «dem Publicum viel Freude gemacht»,[56] erschöpft sich ganz in ‹visionärer› Polemik, und selbst im zweiten Teil, «Das Wissenschaftliche», gefällt Schelling sich in der Häufung von beleidigenden Wendungen, die sich für eine Wiedergabe nicht empfehlen. Hier wirft er auch das Problem eines «wissenschaftlichen Theismus» auf – doch zu seiner Lösung greift er nicht mehr auf seine von Jacobi vornehmlich inkriminierte Identitätsphilosophie zurück, sondern ausschließlich auf seine «Freiheitsschrift», freilich ohne deren Verhältnis zu seinem früheren ‹System› zu thematisieren. Jean Paul hat sich Jacobi gegenüber zu diesem Verfahren geäußert: «Mich ekeln ordentlich jetzt die Philosophen, welche, wie Schelling und Fichte, immer eine neue Philosophie aus der Tasche spielen und vorhalten, wenn man ihre alte angreift, und welche sich als umgekehrte Proteuse, erst *verwandeln*, wenn man sie *gebunden* hat zum Antwort geben.»[57] Das gedankliche Substrat der Kontroverse läßt sich deshalb nicht in der Form eines Berichts über die beiden kontroversen Schriften, sondern allein in einer Rekonstruktion erfassen, in der es von der entstellenden pole-

54 Schelling an Georgii, 14. Januar 1812, und an Pfister, 4. April 1812, sowie an Georgii, 8. Dezember 1812. Plitt 2, 281 bzw. 299 bzw. 331 sq.
55 Schelling an Georgii, 14. Januar 1812. Plitt 2, 281.
56 Schelling an Wagner, 25. Februar 1812. Plitt 2, 293.
57 Jean Paul an Jacobi, 6. Mai 1812, cf. JWA 3, 184.

mischen Einhüllung befreit ist. Erst so erhellt die epochale Bedeutung des Theismusstreites für die philosophisch-theologische Diskussion.

d) Erster Widerstreit: Gott und die Wissenschaft

Die sehr persönlich gefärbten Argumentationen beider Kontrahenten haben Goethe veranlaßt, in ihnen «Antinomieen der Überzeugung» zu sehen, die es nun einmal ebenso gebe, «wie so manches andere sich entgegensteht» – und entgegenstehen muß, um der Einen Menschheit willen, und die zu studieren ihm das größte Vergnügen bereite.[58] In der Tat lassen sich die zentralen Streitpunkte – das Verhältnis des Gottesgedankens zum Wissenschafts- und zum Naturbegriff – jeweils in Form einer Antinomie präsentieren. Die Position Jacobis zum ersten Themenfeld – «Gott und die Wissenschaft» – fungiert gleichsam als Thesis des ersten Widerstreits: «Es ist demnach das Interesse der *Wissenschaft*, daß kein Gott sey, kein übernatürliches, außerweltliches, supramundanes Wesen.» Man kann diese Thesis so verstehen, daß sie aus der unausgesprochenen Voraussetzung folge, die Wissenschaft – ob sie nun empirisch oder mathematisch oder transzendentalphilosophisch verfahre – reiche nicht zu Gott und nehme deshalb an ihm kein Interesse. Doch die Thesis besagt weit mehr – und zwar nicht allein, daß die Wissenschaft kein Interesse daran habe, ob ein Gott sei oder nicht, sondern daß sie das positive Interesse habe, daß kein Gott sei. Auch dieses von Jacobi mehr prognostizierte als diagnostizierte Interesse kann man als Folge der Nichterkennbarkeit Gottes zu begreifen suchen. Ein der Existenz nach zu unterstellendes, wissenschaftlicher Erkenntnis aber unzugängliches X birgt ein Beunruhigungspotential in sich, das als latente Bedrohung des Geltungsanspruchs der Wissenschaft empfunden werden kann. Derartige Befürchtungen bestimmen ja das Interesse schon der frühneuzeitlichen Wissenschaft an der Neutralisierung eines voluntaristisch geprägten Gottesgedankens: an der Sicherung der Zuverlässigkeit eines Gottes, der das Funktionieren des Weltzusammenhangs und damit auch die Möglichkeit wissenschaftlicher Aussagen nicht in Frage stellt. Doch eben die frühneuzeitliche Verabschiedung des ‹lebendigen› zu Gunsten eines kalkulierbaren Gottes, seine Depotenzierung vom theistischen zum deistischen Gott, baut einer möglichen Radikalisierung des Interesses der Wissenschaft an der Zuverlässigkeit Gottes zum Interesse an seiner Nichtexistenz vor: Ihr Interesse, daß kein Gott sei, wäre erst auf Grund von Zweifeln am Gelingen der Domestizierung Gottes durch den wissenschaftlichen Verstand plausibel.

---

58 Goethe an Adolf Heinrich Friedrich Schlichtegroll, 31. Januar 1812; cf. PLS 3/1, 318. – Die hier folgende Darstellung der «Antinomieen der Überzeugung» orientiert sich an dem bereits genannten Beitrag von Ingo Kauttlis.

Jacobis Diagnose nimmt aber wohl weniger solche Befürchtungen in den Blick, daß die Verläßlichkeit der Wissenschaften durch einen Gott bedroht werde, der in den Weltzusammenhang eingreift – auch wenn ihm das Interesse der Wissenschaft an der Einsparung unnötiger Hypothesen und ihr methodologisches Interesse an weitestgehender Geschlossenheit ihres Weltentwurfs vor Augen steht. Aber auch diejenige Wissenschaft, die das Bild der Natur als eines in sich geschlossenenen Kausalzusammenhangs entwirft, hat ein Interesse an der Nichtexistenz Gottes, an der Eliminierung des Theismus nicht primär als eines potentiellen Störfaktors, sondern als eines Einwandes gegen die Selbstgenügsamkeit ihrer Weltdeutung. Mit diesem Ideal erhebt sie Anspruch auf Prädikate, die traditionell theologisch besetzt sind. Dies hat Jacobi wenig später nochmals hervorgehoben: Die Wissenschaft will «Alles in Allem seyn und hervorbringen, sie will *seyn wie Gott*. Sie macht auf Allwissenheit Anspruch, […] sie schafft das Wahre und die Wahrheit, ist selbstständig durchweg, und verwandelt Alles außer ihr in Nichts.»[59] Damit ist der theologische Anspruch bezeichnet, in den die Wissenschaft – als ein Werk des Verstandes, der Reflexion – absichtslos hineinwächst, weil er ihr geschichtlich vorgegeben ist, den sie sich aber zu Unrecht anmaßt. Aus dem Interesse an ihrer eigenen Apotheose erwächst ihr Interesse, daß der wahre Gott nicht sei: Wäre er, könnte sie nicht sein. Selbst «ein Gott, der nur von außen stieße, Im Kreis das All am Finger laufen ließe»,[60] – so wenig er religiösen Bedürfnissen genügte –, wäre noch ein Einwand gegen den Totalitätsanspruch des von der Annahme eines lückenlosen Kausalzusammenhangs geprägten Wissenschaftsideals. Dann aber wäre das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei, nicht die Folge der Überzeugung von seiner Nichterkennbarkeit, sondern ein Interesse, das die Erkenntnis leitet und auch die schwächere Behauptung der Nichterkennbarkeit Gottes erst zur eigenen Legitimation nachträglich hervortreibt – und dann hätte auch Jacobis eigene Lehre von der Nichterkennbarkeit Gottes hier ihre Wurzel.

Diesen unterschwelligen Zusammenhang zwischen dem Ideal der von Jacobi charakterisierten Wissenschaft und der Inhaltsleere des Gottesgedankens, den er dieser Wissenschaft entgegenstellt, hat Schelling sehr wach erfaßt. Denn die drei ohnehin bedeutungsähnlichen Adjektive, durch die Jacobi seinen der Wissenschaft vermeintlich entgegengesetzten Gottesgedanken bestimmt – übernatürlich, außerweltlich und supramundan –, sind lediglich auf die Abwehr des Spinozismus ausgerichtet. Ein durch solche Prädikate bestimmtes, reichlich abstraktes Wesen entspricht dem Gottesbegriff eher des Deismus als des Theismus, und es ist sogar eher mit dem Interesse

59 Jacobi: Vorbericht zu Band IV der Ausgabe seiner Werke. JWA 1, 344; PLS 3/1, 405.
60 Goethe: Gott, Gemüth und Welt. PLS 3/1, 323.

der Wissenschaft als mit dem des Theismus vereinbar. Ein prononcierter Theismus, dessen Hauptstärke in der Abwehr des Spinozismus liegt, der aber die traditionelle Vorstellungswelt des Theismus nicht mehr zur Sprache bringen, geschweige denn philosophisch explizieren kann, weil er sich nur noch auf Gefühl und lebendige Überzeugung stützen darf, trägt die Zeichen der Krise allzu deutlich auf der Stirn. Den Kritikern zu beiden Seiten – dem ‹Pantheismus› Schellings wie auch dem historischen Offenbarungsglauben Friedrich Schlegels – ist die Fragilität eines solchen Theismus keineswegs entgangen.

Schellings Antithese gegen Jacobi beschränkt sich nicht auf die Behauptung des bloßen Gegenteils, es sei das Interesse der Wissenschaft, daß ein Gott sei. Ein solches Interesse könnte ja auch dann vorliegen, wenn es unerfüllbar bliebe. Nach Schelling aber hat die Wissenschaft nicht bloß ein Interesse an Gott: Ein Verzicht auf seine Erkenntnis beraubte sie ihres Propriums: «Philosophie ist nur so lange wirklich Philosophie, als noch die Meynung oder Gewißheit übrig ist, daß sich durch sie über Daseyn oder Nichtdaseyn Gottes etwas wissenschaftlich ausmachen lasse.» Und er betont, «daß die vollkommen begründete Einsicht von der Existenz dieses Wesens nur die letzte Frucht der durchgebildetsten, umfassendsten Wissenschaft seyn könne.»[61] Entgegen Jacobis Sicht schließt dieser Philosophiebegriff die Überzeugung nicht allein von der Möglichkeit, sondern von der Notwendigkeit einer philosophischen Theologie ein: Es ist die Aufgabe einer als Wissenschaft verstandenen Philosophie, ineins mit dem Beweis des Daseins auch den Begriff Gottes zu explizieren. Man kann ja nicht gut das Dasein von etwas – oder jemandem – wissenschaftlich begründen, von dem man nichts weiß.

Schellings Antithesis verhält sich jedoch nicht allein asymmetrisch zu Jacobis Thesis. In einem wichtigen Aspekt widerspricht sie ihr keineswegs: Sie versteht sich nicht als Tatsachenfeststellung über das ‹Wesen› der Wissenschaft oder über etwas sich von selbst Verstehendes, auch nicht als historische Aussage im Rückblick etwa auf die große Zeit des Theismus bei den Kirchenvätern oder Scholastikern. Vielmehr formuliert sie eine durch Erneuerung und Weiterbildung der Wissenschaft erst noch zu bewältigende Aufgabe: Der frühere Glaube muß sich erst noch in wissenschaftliche Erkenntnis «verklären»; die vollkommen begründete Einsicht von der Existenz Gottes ist ja erst «die letzte Frucht der durchgebildetsten, umfassendsten Wissenschaft». Die Wissenschaft, von der die Antithesis spricht, umfaßt also zunächst wenig mehr als eine Absichtserklärung, die nur über *einen* Punkt Gewißheit ausdrückt: Wer, wie Jacobi, der Wissenschaft den Gottesgedanken als ihr letztes Ziel abspreche, trage selber am meisten zur Erfüllung seiner «Weissagung» bei, «daß die Wissenschaft nichts mehr erkennte als

61 Schelling: Denkmal. PLS 3/1, 256, 263; SW 8, 42, 54.

Gespennster.»[62] Schellings Rede von der Wissenschaft zielt somit – ähnlich wie diejenige Jacobis – auf eine sehr spezifische Ausformung: Während dieser sich am Wissenschaftsverständnis im Umkreis der Encyclopédie orientiert, entwirft jener ein Wissenschaftsideal, das als die vollendete Ausbildung eines durch die vergangene theologia naturalis nur unzureichend repräsentierten philosophisch-theologischen Interesses zu beschreiben ist. Anders aber als die – wenn auch erst sporadisch wirkliche – ‹Wissenschaft› Jacobis kommt der ‹Wissenschaft›, von der Schelling spricht, noch kaum der Charakter eines Entwurfs zu, geschweige denn einer gelungenen Verwirklichung. Schelling kann nicht auf ein Faktum verweisen, sondern allein auf seine Überzeugung von der Notwendigkeit einer solchen Wissenschaft, deren Möglichkeit aber zwischen den antinomischen Überzeugungen umstritten ist. Damit sie möglich sei, muß sie zumindest einer formalen und einer materialen Bedingung genügen: Sie darf weder den Wissenschaftscharakter noch den Gottesgedanken preisgeben.

Die Erfüllung der ersten Bedingung ist mit dem hohen und schwer einlösbaren Anspruch verbunden, entgegen Kants Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien doch wieder eine dieser traditionellen Gestalt zumindest an Anspruch und systematischer Leistungskraft vergleichbare Disziplin zu entwerfen – nicht mehr die alte, von Kant destruierte Wissenschaft, aber dennoch Wissenschaft. Ein solches Unternehmen bedurfte einer umfassenden methodischen Absicherung und subtilen Durcharbeitung, wenn es nicht die schnelle Beute der gängigen oder einer leicht zu antizipierenden Kritik werden sollte. Im polemischen Kontext von Schellings «Denkmal» ist diese Aufgabe sicherlich nicht gelöst; Schelling dürfte statt dessen teils an seine «Freiheitsschrift», teils an seine «Weltalter»-Konzeption denken – und beiden Gestalten gegenüber ist Zweifel erlaubt, ob nicht Programmatik und Realisierung in krassem Mißverhältnis stehen. Schließt man sich diesem Zweifel an – und erweitert ihn auch auf die zeitlich anschließenden Konzeptionen etwa des späten Schelling –, so behält Jacobi mit seiner Thesis recht. Man kann sich dann der Einsicht nicht verschließen, daß die neuzeitliche Vernunft den Gottesgedanken in eine solche Höhe gesteigert habe, daß sie selber die Vermittlung zwischen Wissenschaft und Gottesgedanken nicht mehr leisten könne.

Die Erfüllung der zweiten Bedingung scheint sich demgegenüber – zumindest zunächst – als weniger problematisch darzustellen: das Festhalten am theistischen Gottesgedanken. Zum Problem wird es aber dadurch, daß es nicht auf der Ebene des Bekenntnisses erfolgen, sondern dem Kriterium der Wissenschaftlichkeit genügen soll: daß nicht ein auf dem Glauben beruhender, sondern ein «wissenschaftlicher Theismus» begründet werden soll. Die kaum zu

62 Ibid. PLS 3/1, 263; SW 8, 54 sq. – Schelling spielt hier an auf Jacobis «Weissagung Lichtenbergs». JWA 3, 9.

bewältigenden Schwierigkeiten einer solchen Exposition nötigen Schelling letztlich, Jacobis Angriff dadurch zu unterlaufen, daß er den Wissenschaftsbegriff trotz aller gegenteiligen Beteuerungen den Forderungen des positiv-religiösen Interesses anpaßt und dennoch die Einlösung seines Programms im unklaren läßt. Zu Beginn des Kapitels «Das Wissenschaftliche» legt Schelling den Akzent darauf, daß der «wissenschaftliche Theismus» «noch nicht gefunden, oder wenn er gefunden, noch keineswegs erkannt sey». Gegen Ende des Kapitels verschiebt sich der Akzent: «eben dieses Daseyn Gottes als persönlichen Wesens» (und d. h. für Schelling: als eines «Wesens, das mit menschenähnlichem Gemüth und Geist die Welt lenkt») «ist Gegenstand – recht eigentlich der Wissenschaft, und nicht nur überhaupt, sondern ihr höchster, letzter Gegenstand, das Ziel ihres Strebens, nach dem sie zu allen Zeiten gerungen hat». Sie erreiche es nun in seiner eigenen Philosophie – die Jacobi jedoch des Atheismus beschuldige.[63] Zwischen Anfang und Ende dieses Kapitels müßte Schelling somit den Schlüssel zum höchsten Problem der Philosophie wenn schon nicht ausgehändigt, so doch verborgen haben – aber noch ist es niemandem gelungen, ihn dort aufzufinden.

In den unmittelbar anschließenden Partien notiert Schelling sehr nachdenkenswerte Sätze: Der Theismus dürfe nicht als ein fertiges System an die Philosophie herangetragen werden, gleichsam nur zum Zwecke seiner nachträglichen Legitimation: «Philosophie ist aber Etwas, das nur auf ganz freye Weise erzeugt werden kann. Sobald ihr ein bestimmter Zweck vorgehalten wird, den sie schlechterdings erreichen soll oder muß, so hört sie auf Philosophie, d. h. freyes Streben nach Wissenschaft zu seyn.» Gleiches dürfte aber auch für das Ziel gelten, das Schelling der Philosophie steckt: für die ‹Verklärung› des theistischen Glaubens in wissenschaftliche Erkenntnis. Dieses hochgesteckte Ziel leitet Schelling ja nicht aus der Verfassung der Wissenschaft ab; er rechtfertigt es letztlich nur durch die mythische Rede von dem Ersten, «dem auf dem Wege reiner Vernunftforschung als die alles versöhnende Lösung des großen Räthsels der Gedanke in die Seele sprang, daß ein persönliches Wesen Urheber und Lenker der Welt seyn möge», und der zugleich erkannt habe, «daß die vollkommen begründete Einsicht von der Existenz dieses Wesens nur die letzte Frucht der durchgebildetsten, umfassendsten Wissenschaft seyn könne.»[64] Schelling belegt zwar, was offenkundig ist: daß man vor der Kantischen Vernunftkritik mit wissenschaftlichen Methoden nach solcher Erkenntnis gesucht – und sie verfehlt – habe. Aber auch er zeigt nicht, wie sie erreicht werde. Sein Unternehmen zerbricht an dem Mißverhältnis zwischen seiner überaus anspruchsvollen Beweisabsicht und den dafür aufgebotenen, eher dürftigen Explikationsmitteln. Die beanspruchte Wissenschaftlichkeit bleibt auch bei ihm von den Zielvorgaben

63 Ibid. PLS 3/1, 263 bzw. 280; SW 8, 55 bzw. 82–44.
64 Ibid. PLS 3/1, 281 bzw. 263; SW 8, 84 bzw. 55 bzw. 54.

abhängig, die von der positiven Religion festgelegt werden. Mit dem beanspruchten Wissenschaftscharakter der Philosophie steht diese Vorgabe jedoch nicht in Harmonie, sondern in einem erheblich gespannten Verhältnis – denn mit den von der traditionellen Religion erhobenen Forderungen können Vernunft oder Verstand nicht Schritt halten. Die auf ihre Wissenschaftlichkeit und auf den theistischen Gottesgedanken zugleich schwörende Philosophie läßt sich schließlich auf einen ähnlichen Salto mortale ein, wie ihn die Nichtphilosophie – die sich als die bessere Philosophie ausgibt – als unverzichtbar proklamiert. Doch sucht sie diesen Salto zu verbergen – vor den anderen und wohl auch vor sich selbst.

e) Zweiter Widerstreit: Gott und die Natur

Kontrovers ist im Theismusstreit nicht allein die Frage, *ob* die Wissenschaft den Gottesgedanken erreichen könne. Nicht minder umstritten ist, *wie* Gott zu denken sei. Zwar bleibt die Entscheidung über den ersten Streitpunkt nicht ohne Rückwirkung auf den zweiten: Wenn Gott nicht gewußt werden kann, weiß man weder sein Dasein noch sein Wesen. Auch Jacobi räumt deshalb eine Art von Wissen ein, sogar ein absolutes, unmittelbar aus der Vernunft entspringendes Wissen – doch mit der bezeichnenden Einschränkung: «zu einer Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten.»[65] Dieses ‹Wissen› von Gott erhält seine spezifische Bestimmtheit durch das Wissen von dem, was von Gott unterschieden ist – von der Natur.

Für Jacobi ist Natur stets eine durch die Wissenschaft ‹entzauberte Natur›[66] – und daraus folgt seine These zum ‹zweiten Widerstreit›: «Die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal, eine ununterbrechbare Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende offenbaret».[67] Natur ist für Jacobi «blos Natur», ob sie sich nun außer oder in dem Menschen zeigt. Die äußere Natur deutet er (anders als die Wissenschaft, die er verwirft) zwar nicht als vollständig determinierten Zusammenhang, aber gleichwohl mechanistisch, als Objekt der Ausübung menschlicher Kraft. Der Mensch nötige sie, «ihre Wirkungen mannigfaltig zu verändern, Einflüsse von ihm anzunehmen, sich zu fügen nach seinen Absichten und Gedanken, und zu thun und hervorzubringen, was sie für sich allein nicht würde, nicht könnte.» Die Natur im Menschen hingegen stehe der «Geistesgewalt» aufrührerisch gegenüber, gleichsam in einem Titanenkampf. Sie sei

65 Jacobi: Von den Göttlichen Dingen. JWA 3, 96; PLS 3/1, 216.
66 Die Rede von ‹Entzauberung› läßt sich erstmals bei Jacobi nachweisen; siehe Jacobi: Einleitung in des Verfassers sämmtliche philosophische Schriften (1815). JWA 2, 399: Die Wissenschaft macht dem Wunder ein Ende, beraubt den Himmel seiner Götter und entzaubert das Weltall.
67 Jacobi: Von den Göttlichen Dingen. JWA 3, 117; PLS 3/1, 230.

stets unter, Gott jedoch über dem Menschen.[68] In dem Maße, wie der Mensch zu Gott aufsehe, gerate ihm die Natur gleichsam aus dem Blick. Als ein Endliches aber gehöre der Mensch mit zur Natur; ‹Natur› wird zum *«Inbegriff des Endlichen»*[69] und zum Gegenüber Gottes – jedoch zu einem Gegenüber, das für Jacobi zumeist Schöpfung bleibt. Als das, was unter dem Menschen ist, als Inbegriff des Endlichen kann sie aber nicht Gott offenbaren; erst durch die Gottesgewißheit gewinnt auch sie ein anderes Aussehen für den Menschen – wenn auch nicht für jeden: «Wer Gott nicht siehet, für den hat die Natur kein Angesicht».[70]

Im gleichen Kontext – der Abhandlung über eine Weissagung Lichtenbergs – spricht Jacobi jedoch von Natur noch in einer dritten Bedeutung. Sie wird ihm von einer im neutralen Sinne gott-losen zu einer wider-göttlichen, von einer entzauberten zu einer in fast gnostischer Weise dämonisierten: Er nennt sie «eine gräßliche, von Ewigkeit zu Ewigkeit nur Schein und Schattenleben brütende Mutter Nacht – Tod und Vernichtung, Mord und Lüge wo es taget.» Friedrich Schlegel hat einer ähnlichen Aussage wegen nicht zu Unrecht gegen Jacobi eingewandt, es sei einer sogenannten natürlichen und gesunden, nicht vom Sündenfall her denkenden Vernunft schwer begreiflich, wie eine derart durch und durch ungöttliche Natur zugleich Gottes Werk sein könne.[71] Die A-Moralität der Natur, die bloße Abwesenheit von Freiheit und das Unvermögen, Tugend und Unsterblichkeit hervorzubringen, rechtfertigen ja keineswegs eine derartige Charakteristik der Natur als eines widergöttlichen Prinzips. Zudem operiert diese Deutung mit moralischen Kategorien (Schein, Mord, Lüge), die auf die Natur gar nicht angewandt werden können, wenn (der Prämisse gemäß) keine Freiheit in ihr ist. Eben wegen dieser impliziten Moralisierung aber steht Jacobis dritte Deutung der Natur derjenigen in Schellings «Freiheitsschrift» gar nicht so fern.

Schellings Entgegnung gerät zu einem Balanceakt zwischen seinen früheren und seinen neuen Überzeugungen. Deshalb ist seine Antithesis in sich gespalten; sie birgt in sich eine Spannung, die sich als ein nicht weniger zentrales Moment des Theismusstreits zeigen wird, als es ihre Entgegensetzung gegen die Thesis bildet: Die Natur ist «die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt»;[72] doch andererseits ist sie die dunkle Natur in Gott, und nur so ist

68 Ibid. JWA 3, 39 sq.; PLS 3/1, 178.
69 Ibid. JWA 3, 103; PLS 3/1, 220.
70 Ibid. JWA 3, 12; PLS 3/1, 163.
71 Friedrich Schlegel: Jacobi-Rezension (1812). (Kritische Ausgabe:) PLS 3/1, 337; KFSA 8, 454 sq. – Schlegel bezieht sich hier auf Jacobi: Von den Göttlichen Dingen. JWA 3, 117; PLS 3/1, 230.
72 Schelling: Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur. PLS I/1, 218; SW 7, 293, zitiert von Jacobi: Von den Göttlichen Dingen. JWA 3, 99; PLS 3/1, 218, aufgenommen und korrigiert von Schelling: Denkmal. PLS 3/1, 247; SW 8, 28.

sie die Bedingung der Möglichkeit eines wissenschaftlichen Theismus.[73] Es verwundert nicht, daß Jacobi an Schellings Rede von der Natur als der heiligen, ewig schaffenden Urkraft der Welt Anstoß nimmt: Heiligkeit, Ewigkeit und Schöpferkraft sind Prädikate insbesondere des theistisch gedachten Gottes. Wer sie der Natur beilegt, setzt sich damals der Gefahr aus, als Pantheist verschrien und zeitgemäß behandelt zu werden. Angesichts solcher Aussagen – so schließt Jacobi – ist der im Spinozastreit begonnene und eine Zeit lang ruhende Streit des Theismus mit dem Pantheismus wieder aufzunehmen. So aber wäre der «Streit um die Göttlichen Dinge» nur ein verspäteter Akt des Pantheismusstreits und nicht ein Theismusstreit. Hierzu wird er allein durch Schellings Programm, nunmehr den Theismus wissenschaftlich zu begründen. Deshalb weist er zwar gleich zu Beginn seiner Polemik nach, daß Jacobi die hier im ersten Satz der Antithesis zitierte Rede «auf die Folter gelegt» und ihr Worte abgepreßt habe, «die sie nicht gesagt hat» – nämlich daß diese Natur für Schelling «der allein wahre Gott, der Lebendige», und der Gott des Theismus hingegen nur ein abgeschmackter Götze, ein die Vernunft entehrendes Hirngespinst sei.[74] Er macht aber nicht gleicherweise plausibel, daß eine solche Extrapolation seiner früheren Naturphilosophie (und in einem eingeschränkteren Sinne auch seiner Polemik gegen Jacobi) so gänzlich fern liege, und vor allem sucht er nicht, die Identität der – spinozistischen – «natura naturans» und der Natur in Gott zu erweisen.

Allein *vor* seiner «Freiheitsschrift» darf man Schelling eine «stillschweigende Forderung» unterstellen, «die Natur und die Gottheit nach der Weise des Spinoza zu identificiren».[75] *Nach* ihr liegt der Streitpunkt jedoch in der Frage, wieweit ‹Natur› – in einer gewandelten Bedeutung – in den Gottesbegriff aufzunehmen oder ob sie gänzlich aus ihm zu eliminieren sei. Jacobi jedoch bleibt in seiner Polemik im wesentlichen auf pantheistisch anmutende Aussagen der früheren Naturphilosophie Schellings fixiert – auch wenn er die Veränderung des status controversiae nicht ignoriert. Doch wie Schelling bemüht ist, die entwicklungsgeschichtlichen Differenzen nicht als Bruch erkennbar werden zu lassen, so verschwimmen auch für Jacobi die Konturen der beiden Positionen seines Gegners. Deshalb stößt er sich an Schellings neuem Anspruch, nicht einen pantheistischen, sondern den theistischen Gott zu denken, und wirft ihm absichtliche Täuschung und Lüge vor. Hierdurch allerdings verfehlt er den Gegenstand des Streits: die Kontroverse um die angemessene Ausdrucksform des Theismus. Und allein um dieser Modifikation willen ist der «Streit um die Göttlichen Dinge» nicht mehr ein Streit zwischen Theismus und Pantheismus, sondern ein von seiten Jacobis unter falschen Auspicien geführter Streit um den richtigen Begriff des Theismus.

73 Schelling: Denkmal. PLS 3/1, 272; SW 8, 69.
74 Schelling: Denkmal. PLS 3/1, 247 sq.; SW 8, 28–30.
75 Friedrich Schlegel: Fichte-Rezension (1808). PLS 3/1, 140; KFSA 8, 68.

Aber nicht allein Jacobi hat das gedankliche Ausmaß von Schellings Fortschreiten von der Position der Naturphilosophie zur Freiheitsschrift und die hierdurch erfolgte Verschiebung der Frontlinien unterschätzt – Gleiches gilt für Goethe. Ähnlich wie Jacobi sieht er in Schellings Angriff auf den «modernen Theismus» allein die Wahrung des Rechts des Naturalismus, nicht dessen Herabsetzung zu einem Moment des «wahren Theismus». Anders aber als Jacobi sieht er Schelling damit im Recht. Goethe bezieht eine klare Stellung in diesem Streit, sofern er dem «einseitig-beschränkten Ausspruch» Jacobis, die Natur verberge Gott, nicht allein das antithetische «Aber nicht jedem!» entgegenschleudert, sondern eine komplexe Erfahrung des Göttlichen entgegenstellt, die sich dem traditionellen Ausschließlichkeitsanspruch des Theismus entzieht – auch wenn sie ihn unter ihre Optionen aufnimmt: «Wir sind naturforschend Pantheisten, dichtend Polytheisten, sittlich Monotheisten.» Man kann dies sowohl auf den einzelnen Menschen in der Vielfalt seiner Interessen und Beschäftigungen als auf die unterschiedlichen Präferenzen unterschiedlicher Menschen beziehen: Sie alle nennen das Beste, das sie kennen, Gott, ja ihren Gott.[76] «Was für einen Gott man wähle, hängt sonach davon ab, was für ein Mensch man ist und was man gerade tut» – so könnte man die bekannte Schelling-Fichtesche Formel variieren.[77] Der Wahrheitsanspruch theologischer Aussagen – gleich welcher Spielart – ist damit aufgehoben und auf den Charakter, das Interesse und das Tun des jeweiligen Menschen relativiert. Gegenüber der ähnlich klingenden Forderung des «Ältesten Systemprogramms» nach «Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst» (PLS 1/1, 98) engt Goethe die ohnehin relativierte Verbindlichkeit des Theismus nochmals – auf den Bereich der Sittlichkeit – ein. Sein Verdikt gilt nicht so sehr Jacobis – in Goethes Sicht freilich beschränktem – Erleben des Göttlichen. Es gilt erst Jacobis Verwerfen der – gleichsam polytheistischen – Vielfalt solchen Erlebens: seinem missionssüchtigen und ketzerriechenden Schmähen der Kunst der ephesischen Goldschmiede, das die Herrlichkeit der – pantheistischen – «Breite der Gottheit» verleugnet und einen «formlosen Gott» nur noch «hinter des Menschen alberner Stirn» lokalisieren zu können und anderen aufdringen zu müssen glaubt.[78]

Goethe täuscht sich jedoch in Schellings Absichten, weil er ihn noch auf der Seite Spinozas glaubt, auf die er selber sich in diesem Streit mit Nachdruck stellt.[79] Auch später noch, in seiner kritischer gewordenen Haltung

76 Goethe: Maximen und Reflexionen. PLS 3/1, 324, sowie Goethe: Gott, Gemüth und Welt. PLS 3/1, 323.
77 GA I/4, 195; AA I/3, 75; cf. 1. Teil, Kap. I, 1.
78 Goethe an Jacobi, 10. Mai 1812. PLS 3/1, 321, bzw. Goethe: Groß ist die Diana der Epheser. PLS 3/1, 322.
79 Goethe: Tag- und Jahreshefte 1811 bzw. Goethe an Knebel, 8. April 1812. PLS 3/1, 317 bzw. 319.

gegen Schelling, wendet er sich nur gegen dessen «Invectiven gegen Jacobi», sieht aber eine an der Oberfläche bleibende Übereinstimmung mit ihm gewahrt: «Schelling wendete sich gegen die Natur, ehrte sie und suchte ihr Recht zu behaupten, dies war mir genug, wenn ich auch die Art und Weise wie er zu Werke ging weder einsehen noch theilen konnte.»[80] Da Schelling nach Kräften vermeidet, über dieses Kardinalproblem seiner philosophischen Theologie, die proklamierte Versöhnung von Naturalismus und Theismus, präzise zu sein, läßt Goethe sich durch das bloße Wort ‹Natur› betören, und so entgeht es ihm, daß nicht nur diejenige Natur, von der Jacobi sagt, sie verberge Gott, sondern auch die «Natur in Gott»,[81] die Schelling als «Grund zur Existenz» vom «Existirenden» unterscheidet und im «Denkmal» als Bedingung dafür nennt, daß Gott sich entberge, nicht diejenige Natur ist, die den Gegenstand seiner «angebornen und geübten Anschauungsweise», seines Forschens und Verehrens bildet.

Zur Durchführung seines überaus ambitionierten Programms bedient Schelling sich des Mittels der Depotenzierung sowohl des Naturalismus als des Theismus. Der Naturalismus – repräsentativ für das Moment des Grundes, der Natur in Gott – erhält logische Priorität, muß aber gleichsam den früher bekleideten höchsten Rang an den Theismus abtreten.[82] Ob sein berechtigtes Interesse damit gewahrt bleibe, sei hier dahingestellt; gravierender sind ohnehin die Folgen für den Theismus. Denn die Introduktion des Naturalismus in den Theismus gelingt Schelling allein um den Preis der gänzlichen Destruktion desjenigen Begriffs des Theismus, dessen wesentliche Züge von der vorhergehenden neuzeitlichen Philosophie und Theologie fast ausnahmslos geteilt werden und als dessen Anwalt im Theismusstreit Jacobi auftritt. Schelling setzt den Naturgedanken nicht einfach gegen den der Person, und er ergänzt den der Person auch nicht einfach durch den der Natur. Vielmehr behauptet er, daß gerade die Persönlichkeit Gottes verfehlt werde, wenn nicht die Natur als ein negatives Prinzip in Gott gedacht werde. Doch seine Beispiele für die Plausibilität der Aufnahme der Natur in Gott – die Entwicklung vom Kind zum Manne, des Kindes Newton zum vollkommensten Geometer – dürften schwerlich geeignet sein, den Zweifler davon zu überzeugen, daß Gott ebenso «wie der Mensch erst dadurch sich wahrhaft zur Intelligenz, zum sittlichen Wesen verklärt, daß er den irrationalen Theil seines Wesens dem höheren unterwirft»[83]: daß die Natur auf diese Weise in den Gottesbegriff hineinzudenken und der Theismus so mit dem Naturalismus zu versöhnen sei. Schelling jedoch spart nicht mit höhnischen Bemer-

80 Goethe an Sulpiz Boisserée, 2. März 1828. PLS 3/1, 327.
81 Cf. Goethe: Tag- und Jahreshefte 1811, mit Schelling: Denkmal. PLS 3/1, 317 bzw. 272; SW 8, 69.
82 Ibid. PLS 3/1, 272; SW 8, 69 sq.
83 Schelling: Denkmal. PLS 3/1, 274; SW 8, 71 sq.

kungen gegenüber dem Versuch, den Theismus gleichsam ‹rein›, ohne den Naturalismus, denken zu wollen. Das Resultat eines solchen untauglichen Ansatzes sei einerseits eine gottlose Natur, andererseits ein unnatürlicher Gott. Der nicht werdende, sondern fertige Gott des «modernen Theismus» sei ein «toter Gott», ein «rein ausgeleertes, substanzloses», «wesenloses Wesen».[84] Diese abschätzigen Wendungen sind zumindest nicht weit von denen entfernt, die Jacobi dem Zitat aus Schellings «Akademie-Rede» zu Unrecht anhängt und gegen die Schelling sich mit so großem Nachdruck verwahrt. Seine Polemik treibt die Krise des modernen Theismus aus ihrer Latenz auf einen ersten Höhepunkt: Es dürfte schwerfallen, in der deutschsprachigen Literatur bis in die damalige Zeit einen massiveren Angriff auf die Grundgedanken des modernen, «schalen Theismus» zu finden als denjenigen, den Schelling im Namen des wahren Theismus unternimmt – denn er identifiziert den gängigen «armseligen Theismus», für den «alle Halbköpfe» (wie Jacobi) im Namen der Ehre Gottes streiten, als «Hauptquelle alles wirklichen Atheismus».[85]

f) Auflösung der «Antinomieen der Überzeugung»

Schon Goethes Rede von «Antinomieen der Überzeugung» deutet an, daß es sich bei den widerstreitenden Sätzen nicht im strengen Sinn um Antinomien, insbesondere nicht im Kantischen Sinn um Formen des Widerstreits der Vernunft mit ihr selber handle. Die Sätze formulieren nicht gleichermaßen berechtigte Resultate eines natürlichen Gangs der Vernunft. Sie verdichten Erfahrungen, die nicht bloß private Vorlieben, sondern durch das Aufeinanderprallen von religiöser Tradition und neuzeitlicher Wissenschaft bedingt sind, zu persönlichen Überzeugungen, die aber mit intersubjektivem Geltungsanspruch auftreten. Dadurch erlauben sie einen Einblick in die komplexen Prozesse der Umgestaltung und Ersetzung kulturell vermittelter Gewißheiten. Doch sind sie – als geschichtlich hervorgegangene – nicht mit der erforderlichen philosophischen Prägnanz formuliert; sie enthalten einen unübersehbaren Anteil an unausgewiesenen Präferenzen. Die durch sie konkretisierte ‹Antinomie› ist deshalb auch nicht einer Auflösung im Kantischen Sinne fähig – der Erkenntnis, beide widerstreitende Sätze seien gleichermaßen falsch oder unter Berücksichtigung eines Unterschiedes von phänomenaler und noumenaler Welt gleichermaßen richtig.

Dennoch würde es dem epochalen Gewicht des Streitfalls nicht gerecht, wollte man den widerstreitenden Sätzen bloß den Charakter subjektiv gleichberechtigter, jedermann freistehender Überzeugungen zubilligen und Schel-

84 Ibid. PLS 3/1, 275, 273, 274, 268, 274; SW 8, 73, 70, 72, 62, 73.
85 Ibid. PLS 3/1, 268, 271; SW 8, 62, 68.

lings Verweisung des Streits an den «Richterstuhl der Nachwelt»[86] durch Erklärung der Unzuständigkeit ablehnen. Man braucht aber auch nicht den Anspruch zu erheben, aus eigenem, überlegenem Urteilsvermögen eine letztinstanzliche Entscheidung fällen zu können. Wichtig ist hingegen, wie schon die Zeitgenossen – Goethe, Friedrich Schlegel und Fries[87] – in diesem Streit optiert haben und ob sich in den seit dem Streit verstrichenen zwei Jahrhunderten Indizien für eine Entscheidung finden lassen: was sich hieraus für die Konsistenz der widerstreitenden Argumentationen ergibt und ob sich Bedeutungsverschiebungen im Wissenschafts-, Natur- und Gottesbegriff erheben lassen, die die Tendenz der damals registrierten Umwälzungen bestätigen oder dementieren.

Die beiden Sätze des ersten Widerstreits – es sei das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei, und dagegen, ihr Interesse und ihre Aufgabe bestehe eben in der Erkenntnis Gottes – legen offensichtlich einen unterschiedlichen Gottesbegriff und vor allem einen unterschiedlichen Wissenschaftsbegriff zu Grunde. Antinomisch sind sie aber allein dann, wenn es keine Möglichkeit zur rationalen Entscheidung über die Angemessenheit der beiden widerstreitenden Begriffspaare gibt. Zumindest die Verwendbarkeit des Wissenschaftsbegriffs ist jedoch keine Angelegenheit privaten Überzeugtseins, gar eines «gewissen inneren Behagens [des Einzelnen] an seinem Dasein».[88] Sie wird geregelt in einem Prozeß der Überprüfung von Geltungsansprüchen, die mit einer solchen Rede von ‹Wissenschaft› implizit erhoben werden.

Schellings Bestimmung der Aufgaben der zum Gottesgedanken führenden ‹Wissenschaft› steht – trotz aller Dementis – in der Tradition des Anspruchs der vorkantischen (deutschen) Aufklärung, das Gebäude der Wissenschaft so errichten zu können, daß der Gottesbegriff gleichsam ihr Fundament und ihren krönenden Abschluß zugleich bildet. Die wissenschaftliche Begründung des wahren Theismus, die er anvisiert, wäre letztlich eine «Theologia naturalis methodo scientifica pertractata» – auch wenn sie in ihrer Durchführung und im Wissenschaftsverständnis von der Wolffischen weitestgehend abwiche. Ein Urteil über ihre Möglichkeit fällt schon deshalb schwer, weil Schelling auch nach dem Theismusstreit keinen Versuch unternommen hat, sie auszuführen. Eine Aussage über das Interesse «der Wissenschaft» muß aber eine Aussage über das Interesse der wirklichen und nicht einer fiktiven Wissenschaft sein. In seinen späteren Entwürfen hat Schelling ohnehin den Anspruch der Wis-

86 Ibid. PLS 3/1, 243; SW 8, 21.
87 Cf. Friedrich Schlegel: Jacobi-Rezension (1812). PLS 3/1, 328–339; ders.: Jacobi-Rezension (1823). PLS 3/1, 412–420; KFSA 8, 441–458 bzw. 585–596. – Jakob Friedrich Fries: Von Deutscher Philosophie Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi gegen F. W. J. Schelling. Heidelberg 1812. PLS 3/1, 340–380.
88 Goethe: Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel. PLS 3/1, 326.

senschaft auf Gotteserkenntnis als Hybris einer sich nicht in ihrer Negativität bescheidenden, sondern sich zur positiven aufspreizenden Philosophie demaskiert – und sie nicht etwa in seiner eigenen früheren, sondern in der Hegelschen Philosophie entdeckt. Und seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, mit dem Spätidealismus, verliert dieser Begriff von Wissenschaft jeden Kredit – nicht anders als der Hegelsche, der die Intention des mittleren Schellingschen teilt, obschon seine Explikation sich von diesem deutlich abhebt. Mit diesem Ende ist die uneingeschränkte Herrschaft jener anderen Gestalt von Wissenschaft angebrochen, von der Jacobi sagt, sie habe das Interesse, daß kein Gott sei.

Jacobis Charakterisierung des Selbstverständnisses der Wissenschaft unter Rückgriff auf theologische Epitheta impliziert keineswegs eine willkürliche Unterstellung – etwa die billige Denunziation, die Wissenschaft wolle den Gottesgedanken beerben. Im Rückblick stellt sich sein Bild der Wissenschaft sogar weniger als Diagnose denn vielmehr als Prognose dar – wenn auch als die Antizipation einer Fehlentwicklung. Von Jacobis Verständnis der Wissenschaft qua Verstandeswissenschaft läßt sich leicht die Verbindung zur Gegenwart herstellen: Die theologischen Konnotationen, die der Wissenschaft erklärlicher Weise zunächst zugewachsen sind, sind in einem langen Prozeß allmählich wieder abgebaut worden. Von einer solchen Wissenschaft läßt sich zwar nicht mehr mit Grund behaupten, es sei ihr Interesse, daß kein Gott sei, und insofern ist Jacobis Satz zu korrigieren. Dennoch bleibt es – gegen Schellings Antithesis – richtig, daß auch eine solche, theologischen Ambitionen abschwörende Wissenschaft nicht zur Begründung des Theismus geeignet sei.

Ein ähnliches, aber differenzierteres Resultat zeigt sich hinsichtlich der Stellung des Gottesgedankens zu den beiden hier unterschiedenen Naturbegriffen Jacobis sowie des Schelling einerseits der Identitätsphilosophie, andererseits der «Freiheitsschrift» und des «Denkmals». Diejenige ‹Natur›, die Schelling als conditio sine qua non zur Begründung des «wahren Theismus» einsetzt, findet vor dem «Richterstuhl der Nachwelt» weder Gehör noch Glauben – lediglich seitens eines hermeneutisch begrenzten und Geltungsansprüche ignorierenden akademischen Philosophiebetriebs. Auch hier erleichtert es den Spruch der späteren Richter, daß bereits der späte Schelling diesen Weg zur wissenschaftlichen Fundierung des Theismus nicht länger verfolgt hat.

Der von Jacobi diagnostizierte Prozeß der Ersetzung des teleologischen Naturbegriffs durch einen kausalen ist bekanntlich erst ein halbes Jahrhundert später in seine entscheidende Phase getreten. Inzwischen hat der mechanistisch-kausale Begriff andere, aber auf einer vergleichbaren Ebene angesiedelte Deutungen zum Komplement erhalten, ohne daß dies eine Revision von Jacobis Diagnose erfordert hätte: Auch die nicht mehr bloß als Mechanismus, sondern als Chemismus oder biomorph oder als ein Evolutionsprozeß erfaßte Natur offenbart nicht Gott. Und auch wo die wissenschaftliche

Weltdeutung sich so erweitert, daß ‹Natur› nicht mehr – mit Jacobi – schlechthin als Inbegriff der Endlichkeit gedacht wird, wird sie nicht schon zu einem Medium der göttlichen Offenbarung. Die Gegenwart ist – nach Nietzsche – weit beredter über die Abgründigkeit des modernen, naturwissenschaftlichen Weltbilds als die Zeit Jacobis oder er selbst in seinen weniger systematischen als prophetischen Bemerkungen.

Neben diesem dominierenden Begriff einer als Objekt der Wissenschaft fungierenden Natur hat sich jedoch bisher ein Restbestand der Deutung der Natur als eines Ortes göttlicher Offenbarung erhalten. Theoretisch ist sie jedoch unerheblich. Trotz seines gegenläufigen Interesses hat bereits Goethe den Grund dafür genannt: «Den teleologischen Beweis vom Dasein Gottes hat die kritische Vernunft beseitigt; wir lassen es uns gefallen. Was aber nicht als Beweis gilt, soll uns als Gefühl gelten». Weil aber die wieder herbeigerufenen «frommen Bemühungen» nur noch auf der Ebene des Gefühls angesiedelt werden können, erlauben sie keine präzise theologische Aussage mehr. Die Empfindung einer «übergewaltigen Macht» in «Blitz, Donner und Sturm» oder eines liebevollen Wesens «in Blüthenduft und lauem Luftsäuseln»[89] bleibt argumentativ unerheblich. Sie bleibt sogar indifferent gegen eine pantheistische, polytheistische oder theistische Auslegung. Das Faktum solcher Empfindungen wird aber die Entscheidung des Theismusstreits schwerlich beeinflussen – auch wenn es angesichts des modernen Naturbegriffs eine beachtliche Resistenz aufweist. Erst die gegenwärtige Erfahrung der Gefährdung und Zerstörbarkeit solcher Natur durch menschliche Einwirkung hebt den diffusen Rest ihrer pantheistisch-poetischen Qualifizierung auf – ohne aber damit schon einer theistischen zu dienen.

Es ist nahezu tragisch zu nennen, daß die Hauptakteure im Theismusstreit im wesentlichen die Überzeugung von der Unmöglichkeit dessen nähren, was sie eigentlich befördern wollen. Jacobis Nachweis der Spannung zwischen dem modernen Wissenschafts- und Naturbegriff und dem Theismus ist gedacht als Plädoyer für den Theismus. Sein Irrtum liegt in der Annahme, durch die von ihm veranlaßte Krisis, durch den von ihm favorisierten Rückzug in die feste Burg des nicht-historischen, sondern philosophischen Glaubens der Befestigung des Theismus dienen zu können. Statt dessen hat er, sekundiert von Schellings Polemik gegen den «schaalen Theismus», zur Überzeugung beigetragen, daß angesichts des Siegeszuges der Wissenschaft auf die blasse theistische Alternative zu ihr ohne Verlust verzichtet werden könne. Gleiches gilt für Schelling: Das ihm selbst ja nicht verborgen gebliebene, wenn auch in der späteren Selbststilisierung in den philosophiegeschichtlichen Vorlesungen nach Kräften überspielte Mißlingen seines Programms, den Theismus wissenschaftlich zu begründen, hat nur noch mehr

89 Goethe: Maximen und Reflexionen. PLS 3/1, 324.

die Überzeugung bekräftigt, dieses Programm sei nicht zufällig gescheitert, sondern es lasse sich prinzipiell nicht verwirklichen.

Fraglos ist das Offenkundigwerden der Aporien des modernen Theismus in den damaligen Streitsachen – der Schritt vom Kantischen Erweis der Nichterkennbarkeit zum Erweis der Nichtdenkbarkeit des theistischen Gottesgedankens – dessen geschichtlicher Stabilität nicht zuträglich gewesen. Zunächst allerdings hat man sich hierüber getäuscht und versucht, die Aporien des Theismus zu Aporien nur der philosophischen Behandlung des Theismus herabzustufen: zu unvermeidlichen Verzerrungen in Folge des unfruchtbaren Bemühens, auf dem Wege philosophischen Wissens – ob unmittelbar oder vermittelt – zur Einsicht in die wahrhaft göttlichen Dinge zu gelangen. In diesem Sinne hat Friedrich Schlegel den Widerstreit von Jacobis und Schellings Begründung des Theismus als aufmerksamer Beobachter begleitet und als selbsternannter unparteiischer Richter den Spruch gefällt, der seine «Jacobi-Rezension» (1812) unausgesprochen durchzieht: extra ecclesiam nulla salus. Er ist der Überzeugung gewesen, aus der wechselseitigen Vernichtung der beiden nicht in der positiven Religion verankerten Standpunkte der Nichtphilosophie wie auch der Philosophie werde der Glaube an die historische Offenbarung gestärkt hervorgehen. Doch auch dieser Hoffnung ist ein nur sehr kurzfristiger Erfolg beschieden gewesen, und zwar aus einem doppelten Grund. Zum einen beruft Schlegel sich auf eben diejenigen Instanzen – Geschichte und Tradition –, die ihre Überzeugungskraft bereits weithin eingebüßt haben. Darin liegt ja auch eines der Motive für den Versuch einer gedanklichen Neubegründung des Theismus. Und zum anderen glaubt Schlegel ignorieren zu können, was wenig später Hegel – wohl auch im Blick auf ihn – so ausspricht: «Die Kirche oder die Theologen mögen […] es übelnehmen, wenn ihre Lehre vernünftig gemacht wird, sie können sogar mit stolzer Ironie die Bemühungen der Philosophie, wenn sie nicht feindlich gegen die Religion gerichtet sind, sondern vielmehr deren Wahrheit ergründen wollen, zurückweisen und die ‹gemachte› Wahrheit bespötteln; aber dies Verschmähen hilft nichts mehr und ist Eitelkeit, wenn einmal das Bedürfnis der Erkenntnis und der Zwiespalt derselben mit der Religion erwacht ist. Da hat die Einsicht ihre Rechte, die auf keine Weise mehr verweigert werden können».[90] Ebenfalls fraglich geworden ist inzwischen allerdings die Hoffnung, die Hegel einmal mit Schelling geteilt hat und mit der er den zitierten Satz beschließt: daß die Erkenntnis schließlich den vorhandenen Zwiespalt versöhnen werde.

90 Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Ed. Walter Jaeschke. Teil 1 (= Hegel: Vorlesungen. Bd. 3). Hamburg 1983, 47.

V. Historische vs. dialektische Wissenschaft

a) Schwierigkeiten der neuen «Denkart»

Gleich im ersten Absatz empfiehlt Schelling sein «Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen» dem Publikum «als Vorrede eines Werks», «in welchem vieles das hier nur angedeutet werden konnte, die genaue und ausführliche Erläuterung erhalten wird, welche es verdient»:[91] in seinen «Weltaltern». Doch diese «Erläuterung» ist nie erschienen – überliefert sind nur mehrere Entwürfe: der thematisch umfassendste aus dem Jahre 1811 sowie zwei spätere Überarbeitungen des ersten Teils aus den Jahren 1813 und wahrscheinlich 1814 oder 1815,[92] ferner ungezählte noch nicht edierte Aufzeichnungen. Vom Jahr 1811 bis zum Jahr 1819 stellt Schelling das Erscheinen seines Werkes in kurzen Abständen in Aussicht;[93] 1814 empfiehlt er es dem Verleger Cotta als «die Frucht alles meines Fleißes seit bald 20 Jahren». «Ob und wann auch das darin enthaltene System siegen wird: Auf jeden Fall wird dieß Buch ein klassisches seyn für diese Denkart, zu dem ich selbst nichts hinzuzusetzen noch zu ändern haben werde.»[94] Doch Schelling ändert und setzt noch sehr viel hinzu –

91 Schelling: Denkmal. PLS 3/1, 243; SW 8, 21.

92 Schelling: Die Weltalter. Bruchstück. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß.). SW 8, 195–344 (nicht, wie im Inhaltsverzeichnis angegeben, 1813, sondern wahrscheinlich Fassung 1814/15); Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813 herausgegeben von Manfred Schröter. München 1946, ND 1966. Es handelt sich hier um eine Edition von Abschriften der im Zweiten Weltkrieg vernichteten Korrekturbogen aus dem Münchener Schelling-Nachlaß. Der Berliner Nachlaß enthält noch umfangreiche Aufzeichnungen zu den «Weltaltern»; hieraus sind bisher nur einige Fragmente veröffentlicht: Schelling: Weltalter-Fragmente. Ed. Klaus Grotsch. Mit einer Einleitung von Wilhelm Schmidt-Biggemann. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002 (= Schellingiana 13,1–2). – Zur Interpretation siehe Horst Fuhrmans: Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821. Düsseldorf 1954.

93 Ende 1811 schreibt Schelling, er habe gehofft, sein Werk «bald zu vollenden, aber der Gegenstand ist zu groß, der Arbeit zu viel»; im Februar 1812 denkt er an eine Publikation des schon fertigen Teils zur Frühjahrsmesse; Ende 1813 schreibt er, die «Weltalter» warteten noch auf bessere Zeit: «In diesem Jahr voll Krieg, Sturm und Unruhe wollte ich sie nicht dem offenen Meer preisgeben; im Jahr 1814 wird man empfänglicher für diese Ideen sein. Dann werden sie aber auch gewiß nicht länger zurückgehalten.» – Schelling an Windischmann, 12. November 1811, an Windischmann, 27. Februar 1812, an Georgii, 8. Oktober 1813. Plitt 2, 269, 295, 340.

94 Schelling und Cotta. Briefwechsel 1803–1849. Edd. Horst Fuhrmans und Liselotte Lohrer. Stuttgart 1965, 87.

auch seine Akademieabhandlung «Ueber die Gottheiten von Samothrake», als «Beilage zu den Weltaltern» im Jahr 1815 erschienen[95] – eine Abhandlung, zwar «mit vieler eitler Gelehrsamkeit nach Weltbrauch angefüllt», aber dennoch ein Schritt «nach dem Einen großen Ziel hin, […] dem ich mich Gott sei Dank stufenweise nähere».[96] Im Januar 1819 scheint dieses Ziel endlich erreicht: Schelling schreibt, er habe bisher gefühlt, «das Ganze nicht so *ganz und völlig* nach meinem Sinn ausführen zu können, als ich wollte», und so habe er versucht, die hemmenden Schlacken, das Störende wegzuarbeiten, «das meinem Ideal eines durchaus unbefangenen, in Stoff und Form lautern und, daß ich so sage, allgemein menschlichen Werks entgegen war, […]. Nun aber ist auch dies überwunden: ich stehe auf dem Punct, wo ich stehen wollte, und es gehören nur noch wenige von Zerstreuung und andrem Geschäft freie Stunden dazu, um das Ganze völlig zu meiner eignen Genugthuung zu beenden.»[97] Dennoch erscheint das Werk nicht – und was Schelling Jahre später unter dem Titel «System der Weltalter» vortragen wird, hat – trotz inhaltlicher Kontinuität – einen veränderten Charakter.[98]

Wie es zu der neuen «Denkart» kommt, die die «Weltalter» von der früheren Philosophie unterscheidet, erläutert Schelling schon 1812: Er habe seine «anfängliche Bescheidenheit, blos für Wissenschaft und Schule, wenn gleich auch dies Letzte doch in höherem als gewöhnlichem Sinn zu wirken, mehr und mehr aufgeben und einsehen müssen, daß die Vorsehung eine Veränderung der ganzen Denkart und keinen Theil verschmäht wissen will.» Und so habe wohl sein erster «Versuch, auch auf den geistlichen und alle Stände zu wirken – sc. sein «Denkmal» – darum so glücklich ausfallen müssen, um mich hierin zu bestärken.»[99] Dieses Interesse bestimmt auch seine Überlegungen, als er im Jahre 1816 einen Ruf aus Jena auf eine Professur für Philosophie erhält. An den Bruder schreibt er: «Wieder blos Lehrer der Philosophie zu sein, würde mich nicht in so hohem Grade reizen, aber der allmähliche und schickliche Uebergang, den ich dort zur Theologie machen könnte und zu dem ich auf jeden Fall die Mittel mir ausbedingen würde, der Gedanke, dadurch unter göttlichem Segen für ganz Deutschland etwas Entscheidendes zu thun und ein wohlthätiges Licht anzustecken, wogegen die erste noch in der Jugend hervorgebrachte Bewegung nur ein unlauteres Feuer war: das sind Vorstellungen, die mich mit großer Gewalt treiben und fast zum Entschluß bringen»[100] – aber eben doch nur «fast».

95 Schelling: Ueber die Gottheiten von Samothrake. Vorgelesen in der öffentlichen Sitzung der bayerschen Akademie der Wissenschaften am Namenstage des Königs den 12. October 1815. (Beilage zu den Weltaltern.). SW 8, 345–424.
96 Schelling an Georgii, 13. Oktober 1815. Plitt 2, 359.
97 Schelling an Atterboom, 29. Januar 1819, cf. an Atterboom, 19. August 1819. Plitt 2, 429 sq., 434.
98 Cf. 7. Teil, Kap. I.
99 Schelling an Windischmann, 27. Februar 1812. Plitt 2, 295.
100 Schelling an seinen Bruder Karl, undatiert. Plitt 2, 365.

b) Die «wahre Vorstellung» der Wissenschaft

Schelling eröffnet seine Darstellung der «Weltalter» programmatisch mit einer Revision des Wissenschaftsbegriffs: Die bisherige «Vorstellung von der Wissenschaft» als einer «Folge und Entwickelung eigener Begriffe und Gedanken» sei abzulösen durch die «wahre Vorstellung», daß sich in der Wissenschaft «die Entwickelung eines lebendigen, wirklichen Wesens» darstellt – und dieses «Lebendige» könne «nur das Urlebendige seyn, das Wesen, dem kein anderes vorausgeht, also das älteste der Wesen». Diese Veränderung im Wissenschaftsbegriff drückt sich auch in den beiden von Schelling in seinen Ausarbeitungen und Fragmenten stereotyp wiederholten Eingangssätzen aus: «Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet.» Der mit dem Wissenschaftsbegriff eng verknüpfte Begriff des Wissens wird somit dem Vergangenen zugeordnet – und damit verändert sich zugleich die Methode der Wissenschaft: «Das Gewußte wird erzählt». Als «eigentliche» Wissenschaft gilt nun nicht mehr die Vernunfterkenntnis oder «Dialektik». Es verrate «nicht wenig Eingeschränktheit», «die Philosophie durch Dialektik endlich in Wissenschaft verwandeln zu können, die vollkommenste Dialektik für die Wissenschaft selber anzusehen» (wie Hegel) – denn «eben das Daseyn und die Nothwendigkeit der Dialektik beweist, daß sie noch keineswegs wirkliche Wissenschaft ist». Vielmehr bedürfe der Philosoph der «Entzückungen», «um durch das Gefühl der unbeschreiblichen Realität jener höheren Vorstellungen gegen die erzwungenen Begriffe einer leeren und begeisterungslosen Dialektik verwahrt zu werden.» Schelling bekräftigt zwar, daß das bloße «Schauen» stumm sei und eines vermittelnden Organs, der Reflexion, bedürfe, und hier sieht er auch «die Grenze zwischen Theosophie und Philosophie», die keusch zu bewahren sei. Die Theosophie habe aber vor der Philosophie «an Tiefe, Fülle und Lebendigkeit des Inhalts» so viel voraus wie ein wirklicher Gegenstand vor seinem Bild oder die Natur vor ihrer Darstellung. Der «recht verstandenen Wissenschaft» allerdings sei auch «die Tiefe und Fülle des Lebens» erreichbar. Er degradiert somit die Dialektik zum Durchgangsstadium zur wahren Wissenschaft, die «der Sache und der Wortbedeutung nach Historie» sei. Diese wahre Bestimmung der Wissenschaft als Historie aber sei früher verfehlt worden, und erst dem eigenen Zeitalter «schien es vorbehalten, zu dieser Objektivität der Wissenschaft wenigstens den Weg zu öffnen»: den Weg der Rückkehr «zur Einfalt der Geschichte».[101]

Mit dieser Identifikation von ‹Wissenschaft› und ‹Historie› könnte der

101 SW 8, 199–206. – Auch ibid., 259 setzt Schelling das «dialektische» und das «historische, d. h. eigentlich wissenschaftliche» einander entgegen; hingegen identifiziert er ibid., 254 die «geschichtliche» mit der «wissenschaftlichen» Darstellung.

Prozeß der Annäherung dieser beiden bis ins 18. Jahrhundert konträren Begriffe zum Ende gekommen scheinen: Ihr früheres Verhältnis schlägt insofern in das gegenteilige Extrem um, als der Name ‹Wissenschaft› nun dem früher paradigmatischen Wissenstypus aberkannt und der früher nicht als ‹Wissenschaft› geltenden «Historie» zugesprochen wird. Doch hat Schellings «Historie» oder «Geschichte» mit dem zuvor so Bezeichneten nur das Formale gemein, daß in beiden «erzählt» wird – in der «höchsten Wissenschaft» jedoch das primordiale Leben des «Urlebendigen», Gottes. Schelling räumt ein, daß das Gewußte «der höchsten Wissenschaft nicht mit der Geradheit und Einfalt wie jedes andere *Gewußte* erzählt werden» könne. Er spricht dem Menschen zwar «ein Princip» zu, mit dem er «bis zum Anfang der Zeiten aufsteigen» könne: Die menschliche Seele habe «eine Mitwissenschaft der Schöpfung», in ihr liege «die höchste Klarheit aller Dinge». Doch sei dieses «überweltliche Princip» nicht frei, «sondern an ein anderes geringeres Princip gebunden», an ein unwissendes und dunkles, in dem aber selber «die Ahndung und die Sehnsucht der Erkenntniß» liege, und so gehe durch die «Scheidung» beider, die Heimkehr des einen «in seine ursprüngliche Freiheit» und das Empfangen des Wissens im anderen, «das Licht der Wissenschaft» auf – auch wenn sie vorerst nur «Streben nach dem Wiederbewußtwerden» sei.

Für diese Umpolung des Wissenschaftsbegriffs bietet Schelling auch hier, wie schon in «Philosophie und Religion», eine philosophiegeschichtliche Rechtfertigung: Angesichts der (berechtigten) Zerstörung der traditionellen Metaphysik (wie auch der auf ihr basierenden natürlichen Religion) einerseits und der Unmöglichkeit eines Verzichts auf Metaphysik andererseits scheint ihm eine Neukonzeption der höchsten Wissenschaft geboten.[102] Deshalb insistiert er auf der Methodendifferenz seines Ansatzes gegenüber dem Hauptstrom der neuzeitlichen Philosophie – und auf deren Inferiorität: Sie sei nur «wie von gestern» – und nicht etwas «von altersher Ehrwürdiges»;

102 In den späteren, nicht mehr überarbeiteten Partien des Entwurfs von 1811 führt Schelling aus, die vorangegangene, dualistische und theistische Metaphysik sei – am Ende der Aufklärung – in solche Schwierigkeiten geraten, «daß sie endlich dahingekommen ist, sich selbst für unvermögend zu erklären und auf ihre Existenz feyerlich Verzicht zu thun. Da aber diese unmuthige Selbstvernichtung doch nicht bestehen kann, und die Foderung einer wahren Metaphysik unter einer noch weder an Herz noch Geist erstorbnen und so wesentlich religiösen Nation, wie die deutsche ist, immer wiedererwachen muß; so ist zu hoffen, daß, wenn sie nur erst zur Erkenntniß des Gegenwärtigen gekommen, sie auch ihre Scheu vor den höheren Standpunkten ablegen werde, indem sie einsehen muß, daß nur die Anerkennung derselben, nicht als letzter, wohl aber als anfänglicher, sie in den ruhigen Besitz der Wahrheit setzen kann, nach dem sie schon so lange vergeblich, weil vom unrechten Punkt aus, getrachtet hat. So wehrt sich diese Metaphysik gleichsam blind gegen jedes Einheitssystem, im Grunde aber gegen alle lebendige Entwickelung.» Cf. Schelling: Die Weltalter (ed. Schröter), 104 (Entwurf I (1811), 191 sq.).

ihr «Anheber, Cartesius», habe «den lebendigen Zusammenhang mit der früheren Bildung völlig zerrissen», und seitdem sei die Philosophie «nur eine zusammenhängende und folgerichtige Weiterbildung eines und desselben Grund-Irrthums, der sich durch alle verschiedenen Systeme bis in die neuesten Zeiten fortgesponnen hat.» Konsequent sucht Schelling sein Vorgehen gegen Kritik von dieser Seite prophylaktisch zu immunisieren: Es sei «an sich verkehrt, diesen ganz modernen Maßstab an das zu legen, was allen Zusammenhang mit dem letztern abgebrochen, um sich wieder mit dem wahrhaft Alten und Aeltesten in Verbindung zu setzen.»[103]

c) Die doppelte Geschichte

Die Unzertrennlichkeit von (fortgeschrittener) Wissenschaft und Geschichte bekräftigt Schelling auch in der «Nachschrift» zu seiner Abhandlung «Ueber die Gottheiten von Samothrake». Er spricht dort noch von anderen geplanten Schriften, deren Absicht es sei, «das eigentliche Ursystem der Menschheit, nach wissenschaftlicher Entwickelung, wo möglich auf geschichtlichem Weg, aus langer Verdunkelung ans Licht zu bringen».[104] Hier scheint das Geschichtliche primär die Bedeutung einer historisch-kritischen Analyse überlieferter Quellen zu haben, der Freilegung des in ihnen verborgenen Wissens um das Göttliche. So beruft Schelling sich ja auch im – allein überlieferten – ersten Buch der «Weltalter» durchgängig auf «heilige Bücher», «uralte Überlieferungen» und «älteste Urkunden»: In der «tiefen Nacht des Alterthums» seien «große Geheimnisse» geoffenbart, die «Gesichte der innersten Gedanken Gottes» ermöglichten (SW 8, 289 u. ö.). Diese Hinweise bleiben aber sehr pauschal – abgesehen von einigen Bezügen auf die Sophia-Spekulation der Weisheitsliteratur des Alten Testamentes.

Hingegen dominiert in den «Weltaltern» ein von solchen Quellen weitgehend losgelöstes ‹Erzählen› der Geschichte Gottes, des «Urlebendigen». Die ‹Bedingung der Möglichkeit› einer derartigen «Geschichte» liegt zum einen in der bereits genannten, der menschlichen Seele zugeschriebenen «Mitwissenschaft der Schöpfung»; zum anderen im Prinzip der Analogie: in der Annahme, daß «die Vorgänge des menschlichen Lebens vom Tiefsten bis zu seiner höchsten Vollendung mit den Vorgängen des allgemeinen Lebens übereinstimmen müssen»[105] – also auch mit dem Leben Gottes. Damit aber schlägt Schelling – trotz seiner Unterscheidung der Philosophie als Wissenschaft von der Theosophie – kein anderes Verfahren ein als diese. Ihr weiß er sich auch sonst nahe: In einem Brief rühmt er Franz Xaver von Baaders «viele

103 Schelling: Die Weltalter. Bruchstück. SW 8, 270.
104 Schelling: Ueber die Gottheiten von Samothrake. SW 8, 423.
105 Schelling: Die Weltalter. Bruchstück. SW 8, 207.

seltene Bücher über Theosophie und Magie», und er versucht mehrfach, Schriften Oetingers sowie eine nicht modernisierte, sondern möglichst alte Ausgabe der Schriften Taulers zu erhalten.[106]

Der Gottesgedanke, den Schelling teils auf der Grundlage solcher Schriften wie auch der «ältesten Urkunden», teils nach dem Prinzip der Analogie alles Natürlichen entfaltet, baut auf dem der ja nur wenig früheren «Freiheitsschrift» auf: Alles Geschehen beginne im Dunklen; auch in Gott sei ein Notwendiges, die Natur. Aber nun sieht Schelling schon in ihr «zwei Principien», gleich wesentlich und gleich ursprünglich, nicht von einander ablösbar; beide zusammen machten sie «das Eine unzertrennliche Urwesen aus» und setzten über sich ein Drittes, ihre Einheit. Jedes der Drei aber «hat gleiches Recht, das Seyende zu seyn», und so sei in dieser ersten Natur ein «beständiger Umtrieb», «ein unablässiges Rad, eine nie stillstehende rotatorische Bewegung, in der keine Unterscheidung ist», ein «beständiges inneres Trieb- und Uhrwerk, die ewig beginnende, ewig werdende, immer sich selbst verschlingende und immer sich selbst wieder gebährende Zeit» – das «Rad der Geburt» oder das «Rad der Natur», Systole und Diastole. Eine «Befreiung und Erlösung» komme allein dadurch zu Stande, daß «ein Höheres» auftrete, gegen das diese erste Natur «sich gern und willig als das bloße Seyn, als das nicht *Seyende* erkennt» – und dieses Höhere könne kein Wirkliches und auch kein Nichtwirkliches sein, weder das an sich Seiende noch das Nichtseiende, «sondern nur die ewige Freiheit zu seyn». Und mit einer an Jacobi erinnernden Wendung bekräftigt er: «Ein inniges Gefühl sagt uns, nur über dem Seyn wohne die wahre, die ewige Freiheit.» Diese «lautere Freyheit» sei «ein Nichts», «wie der Wille, der nichts will, der keine Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind, und der darum von keinem bewegt wird. Ein solcher Wille ist nichts und alles.» Alles ruhe nur, «sofern es sein eigentliches Wesen, seinen Halt und Bestand in dem Willen gefunden, der nichts will. In der größten Unruhe des Lebens, in der heftigsten Bewegung aller Kräfte ist doch immer der Wille, der nichts will, das eigentliche Ziel.»[107]

Gegen diese Formulierung des Gottesgedankens erhebt Schelling jedoch selber einen Einwand: «Vernunft und Gefühl befriedigt kein Gott, der ein lauteres Es ist, sie verlangen einen, der *Er* ist.» Deshalb sei es «die Frage aller Zeiten, wie die lautere, an sich weder seyende noch nicht seyende Gottheit seyend seyn könne» – und die allein mögliche «Auflösung» dieser Frage sieht er darin: Gott müsse stets «das Ueberseyende bleiben», und so könne er «nur beziehungsweise gegen ein anderes seyend seyn oder (ewiger Weise) werden». Dann aber stellt sich die Frage nach der Herkunft dieses «räthselhaften Anderen» – und nach Verwerfung mehrerer Optionen antwortet er: «Das

---

106 Schelling an Windischmann, 7. August 1809; Pregizer an Schelling, 31. Oktober 1809, an Schubert, 25. April 1811. Plitt 2, 166, 179–182, 252 sq.

107 Schelling: Die Weltalter. Bruchstück. SW 8, 207–239.

Wahre ist, daß Gott selbst und wesentlich ein ruhender Wille (die lautere Freiheit ist), und daß, wenn dieser ist, nothwendig und unmittelbar auch das Andere seyn muß.» Wie dies zu denken sei, lasse sich jedoch nicht im Ausgang vom Begriff Gottes als der lauteren Geistigkeit erkennen – denn: «Wir kennen Gott gar nicht anders als in jenem Bezug auf eine ewige ihm untergeordnete Natur; […] Wir wissen von keinem als einem lebendigen Gott, jener Zusammenhang seines höchsten geistigen Lebens mit einem natürlichen ist das Urgeheimniß seiner Individualität, das Wunder des unauflöslichen Lebens».[108] Es scheint aber nicht, daß die «wissenschaftliche» Erzeugung jener Synthese, zu der Schelling danach ansetzt, zu einem einsichtigen Resultat führte.

Von diesem Gedanken Gottes als lauterer Freiheit und eines ruhenden Willens gelangt Schelling – dank der tendenziell unbegrenzten Flexibilität seiner Erzählung – zu einer Vielzahl weiterer Aussagen: zur Annahme eines «von Gott in gewissem Betracht unabhängigen Urstoffs» – damit die Kreatur nicht als Ausfluß der Gottheit gedacht werden muß –, aber auch zur Annahme «himmlischer Einflüsse», «durch welche alles irdische Leben besteht und regiert wird». Denn wie man in «Jahren eines allgemeinen Mißwachses» sehe, seien die irdischen, die «untergeordneten Kräfte» «unvermögend»; die «himmlischen Einflüsse» hingegen, «welche gleichsam die beständige Arzenei unserer Erde sind, von denen Leben und Gesundheit ausgeht, kommen, wenn auch durch noch so viele Mittelglieder, zuletzt aus jener Urquelle alles Lebens, und sind unmittelbare oder mittelbare Ausflüsse der Geisterwelt». Als weitere Themen seien hervorgehoben der Begriff des Bösen, ferner das Verhältnis von Bewußtsein und Bewußtwerden in Gott, die Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott, aber auch die Kometen als «unversöhnte Weltkörper».[109]

Schließlich kommt Schelling explizit auf den Pantheismus zu sprechen: Er liefere hier eine «wiewohl schwache, Beschreibung jenes Urzustandes der All- und Einheit», «aus welcher nun, die neuerlich so viel von Pantheismus geredet, ersehen mögen, was er denn eigentlich ist.» Dies richtet sich nicht allein gegen Jacobi, sondern auch gegen alle, «welche mit der ewig wiederholten Versicherung von der Harmonie und wunderbaren Einheit des Weltalls schon längst allen Verständigen zur Last sind. Den eigentlichen Pantheismus möchten wohl beide schrecklich finden». In Spinoza hingegen, dem «einzigen Stammhalter wahrer Wissenschaft durch die ganze neuere Zeit», «ward vielleicht ein dunkles Gefühl jener Urzeit, von der wir soeben einen Begriff zu geben versucht haben.» In Cartesius hingegen sieht Schelling nur denjenigen, der «die Welt in Körper und Geist zerrissen»; Leibniz habe das Sein ganz vertilgt und alles in Vorstellung verwandelt; «der deutsche Idealismus

108 Ibid., 255–259.
109 Ibid., 242, 249, 267 sq., 263, 315, 329.

in seiner höchsten Steigerung durch Fichte» hätte noch einmal an Spinoza anknüpfen können, doch sei es anders gekommen: Er sei nur «das ausgesprochene Geheimniß der ganzen Richtung», die das Denken der neueren Zeit beherrscht und die sich in der Theologie «als ein allmähliches Idealisiren des Christenthums, ein Ausleeren» zeigt. Die neuere Zeit habe nur Interesse an einem Gott gehabt, «aus dessen Begriff alles hinweggenommen worden, was Macht und Kraft ist». Demgegenüber stellt Schelling das irrationale, kreaturwidrige Prinzip heraus, das «die eigentliche Stärke in Gott ist»; dieses Prinzip sei «so nothwendig anzuerkennen, als die Persönlichkeit, das in-sich- und für-sich-Seyn Gottes» – und dieses dunkle Prinzip, der «unsterbliche Lebensgrund», sei das, was Gott ewig von der Kreatur scheide. Wie dem Realismus, so komme auch dem Pantheismus «die unstreitige Priorität vor seinem Gegensatze, dem Idealismus und Dualismus», zu – doch eben dieses pantheistische System der Urzeit müsse «durch die folgende Zeit immer mehr verdrungen und als Vergangenheit gesetzt werden».[110] So endet diese erste Etappe des Versuchs zur Begründung eines «wissenschaftlichen Theismus» mit der Betonung der konstitutiven Funktion des Pantheismus für den Theismus.

110 Ibid., 339–344. – In der Erstfassung von 1811 lautet diese Passage etwas pointierter, die Metaphysik müsse erkennen, «daß es ebendieses ihr widerwärtige pantheistische Wesen ist, das in Gott verdrungen werden muß, um für das Freye, das Persönliche Raum zu machen»; cf. Schelling: Die Weltalter (ed. Schröter), 104 (Entwurf I (1811), 191 sq.).

VI. Philosophie als Selbsterkennen der ewigen Freiheit

Die Vorlesungen, die Schelling wenig später, im Winter 1821, in Erlangen hält,[111] stehen dem Denken der ‹Weltalter›-Periode nicht allein zeitlich, sondern auch terminologisch sehr nahe: Von «uralten Lehren» und vom ‹Ursystem› ist die Rede, von der «ewigen Freiheit» und ihrer «Magie», und die ausdrücklichen Hinweise auf die Weisheitsliteratur des Alten Testaments, insbesondere auf die Figur der ‹Sophia› oder ‹Chochma›, finden sich hier wie dort. Dennoch verschiebt sich der Schwerpunkt der Argumentation, und der Charakter der Darstellung wandelt sich. Dies allerdings dürfte sich vor allem dem geänderten Medium verdanken: Schelling schreibt nun nicht Entwürfe, die lange Zeit in seinem Schreibtisch verschlossen bleiben, sondern er hält öffentliche Vorlesungen – über das «System der Philosophie».

a) Asystasie und System

Die Suche nach dem «System der Philosophie» erweist sich allerdings als komplex: Statt des *einen* Systems zeigen sich zunächst die vielen Systeme und ihr Widerstreit, und dies keineswegs zufällig: «die Idee des Systems überhaupt setzt den nothwendigen und unauflöslichen Widerstreit der Systeme voraus»; ursprünglich sei nicht das «System», sondern die «Asystasie». Dies veranschaulicht Schelling an der griechischen Antike: «die wahre *Idee* eines Systems» trete erst als Antwort auf den «Widerstreit», den «Urzwist», hervor, und zwar nicht, weil man erst viele Irrwege beschritten haben müsse, bevor man den richtigen finde, sondern weil die Entgegensetzung ein konstitutives Moment des Systemgedankens selbst sei: weil «das wahre System eben nur dasjenige seyn kann, welches Einheit der Einheit und des Gegensatzes ist», nämlich deshalb, weil die Systeme sich nicht gegenseitig widerlegen können und «an sich jedes System gleiches Recht habe, gleichen Anspruch zu gelten». Im Durchlaufen der widerstreitenden Systeme, in dieser «Dialektik, welche keineswegs die Wissenschaft selbst, wohl aber die Vorbereitung zu ihr ist», sei der Mensch «gleichsam gezwungen», «die Idee jenes höheren Ganzen zu fassen, in welchem die widerstreitenden Systeme durch ihr Zusammenbestehen jenes höhere Bewußtseyn erzeugen, in dem er wieder frei

111 Schelling: Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21. Ed. Horst Fuhrmans. Bonn 1969; die Anfangspartien auch in SW 9, 209–246, unter dem Titel «Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft».

ist von allem System, über allem System». So deutet sich bereits hier, bei der Einführung des Systemgedankens, zugleich seine Verabschiedung an (SW 9, 209–214).

b) Das absolute Subjekt

Die von diesen Systemen erhobenen Wahrheitsansprüche lassen sich durch die «Idee der Fortschreitung, der *Bewegung*» geschichtlich vermitteln. Ihr Verständnis als «Bewegung» setzt jedoch die Annahme eines Gleichbleibenden voraus: «eines Subjekts der Bewegung und Fortschreitung», das durch alles Widerstreitende hindurchgeht und in nichts bleibt: «Denn wo es bliebe, wäre das Leben und die Entwicklung gehemmt. *Durch alles durchgehen und nichts* seyn, nämlich nichts so *seyn*, daß es nicht auch anderes seyn könnte – dieses ist die Forderung.» Deshalb aber sei es «das Incoercible, das Unfaßliche, das wahrhaft Unendliche», und da es somit nichts Objekthaftes habe, nennt Schelling es «das Absolute» oder «das absolute Subjekt» – und er versichert: «es ist nichts, das das absolute Subjekt nicht wäre, und es ist nichts, das jenes Subjekt wäre.» Zugleich aber betont er, dieses «absolute Subjekt» dürfe nicht etwa «mit Gott verwechselt» werden. Es sei «schlechthin indefinibel» – doch da schon dies eine «Definition» und somit unstatthaft sei, ergänzt er, das «absolute Subjekt» sei «nicht so indefinibel, daß es nicht auch ein Definibles werden könnte», und «nicht so unendlich, daß es nicht auch endlich werden könnte» – dies sei sein «positiver Begriff»: «daß es sich in eine Gestalt einschließen, daß es sich faßlich machen kann, also daß es frei ist, sich in eine Gestalt einzuschließen und nicht einzuschließen». Es habe diese Freiheit nicht wie eine Eigenschaft, «sondern die Freiheit ist das Wesen des Subjekts, oder es ist selbst *nichts anderes als die ewige Freiheit*.» Diese Bestimmung schließe wiederum aus, daß die «ewige Freiheit» «nicht auch Nicht-Freiheit werden könnte» – und nur so sei sie als «wirklich absolute Freiheit» gedacht, und der «Begriff ganz und vollständig» (SW 8, 215–220).

Als gleichsam letzte Gestalt von Wirklichkeit und zugleich als «*Inhalt* der höchsten Wissenschaft» denkt Schelling somit hier unter dem Namen des ‹absoluten Subjekts› oder der «ewigen Freiheit» einen von keiner weiteren Bedingung abhängigen, alles gestaltenden und alles vernichtenden Prozeß – als das «Vermögen», in alle Gestalten sich zu begeben und in keiner zu bleiben», als das «ewige Können» oder «ewige Mögen» oder als die «ursprüngliche» und sogar «ewige Magie». Das in dieser «Magie» liegende, mit dem «Hervorbringen und Erzeugen» verknüpfte «Wissen» bezeichnet er – im Unterschied zum menschlichen «bloßen Wissen» – als «Weisheit» – um von hier aus wiederum die Verbindung zur alttestamentlich-altorientalischen Erzählung von der «Weisheit» ziehen zu können, zu deren Wohnort Gott allein den Weg weiß, die aber von Menschen nirgends gefunden wird – wodurch

sich wiederum ihre Gleichsetzung mit der «ewigen Freiheit» nahelegt (SW 8, 221–225).

c) Grundriß einer eigentlichen Theorie der Philosophie

Das «absolute Subjekt» soll nun aber auch Gegenstand des menschlichen Wissens sein. Dies sei allein dadurch möglich, daß es – als *absolutes* Subjekt – zugleich auch «Object» sei, und unter dieser Gestalt könne die «ewige Freiheit» gewußt werden, allerdings «nicht *wie sie an sich ist*». Wenn jedoch das «Objekt» zugleich auch «Subjekt» sei, Objekt-Subjekt bzw. Subjekt-Objekt, dann erkenne die «ewige Freiheit» sich, wie sie an sich sei – dann sei ihr Prozeß zugleich der Prozeß des «*Selbsterkennens* der ewigen Freiheit» und ein «Streben nach Weisheit» oder «die – objective – Philosophie». Für den Menschen werde diese «Erkenntniß der ewigen Freiheit» jedoch nur, «wenn jenes Selbsterkennen der ewigen Freiheit *unser Bewußtseyn*, also umgekehrt *unser Bewußtseyn ein Selbsterkennen der ewigen Freiheit* wäre» und «wir selbst die aus dem Objekt ins Subjekt wiederhergestellte ewige Freiheit wären». Dies ist eine zumindest überraschende Wendung – so überraschend, daß Schelling selber beschwichtigt: «Vor diesem Gedanken dürfen wir nicht erschrecken.» Und er benimmt ihm seinen provozierenden Charakter – allerdings durch eine mythische Konstruktion, in die er nun seinen Begriff von Philosophie einfügt.

Im Menschen sei «jene abgründliche Freiheit»; vor allem aber rühre sich in ihm eine «dunkle Erinnerung, einmal der Anfang, die Macht, das absolute Centrum von allem gewesen zu seyn» – und somit sei er «das absolute Centrum als jener Anfang» und «als die wiedergebrachte Freiheit». Doch zu diesem Wissen müsse der Mensch erst «durch die Wissenschaft» zurückgeführt werden – also durch Philosophie. Sie sei ja keineswegs «demonstrative Wissenschaft», sondern «*freie Geistesthat*; ihr erster Schritt ist nicht ein Wissen, sondern ausdrücklich ein Nichtwissen, ein Aufgeben alles Wissens für den Menschen» – zu Gunsten des Wissens des «absoluten Subjekts»: «In diesem Akt, da er sich selbst bescheidet, nicht zu wissen, setzt er eben das absolute Subjekt *als* das Wissen ein» und wird seiner inne «als des Überschwänglichen». Diesen Akt bezeichnet Schelling nun nicht mehr als «intellektuelle Anschauung», sondern als *«Ekstase»* – als Aus-sich-Heraustreten, als Selbstaufgeben des Ich (das ja nicht Subjekt *gegen* das absolute Subjekt sein kann) und uno actu als Setzen des absoluten Subjekts durch die Erkenntnis meines Nichtwissens (wobei er die Rede vom ‹Setzen› wenig später wieder dementiert). Dieses Auseinandertreten der «falschen Einheit» von Bewußtsein und absolutem Subjekt beschreibt Schelling auch als «Krisis», die aber «nur *Anfang*, Bedingung» des darauf folgenden Prozesses der «Reflexion» von Subjekt und Objekt sei, dessen

skizzenhafte Nachzeichnung er als «Grundriß einer eigentlichen Theorie der Philosophie» versteht (SW 8, 225–233).

Im Ausgang vom Gedanken der «Krisis» transferiert Schelling diese Konstruktion in einem erneuten Anlauf auf die Ebene eines ambivalenten mythischen Verschuldens: Ursprünglich sei das Bewußtsein das Zugrundeliegende oder das «Subjekt der zu sich selbst kommenden ewigen Freiheit» gewesen. Doch dies sei ein letztlich defizienter Zustand gewesen; der Mensch habe deshalb diese «ewige Freiheit» für sich wissen, «das Universalbewußtseyn als *sein* individuelles» haben wollen und durch diesen eigenmächtigen Akt «das Bewußtseyn der ewigen Freiheit (= das Urbewußtseyn) zerrissen»; durch diese «Krisis» seien nun das «absolute Subjekt» und das «Nichtwissen» getrennt und die beiden Getrennten somit «nur das auseinander getretene Urbewußtseyn selbst». Durch seine gewaltsame Scheidung sei es «ein Zerrissenes», «das sich wiederherzustellen sucht» – und dieses «Urbewußtseyn» «in seiner bloßen Wiederherstellbarkeit ist die *Vernunft*». Doch andererseits heißt es, der Mensch genieße nun «das erstemal die Freiheit und Seligkeit des Nichtwissens» oder – positiv ausgedrückt – «das *freie Denken*». Denn «Denken ist Aufgeben von Wissen; Wissen ist gebunden, Denken [hingegen] in völliger Freiheit», und: «Das freie, alles Wissens sich erwehrende Denken sieht sich nun gegenüber dem absoluten Subjekt. Es ist ein großer Moment, die eigentliche Geburtsstunde der Philosophie.» (SW 8, 234–237) – Ein knappes Jahrzehnt später aber wird Schelling einen anderen Weg einschlagen.

Sechster Teil
Hegels System der Philosophie

I. System in statu nascendi

Die Entfaltung der Spätphilosophie Fichtes vollzieht sich – abgesehen von den «Populären Schriften» – seit dem Jahr 1801 fast vollständig verdeckt und deshalb ohne Wirkung auf ihre Zeit. Seit demselben Jahr 1801, parallel zu diesem letzten Lebensabschnitt Fichtes, doch unabhängig von ihm, bildet Hegel sein System aus – in einem Prozeß, dessen Beginn sich exakt datieren läßt, der aber nie an ein eigentliches Ende gelangt, sondern nach genau drei Jahrzehnten mit Hegels Tod abbricht.[1] Seine innere Dynamik wird leicht dadurch verdeckt, daß er im wesentlichen kontinuierlich verläuft, anders als die von markanten Wendungen gezeichnete Entwicklung der Philosophien Fichtes oder Schellings. Es ist ein Indiz dieser Besonderheit, daß von Fichtes oder Schellings «Spätphilosophie» die Rede ist, nicht jedoch von einer «Spätphilosophie Hegels». An Stelle der Nachzeichnung eines von thematischen Verschiebungen, Neuansätzen oder gar Brüchen gekennzeichneten Denkwegs gilt es deshalb, die Genese der Hegelschen Konzeption und die Spezifik ihrer Entfaltung – als kontinuierliche begriffliche Durcharbeitung und materiale Erweiterung – zu veranschaulichen. Diese der Philosophie Hegels eigentümliche Form der Entwicklung setzt die jeweils ausgearbeiteten Entwürfe fast ausnahmslos zu Stationen auf dem Wege zum späteren System herab, die mit dessen Fortgang auch ihren Geltungsanspruch einbüßen. Zum Gegenstand philosophischer Erkenntnis werden sie nicht mehr um ihrer selbst willen, sondern als Entwicklungsstufen, deren Kenntnis das Verständnis des Resultats erleichtert oder gar ermöglicht. Nur in den seltenen Fällen, in denen ihre Thematik oder Behandlungsweise nicht in späteren Ausformungen im Hegelschen Sinne ‹aufgehoben› ist, behalten sie ein eigenes Interesse.

Zu Beginn des Jahres 1801 kommt Hegel nach Jena, um sich dort in den «literarischen Saus» zu stürzen (Br I, 59); in der ersten Hälfte dieses Jahres schreibt er – nun in engem persönlichen Kontakt mit Schelling – seine erste philosophische Monographie, die «Differenzschrift».[2] Sie erscheint im Frühherbst; zur gleichen Zeit wird Hegel in Jena habilitiert, und im Wintersemester beginnt er als Privatdozent seine Lehrtätigkeit mit zwei Vorlesun-

1 Dieser Teil basiert insgesamt auf der Darstellung der Philosophie Hegels in Jaeschke: Hegel-Handbuch. Auf sie sei deshalb sowohl zur Vertiefung als zur Verbreiterung der hier gegebenen philosophiegeschichtlichen Ausführungen verwiesen.

2 Cf. 3. Teil, Kap. I, 5.

gen, einer «Einleitung über die Idee und Grenzen der wahren Philosophie» und einer Vorlesung über «Logik und Metaphysik».[3] Dieses letztgenannte Thema findet sich auch in den Ankündigungen für die folgenden Semester, mehrfach ergänzt durch eine Naturrechtsvorlesung; dann aber wird es zunehmend einbezogen in die Abhandlung der «gesammten Wissenschaft der Philosophie». Diese erste, anfangs nicht erfolgreiche Phase von Hegels Lehrtätigkeit – und im Zusammenhang damit: der Ausbildung seines Systems der Philosophie – dauert bis zum Sommersemester 1806; im Herbst wird nach dem Einmarsch der Franzosen die Universität vorübergehend geschlossen, und damit verläßt auch Hegel die erste Stätte seiner akademischen Wirksamkeit.

1. Das Absolute und sein System

Der Beginn von Hegels Lehrtätigkeit ist gekennzeichnet durch eine bemerkenswerte Diskrepanz zwischen einem – soweit die fragmentarische Überlieferung erkennen läßt – geringen Ausbildungsstand seiner Philosophie und einer sehr präzisen Vorstellung davon, wie das System der Philosophie zu konzipieren sei. Die Genese dieses Systemgedankens liegt im Dunkeln. Aus den späten Frankfurter Texten Hegels[4] läßt er sich nicht herleiten, auch nicht aus der «Differenzschrift», doch ist es wahrscheinlich, daß Hegel im Umkreis der Arbeit an ihr, beim Vergleich der Systemkonzeptionen Fichtes und Schellings, zu seinem eigenen Systemgedanken gelangt sei: zum Gedanken der Einheit des Begriffs des Absoluten und des Systems der Philosophie. Das Absolute ist nichts anderes als das Ganze der prozessual gedachten, in der Selbsterkenntnis des Geistes kulminierenden Wirklichkeit, oder anders: Das System ist als Ganzes nichts als die Rekonstruktion der Selbstexplikation des Absoluten und eben damit der Abschluß dieser Selbstexplikation. Das Absolute ist nicht von seiner Manifestation unterschieden zu denken, nichts, was ihr gegenüberstünde, sondern es ist nichts als das Ganze seiner Manifestation, die im System der Philosophie zum Wissen ihrer selbst

3 So die deutsche Vorlesungsankündigung aus dem Intelligenzblatt der Allgemeinen Litteratur-Zeitung; im offiziellen Lektionskatalog werden «Introductio in Philosophiam» und «Logica et Metaphysica» genannt, daneben ein gemeinsam mit Schelling gehaltenes Disputatorium; cf. Heinz Kimmerle: Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801–1807). In: Hegel-Studien 4 (1967), 21–99, hier 53.

4 Diese frühen Texte Hegels aus Stuttgart, Tübingen, Bern und Frankfurt werden hier nicht herangezogen, weil sie nur am Rande der hier dargestellten Denkentwicklung stehen. Zu ihnen cf. Jaeschke: Hegel-Handbuch, 59–100.

kommt. Mit dieser Konzeption löst Hegel die Forderung der «Differenzschrift» ein, das «Princip» einer Philosophie müsse mit der Form ihrer systematischen Explikation übereinstimmen – eine Forderung, die Hegel dort zwar nicht in Fichtes Philosophie, wohl aber in Schellings «System des transzendentalen Idealismus» erfüllt sieht – doch fraglos nicht mehr in Schellings «Darstellung meines Systems der Philosophie».[5] Denn Hegels Begriff des Absoluten und die ihm entsprechende Systemform laufen dem Ansatz des Identitätssystems strikt zuwider. Das Absolute kann ja nicht in bewegungsloser Starre und fleckenloser Reinheit in sich verharren; es muß, so Hegel, in den «Gegensatz» auseinandergehen und ihn zurücknehmen. «Erscheinen und sich entzweyen ist Eins» notiert er bereits in der «Differenzschrift» (GW 4, 71), und in der Einleitungsvorlesung, am Ende des Fragments «Die Idee des absoluten Wesens», dürfte Hegel diesen Gedanken gegen das Identitätssystem gerichtet haben – zwar nur implizit, aber nicht weniger deutlich: «Ohne Gehen in den Gegensatz ist seine Aufhebung nicht möglich. Ihn aufzuheben, nicht ihn zu ignorieren nicht von ihm zu abstrahiren ist das absolute Erkennen» (GW 5, 265).

Im genannten Fragment formuliert Hegel diesen Gedanken des Absoluten und damit zugleich des Systems: «Wie das absolute Wesen selbst in der Idee sein Bild gleichsam entwirft, sich in der Natur realisirt, oder in ihr sich seinen entfalteten Leib erschafft, und dann als Geist sich resumirt, in sich zurükkehrt und sich selbst erkennt, und als diese Bewegung das absolute Wesen ist», so müsse auch das Erkennen diesen Gang nehmen: Nachdem er zunächst – in den nicht erhaltenen Partien des Fragments – ein «unbestimmteres Bild» vom Inhalt der Philosophie in Form eines Überblicks vorangestellt hat, beginnt die eigentliche Bewegung des Erkennens: Dieses muß «zuerst, die Idee als solche» darstellen, sodann «in die Differenz auseinandergehen», ohne jedoch die anfängliche Einheit zu verlieren, und «endlich ihre ganze Breite» – also: die Breite der Erkenntnis – «in ihre Tiefe zusammennehmen, und die ganze Entfaltung der sittlichen und geistigen Natur in der Einen Idee zusammenfassen, oder vielmehr nur die Reflexion am Ende noch darauf machen, daß sie immer in die Eine Idee zusammengefaßt geblieben ist.» (GW 5, 262) In dieser Betonung der Einheit mag man einen Reflex von Schellings Gedanken der «absoluten Identität» vermuten – aber charakteristisch für Hegels Ansatz ist das Grundmuster der Identität von Identität und Nichtidentität: Das Absolute ist nicht die am Anfang des Systems stehende «absolute Identität» – so wäre es nur ein abstraktes Absolutes, neben dem die «Wirklichkeit» stünde; vielmehr ist es das Ganze seiner Selbstverwirklichung.

Im Anschluß daran konkretisiert Hegel seinen Gedanken der Selbstexplikation des Absoluten im System der Philosophie: «Die ausgedehnte Wissen-

5 Cf. 3. Teil, Kap. II, 1.

schafft der Idee als solche wird der Idealismus oder die Logik seyn, welche zugleich in sich begreifft, wie die Bestimmtheiten der Form, die die Idee in sich schließt, sich zu absoluten zu constituiren versuchen; d. i. sie wird, wie [sie] als Wissenschafft der Idee selbst Metaphysik ist, die falsche Metaphysik der Beschränkten philosophischen Systeme vernichten; alsdann wird die Wissenschafft übergehen in die Wissenschafft der Realität der Idee, und zwar zuerst den realen Leib der Idee darstellen; […] aus der Natur wird sie als Geist sich emporreissen und als absolute Sittlichkeit sich organisiren; und die Philosophie der Natur wird in die Philosophie des Geistes übergehen; die Idee wird ihre | idealen Momente […] in sich zusammenfassen, und das Reich des Bedürfnisses und des Rechts sich unterwerfend sich als freyes Volk real seyn, welches endlich im 4ten Theil in der Philosophie der Religion und Kunst zur reinen Idee zurükkehrt, und die Anschauung Gottes organisirt.» (GW 5, 264 sq.) Diese Ankündigungen sind fraglos vage gehalten, mehr Andeutungen als präzise Aussagen – und zu diesem frühen Zeitpunkt, zu Beginn seiner Lehrtätigkeit, sind es zudem ungedeckte Absichtserklärungen. Sie geben aber dennoch einen anschaulichen Überblick über seinen weitgespannten Entwurf, und sie stecken nicht allein den Rahmen ab, innerhalb dessen sein System sich in den folgenden drei Jahrzehnten kontinuierlich entfaltet. Vielmehr zeichnen sie auch seine interne Struktur wenigstens schon im Umriß vor, und sie lassen auch die philosophiegeschichtlichen Affinitäten und Frontstellungen erkennen, die hinter diesem Entwurf stehen.

Klar erkennbar ist die Spitze dieses Konzepts gegen eine duale Systemstruktur. Hegel spricht von «*der* Wissenschaft» – und diese Wissenschaft bleibt für ihn in all ihren unterschiedlichen Gestalten doch stets *die eine Wissenschaft*. Seine Option für einen kontinuierlich-linearen Aufbau des Systems der Philosophie ist vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling zu sehen, deren «Hauptpunkt» ja der «Gegensatz zwischen Transscendentalphilosophie und Naturphilosophie» ist.[6] Hegel hingegen betont schon in der «Differenzschrift», beide Wissenschaften müßten «in Einer Kontinuität, als Eine zusammenhängende Wissenschaft betrachtet werden» – denn, wie er implizit gegen Schelling betont: «Das Absolute ist kein Nebeneinander.» (GW 4, 73 sq., 68) Es liegt in der Konsequenz dieser nachdrücklichen Akzentuierung der inneren Kontinuität der Wissenschaft, daß Hegel wenige Monate später in seinem eigenen Systemkonzept alles tilgt, was an Schellings dualen Aufbau der Philosophie erinnert. Nicht weniger aber weicht seine Systemskizze von der Lösung ab, mit der Schelling alle früheren dualen Momente nun ebenfalls abstößt: von der Konzeption des Identitätssystems. Obgleich Schellings «Darstellung meines Systems» bereits im Mai 1801 erschienen ist, greift Hegel im Oktober

6 Fichte an Schelling, 15. November 1800, bzw. Schelling an Fichte, 19. November 1800. PLS 2/1, 188 bzw. 189 und 191; cf. 3. Teil, Kap. II, 2.

nicht auf sie zurück.[7] Ebensowenig wie von der früheren Dualität ist in Hegels Systemskizze von einer «existirenden absoluten Identität» oder vom «Indifferenzpunkt» oder vom «A = A» die Rede – und dies zeigt nicht etwa eine überanstrengte Prätention systematischer Eigenständigkeit, sondern einen, trotz ihrer engen Zusammenarbeit, von Anfang an fundamentalen Dissens zwischen ihnen in der Frage, wie der Begriff des Absoluten, des Wahren zu denken sei.

Die Antwort, die Hegel – im Oktober 1801– auf diese Frage gibt, ist fraglos unerwartet gewesen: Das absolute Wesen ist dasjenige, das «in der Idee sein Bild gleichsam entwirft, sich in der Natur realisirt, in sich zurückkehrt und sich selbst erkennt, und als diese Bewegung eben das absolute Wesen ist». Entscheidend ist der resumierende Schluß: Als diese Bewegung ist das Absolute das Absolute. Es geht ihr nicht voraus, und es folgt ihr auch nicht nach, sondern es ist eben diese Bewegung in ihrer Einheit. Fünf Jahre später, in der «Phänomenologie des Geistes», drückt Hegel den gleichen Gedanken kürzer und eleganter – und auch bekannter – so aus: «Das Wahre ist das Ganze.» Die beiden daran anschließenden Sätze wiederholen und bekräftigen die Auskunft des frühen Fragments: «Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist» (GW 9, 19) – weil es erst die Bewegung in die «Differenz» und durch die «Differenz» hindurch durchlaufen muß und somit das «Aussereinander» in seiner ganzen «Breite» und «Tiefe» im Begriff des Absoluten auch erst am Ende gedacht werden kann. Ein Absolutes hingegen, dem dieses «Aussereinander» fremd wäre, dem es entgegenstünde, wäre – für Hegel – ein bloß vorgestelltes, nominelles Absolutes, in Wahrheit aber ein Abstraktes und ebenso Endliches wie das «Aussereinander», von dem es sich fernhält.

Diese Einsicht formuliert Hegel nicht erst in der «Phänomenologie», sondern bereits in dem Text, mit dem seine Lehrtätigkeit und zugleich die Ausarbeitung seines Systems beginnt; sie ist das Prinzip der Systementwicklung; es beginnt mit dieser Einsicht, und sie prägt seine Gestalt. Es beruht also nicht auf einem oder mehreren selbstevidenten Grundsätzen, sondern es besteht in der Bewegung des Erkennens, die sich allein dadurch legitimiert, daß sie eben die im Gedanken gefaßte Bewegung des Absoluten selber ist. Diese Explikation des Absoluten scheint sich gleichsam auf zwei Ebenen oder in zwei Prozessen zu vollziehen, die man als die Ebenen der Selbstexplikation des Absoluten und der Erkenntnis unterscheiden könnte. Verklammert sind beide jedoch durch Hegels Formel ‹Wie das absolute Wesen – so auch das Erkennen›. Formell gesehen folgt die Explikation des Absoluten im System der Philosophie erst dessen Selbstexplikation – aber weil das Erkennen diese Bewegung der Selbstexplikation wiederholt, muß es ebenfalls als ein

7 Cf. 3. Teil, Kap. I, 5b.

Moment seiner Selbstexplikation gedacht werden, und diese wäre nicht vollständig ohne die Bewegung des Erkennens. Beide Prozesse sind zwar zu unterscheiden, doch fallen sie – für uns – insofern zusammen, als außerhalb des Erkennens nichts erkannt werden kann. Auch wenn man die Bewegung des Absoluten als die causa essendi der philosophischen Reflexion bezeichnet, so ist doch diese die causa cognoscendi der Bewegung des Absoluten, und von ihr wissen wir nur, was die philosophische Erkenntnis uns sagt.

2. Logik und Metaphysik

a) Die in sich gedoppelte Grundwissenschaft

Das Erkennen, so Hegel im genannten Fragment, müsse «zuerst, die Idee als solche darstellen», sie «für die Erkenntniß entfalten» und in die Differenz auseinandergehen. Die zunächst kryptisch erscheinende Rede von der «Idee» gewinnt Klarheit durch den Fortgang: Die «ausgedehnte Wissenschaft der Idee als solche wird der Idealismus oder die Logik seyn» – und die Metaphysik, ist hier noch zu ergänzen. In der grundlegenden systematischen Funktion, die Hegel bereits in seinem ersten Systementwurf der Logik zuspricht, zeigt sich ein prägnanter Unterschied seines Ansatzes gegenüber Fichte und Schelling, und diese Grundlegungsfunktion der Logik bleibt auch in den drei Jahrzehnten der Entwicklung seines System unverändert – allerdings nur diese Funktion und zugleich der Titel «Logik und Metaphysik», der ohnehin der üblichen Praxis der Lehrankündigung entspricht. Inhaltlich und methodisch hingegen wandelt sich diese – historisch gesprochen – ‹Erste Philosophie› völlig: durch eine fundamentale Verschiebung im Verhältnis beider Wissenschaften wie auch durch die fortschreitende materiale Ausarbeitung und die zunehmende gedankliche Durchbildung.

Zu Beginn der Ausarbeitung seines Systems, in den frühen Jenaer Jahren (1801–1804), ist Hegel noch der Ansicht, die Grundwissenschaft der Philosophie sei weiterhin die Metaphysik, und von ihr sei die Logik zu unterscheiden. Für dieses Festhalten an der Metaphysik kann er sich sogar auf Kant berufen, der ja die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft an den Beginn seiner «Kritik der reinen Vernunft» gestellt und versichert hat, die Kritik der Vernunft führe zuletzt notwendig zur Wissenschaft (B 22). Hegels anfängliche Überzeugung von der Möglichkeit und Notwendigkeit einer Metaphysik nach Kant tritt jedoch in den folgenden Jenaer Jahren zurück – allerdings nicht so, daß die Stelle der vormaligen Metaphysik im Gefüge der philosophischen Wissenschaften vakant bliebe. Das Spezifikum dieser ersten Periode der Systementwicklung liegt vielmehr

teils in der Ersetzung der Metaphysik durch Logik, teils in der Integration vormals zur Metaphysik gerechneter Einzelthemen in die Logik. Metaphysik – so wäre die Antwort, die Hegel am Ende seiner Jenaer Jahre implizit auf die Kantische Frage gibt, zu formulieren – ist nur noch als Logik möglich.

b) Logik

Hegels erste Skizzen zur Logik lassen dieses spätere Resultat nicht vorausahnen. Dies liegt weniger an ihrer fragmentarischen Überlieferung als an dem Bild, das die wenigen überkommenen Fragmente entwerfen. Sie weisen der Logik zunächst die Funktion einer Einleitung in das System zu – und dies in der paradox anmutenden, jedoch charakteristischen Wendung, die auch noch für Hegels «Phänomenologie des Geistes» gilt: Wie diese als Einleitung zugleich den ersten Teil des Systems bildet, so hat zu Beginn der Systementwicklung die Logik diese Doppelstellung, sowohl Einleitung in die eigentliche Wissenschaft – die Metaphysik – als auch Teil der «Wissenschaft» zu sein. Und diese Doppelfunktion ist fraglos beabsichtigt: Die Einleitung in die Wissenschaft muß selber schon Wissenschaftscharakter haben – sonst könnte sie die ihr zugewiesene Einleitungsfunktion gar nicht wahrnehmen.

Diese Funktion erfüllt die Logik, indem sie «die allgemeinen Formen oder Gesetze der Endlichkeit» (in subjektiv-objektiver Indifferenz) wie auch «die subjectiven Formen der Endlichkeit, oder das endliche Denken, den Verstand» darstellt. Das ‹Material› der Logik bilden somit zwar die endlichen Formen der Reflexion und des Verstandes, doch bewegt sie sich nicht als ganze in dieser Sphäre der endlichen Entgegensetzungen – sonst könnte sie nicht zur Wissenschaft des Absoluten gezählt werden. Ohnehin sind die logischen Formen ursprünglich nichts Endliches; sie gehören eigentlich der Vernunft an und werden erst «durch den Verstand» «des Vernünftigen beraubt» und zu etwas Endlichem gemacht – obschon der Verstand die Vernunft, «insgeheim» von ihr «getrieben», fast wie ein platonischer Demiurg «nachahmt», indem er seine eigenen Formen zu einer Einheit zu bringen sucht, dabei aber nur zur «absoluten Entgegensetzung» gelangt. In dieser Herkunft der logischen Formen aus der Vernunft liegt zugleich die Möglichkeit der Überwindung ihrer Endlichkeit. Die Logik hält den Formen der Endlichkeit im «Widerschein» «das Bild des Absoluten» vor, indem sie zeigt, daß diese Formen keine Wahrheit haben und die Endlichkeit selbst nur ein «Reflex des Absoluten» ist. Schon insofern ist die Logik nicht das bloße Zeugnis einer fixierten Endlichkeit; sie ist Darstellung des endlichen Erkennens im Modus der Darstellung seiner Überwindung, und diese erfolgt schließlich – nach den vorbereitenden Formen der Selbstüberwindung der Reflexion und des Verstandes – durch die Vernunft. Diese kehrt in der Logik primär ihre negative Seite hervor, aber ineins

damit legt sie doch auch «die Fundamente eines wissenschafftlichen Erkennens» (GW 5, 269–274).

Für den Einstieg in das System der Philosophie ist somit weder die Aufstellung eines absolut-ersten Grundsatzes oder eines Systems von Grundsätzen noch eine Erhebung oder gar ein Sprung in die schlechthin gültige Sphäre der Wahrheit vorausgesetzt. Hegel betont vielmehr, daß das Philosophieren «im allgemeinen von endlichen Anfängen ausgeht» – und er setzt dem nun nicht etwa den Ausgang vom Unendlichen als den wahrhaft gebotenen Einstieg entgegen; er versichert vielmehr, daß er auf eben dieses Ausgehen vom Endlichen «propädevtische Rüksicht nehmen» wolle. Zwar sei die Philosophie «unendliches Erkennen» – aber eben nur dadurch, daß es durch die Endlichkeit hindurchgehe und sie überwinde. Wie es zur geforderten Vernichtung der Entgegensetzungen kommt, beschreibt Hegel hier, mangels eines entwickelten Begriffs von Dialektik, zunächst allerdings noch in den zitierten metaphorischen Wendungen.

Die Entwicklung der Logik in diesen Jahren läßt sich nicht lückenlos rekonstruieren. Von der Vorlesung über das «System der spekulativen Philosophie» («Systementurf I», 1803/04) ist der erste, wiederum Logik und Metaphysik umfassende Teil nicht erhalten. Die Logik des folgenden «Systementwurfs II» (1804/05) ist zwar ebenfalls fragmentarisch überliefert, aber doch so reichhaltig, daß sich ihr fortgeschrittener Ausarbeitungsstand gut erkennen läßt. Es ist ein Indiz der gerade damals großen Dynamik der Entwicklung dieser Systemteile, daß Hegel bereits 1802/03 ein alsbald erscheinendes Buch über «Logik und Metaphysik» ankündigt, aber ebenso, daß er seine Ankündigung nicht einlöst. In der Logik des «Systementwurfs II» zeichnet sich bereits das begriffliche Gerüst der späteren «Wissenschaft der Logik» ab, in der Abfolge der später so genannten seins-, wesens- und begriffslogischen Bestimmungen. Doch der systematische Sinn auch dieses Logikentwurfs dürfte in der Einleitung in das System der Philosophie gelegen haben. Wegen des Verlustes des Beginns ist dies zwar nicht mehr zu erkennen, aber doch zu vermuten. Denn Hegel versteht die Logik weiterhin als eine der Metaphysik vorgeordnete Wissenschaft, obschon sich die von ihm behauptete Unterschiedlichkeit der Methoden, auf die er die Differenz beider Disziplinen stützt, in der Durchführung keineswegs so klar aufzeigen läßt, wie seine programmatischen Formulierungen erwarten lassen (GW 7, 3–125).[8]

8 Zur «Logik und Metaphysik» des Systementwurfs II (1804/05) cf. Catia Goretzki: Die Selbstbewegung des Begriffs. Stufen der Realisierung der spekulativen Metaphysik Hegels in den Jahren 1801–1804/05. Hamburg 2011 (= Hegel-Studien. Beiheft 54).

c) Metaphysik

Die Metaphysik zeichnet Hegel gegenüber der Logik als die «eigentliche Philosophie» aus, doch bleibt gerade sie sehr blaß. Ob dies durch die fragmentarische Überlieferung der frühesten Systemskizze oder durch eine der Sache immante Schwierigkeit bedingt ist, läßt sich nicht mehr entscheiden, doch ist auf Grund der Überlieferung das letztere wahrscheinlich. Hegel schreibt der Metaphysik zunächst die Aufgabe zu, «das Princip aller Philosophie vollständig zu konstruiren»; es ist aber zumindest nicht mehr zu erkennen, wie sie diese Aufgabe erfüllen soll. Statt dessen kündigt er an, aus der wahren Erkenntnis dieses Prinzips werde «die Überzeugung hervorgehen, daß es zu allen Zeiten nur Eine und eben dieselbe Philosophie gegeben hat». Sein Ziel sei es, so bekräftigt er, nicht etwas Neues zu entwerfen, sondern «das älteste Alte herzustellen; und es von dem Misverstande worein die neueren Zeiten der Unphilosophie es begraben haben, zu reinigen». Und er kündigt an, im Ausgang von diesem Prinzip die vorhandenen Systeme der Philosophie als Formen der unterschiedlichen Gestaltung dieses Einen Prinzips darzustellen – wobei er namentlich «das Gespenst des Skepticismus» sowie die Systeme Kants und Fichtes nennt (GW 5, 274 sq.). Demnach scheint er seiner Metaphysik neben der im Dunkeln bleibenden Aufstellung des «Princips der Philosophie» zumindest eine starke und zudem negative philosophiegeschichtliche Orientierung gegeben zu haben, die den traditionellen Rahmen der neueren Metaphysik durchbricht.

Noch weniger ist über die Ausgestaltung der Metaphysik im «Systementwurf I» bekannt – nämlich nichts als ein in einen einzigen Satz gedrängter Rückblick zu Beginn der Geistesphilosophie dieses Entwurfs, in dem es heißt, der erste Systemteil – Logik und Metaphysik – «construirte den Geist als Idee; und gelangte zu der absoluten Sichselbstgleichheit zur absoluten Substanz» (GW 6, 268). Erst der «Systementwurf II» bietet einen Einblick in Hegels Jenaer Konzeption der Metaphysik, zumal diese – im Unterschied zur Logik dieses Entwurfs – vollständig erhalten ist. Hierdurch werden aber auch die Schwierigkeiten der Konzeption einer Metaphysik nach Kant augenfällig. Ihr zentraler Begriff ist der des Erkennens, das sich hier nicht auf Anderes richtet, sondern sich selber zum Gegenstand wird. Im ersten Teil dieser Metaphysik behandelt Hegel unter dem Titel «Das Erkennen als System von Grundsätzen» die Sätze der Identität, des ausgeschlossenen Dritten und des Grundes – also Inhalte, die ihren Platz traditionell in der Logik haben, zuletzt in Kants transzendentaler Logik im «System aller Grundsätze des reinen Verstandes» (B 187) – und hierauf spielt ja auch der Titel dieses Teils an. Hegel ordnet sie jedoch der Metaphysik zu – mit dem wenig überzeugenden Argument, daß die für die Logik charakteristische Form der in unser Bewußtsein fallenden, sich bewegenden Reflexion hier verabschiedet

und das Erkennen in diesen Grundsätzen auf sich selbst bezogen sei (GW 7, 128–138).

Besonders deutlich läßt der zweite Teil der Metaphysik ihre ambivalente Stellung gegenüber der früheren hervortreten. Er führt zwar den neuen Titel «Metaphysik der Objectivität», folgt aber – mit den Themen Seele, Welt und «höchstes Wesen» – strikt dem Aufbau der vorkantischen «metaphysica specialis». Doch die Ausgestaltung dieses vorgegebenen Rahmens dementiert wiederum den vermeintlichen Traditionsbezug: Zur Seele leitet Hegel über von den Begriffen des Grundes und des Erkennens; sie sei verwickelt mit dem Inhalt des Erkennens, hebe aber zugleich ihre Beziehung auf diesen Inhalt und somit ihre Bestimmtheit auf und sei «absolute Reflexion in sich selbst». Nur im Vorübergehen streift Hegel frühere Versuche, «die Unsterblichkeit der Seele zu behaupten und zu beweisen». Er bezeichnet die Seele zwar als «Substanz» – aber nicht mehr im Sinne der vorkritischen «substantia simplex», sondern auf Grund ihrer Tätigkeit als Reflexion in sich. Und so präzisiert er den Substanzbegriff zugleich in einer Wendung, die die spätere, berühmte antizipiert: «die Substanz ist vielmehr, Subject», ja «das Eins der Substantialität und Subjectivität; und weder wahrhaffte Substanz, noch wahrhafftes Subject» (GW 7, 140).

Mehr noch als die Ausführungen über die Seele spiegelt die Behandlung der beiden anderen Themen der metaphysica specialis, «Welt» und «höchstes Wesen», die methodischen und inhaltlichen Schwierigkeiten des Versuchs, eine nachkritische Metaphysik zu entwerfen. Sie erscheinen fast als Parodie der früheren rationalen Kosmologie und Theologie. Die traditionellen, durch Kants Antinomienlehre verabschiedeten Themen ‹Begrenztheit oder Nichtbegrenztheit der Welt› oder ‹Einfachheit der Materie› bleiben ausgespart. Das Thema des ‹dritten Widerstreits› der reinen Vernunft, ‹Freiheit und Notwendigkeit›, nimmt Hegel zwar auf, löst es jedoch – anders als Kant – nicht durch Verteilung dieses Begriffspaars auf die ‹Dinge an sich selbst› und die ‹Erscheinung›: Freiheit und Notwendigkeit seien nicht «verschiedene Ansichten einer und derselben Sache»; ihr «Zugleichseyn […] ist nicht ein Schein», sondern «jedes ist das Moment des andern».

Im zweiten Teil bestimmt Hegel den Weltprozeß als «Gattungsproceß», und diesen – unter modifiziertem Rückgriff auf insbesondere Spinozas Begriff des «conatus in suo esse perseverandi» – als das Scheitern der Selbsterhaltung des Einzelnen und dessen Untergang; der Gattungsprozeß wird so zur «Existenz der Welt» (GW 7, 142–150). Diese, vermeintlich der Sphäre des natürlichen Lebens zugehörenden Begriffe «Selbsterhaltung» und «Gattung» bilden das tragende Begriffspaar nicht allein dieser ‹rationalen Kosmologie›, sondern auch noch der ‹theologia naturalis›: des Kapitels vom «höchsten Wesen». In einer überraschenden Wende sucht Hegel von ihnen aus sogar den zentralen Gedanken der Metaphysik zu gewinnen – die Identität von Denken und Sein: «Wenn wir den Proceß der Selbsterhaltung, als

den, in welchem das absolutbestimmte sich selbst gleich, die vielen Bestimmtheiten in sich ideell setzt, und indifferent in ihrem Aufheben sich selbst [gleich] bleibt, Denken nennen; den Proceß der Gattung aber, worin das Einzelne selbst nur im Allgemeinen, [...] Seyn oder Ausdehnung, als das für welches schlechthin ein mögliches ist, nennen, welches beydes Eins ist, so ist Denken und Ausdehnung oder Seyn schlechthin Eins.» Die Gattung als «absolute Gattung» ist also selbst «das höchste Wesen» – nicht eine Existenz gegen andere, «vielmehr die absolute Existenz selbst, nicht ein Nothwendiges, sondern die Nothwendigkeit selbst, nicht das gemeinschafftliche leere Allgemeine, sondern die Idealität dessen, dessen gemeinschafftliches es nur wäre, also ihr Wesen oder ihre Substanz ist.» Und Hegel, der damals auch an der ersten Spinoza-Ausgabe mitarbeitet,[9] unterstreicht noch die spinozistische Färbung dieses Gedankens: «Diß höchste Wesen hat den Gegensatz des sich selbsterhaltenden oder des Denkens, und des Seyns, oder der Ausdehnung, schlechthin nur als ein Attribut, als Moment, als ideelles in sich, nicht als Substanz, ansichseyendes, sondern es ist vielmehr dessen An sich seyn, und die Unterschiede gehören nur der Idealität, dem Nichts an sich an.»

Auf Grund dieser Ausführungen betont Hegel – mit zunächst feierlich wirkender Wiederholung –, es sei «erwiesen», daß das höchste Wesen das An sich, und nur das höchste Wesen das An sich sei. Ihm stehe die erschaffene Welt als Negation, als Nichtexistenz, und auch das Böse als das sich in sich einbildende Prinzip gegenüber. Und doch hebt er sowohl diese Gegenüberstellung als auch die Kraft des Beweises wieder auf: Das Negative verschwinde zwar im höchsten Wesen, aber eben darin habe es sein Fürsichsein und bleibe getrennt vom «absoluten Wesen» – das somit entgegen seinem Begriff nicht wirklich ein «höchstes Wesen» ist. Er kritisiert auch die Form des Beweises dieses (vermeintlich) «höchsten Wesens»: Der (kosmologische) Beweis gehe nur in dieses zurück, aber nicht aus ihm, sondern aus der «Existenz» hervor. In seiner Wahrheit sei das «höchste Wesen» somit «die absolute Negation», und zwar «als diß einfache, als absoluteinfache Reflexion in sich selbst, als Ich oder Intelligenz» (GW 7, 150–154).

Dieser Übergang vom zweiten zum dritten Teil, von der «Metaphysik der Objectivität» zur «Metaphysik der Subjectivität», vom «höchsten Wesen» zum theoretischen und praktischen Ich zerstört vollends die systematische Funktion der früheren metaphysica specialis. Hegel überführt ihre Themen der inneren Unwahrheit: Die Wahrheit des «höchsten Wesens» ist das Ich; denn für die Monade, und mehr noch für das «höchste Wesen», ist das Andere nur die Negation; für das Ich hingegen «ein dem Ich gleiches». Die Darstellung der Metaphysik ist bereits hier zugleich ihre Kritik. Dieses «Ich» aber ist kein Einfaches, Unstrukturiertes. Hegel arbeitet deshalb die wider-

9 Benedicti De Spinoza Opera Quae Supersunt Omnia. Ed. Heinrich Eberhard Gottlob Paulus. 2 Bde. Jena 1802–03.

sprüchliche Struktur des theoretischen Ich, weniger des praktischen, heraus, und diese Analysen zählen zu den ausführlichsten und eindringlichsten auf diesem Gebiet. In seiner Einzelheit sei das Ich «absolut allgemeines», reflektiert in sich und doch «Theil der Welt», sich selbst Gleiches und doch «absolut bestimmtes». Und als ursprüngliche erscheine diese Bestimmtheit (mit Fichtes Ausdruck) als «unendlicher Anstoß […] im inneren absoluten Wesen des Ich selbst». Das Ich sei nur «als ein sich findendes,» nichts zuvor Vorhandenes, und «daß es diß Finden seiner selbst [ist], diß ist seine absolute Unendlichkeit.» Als sich Findendes sei das theoretische Ich Geist überhaupt, und als realisiertes praktisches Ich «absoluter Geist». Dieser Ausdruck bezeichnet hier noch nicht, wie später, das Dritte zum ‹subjektiven› und ‹objektiven Geist›, inhaltlich gesehen also Kunst, Religion und Philosophie; hier steht er nur für die Struktur von Geist überhaupt: Geist ist Selbstbeziehung in der Beziehung zum Anderen; er setzt sich die Unendlichkeit aus sich selbst entgegen, aber diese «ist dasselbe, was der Geist ist.» Er schaut deshalb nicht nur sich, sondern auch sein Anderes als sich an, ist sich und dem Anderen gleich, und: «Diese Einheit ist der absolute Geist». In diesem Begriff des absoluten Geistes kulminiert Hegels ‹Metaphysik›. Er wendet ihn auch gegen Schelling, der kurz zuvor, in «Philosophie und Religion» (1804), die von Spinoza abgewehrte Frage nach einem Übergang vom Unendlichen zum Endlichen erneut aufwirft und sie durch die Metapher des «Sprunges» oder des «Abfalls vom Absoluten» zu entscheiden sucht.[10] Ihm hält Hegel entgegen: «Es kann nicht gefragt werden, wie das Unendliche zum endlichen werde, oder herausgehe, und was dergleichen begrifflose Ausdrücke sind.» Denn eine andere Unendlichkeit, ein anderes, ‹höheres› Absolutes als den Geist gibt es nicht.

d) Logik und Geistesphilosophie statt Metaphysik

Der «Systementwurf II» ist der erste überlieferte Entwurf, der ausführlichen Einblick in die Differenz der frühen Logik und Metaphysik Hegels erlaubt – und er ist zugleich der letzte, der diese Differenzierung durchführt. Bereits in den Skizzen von 1801/02 wirkt die traditionelle, schon durch Kant ausgehöhlte Unterscheidung beider Disziplinen künstlich, und sie ist dort auch terminologisch bereits partiell durchbrochen. Die Ausgestaltung beider Disziplinen im ausgeführten «Systementwurf II» läßt dann entgegen Hegels ursprünglicher Absicht offenkundig werden, daß Logik und Metaphysik weder methodologisch noch inhaltlich von einander zu scheiden seien. Er sucht ihre Trennung auf die methodologische Unterscheidung von Dialektik (oder «Idealismus») und Nicht-Dialektik, von Reflexion und «Negation der

10 SW 6, 38 sqq.; cf. 5. Teil, Kap. I, 3.

Reflexion überhaupt» zu stützen (GW 7, 127, 111 sq.) – doch entgegen diesem Methodenkonzept übergreift «Dialektik» als Form der immanenten Reflexion, der «Selbstbewegung des Begriffs», beide Disziplinen. Deren Methodendifferenz wäre präziser als je besondere Ausprägung des Verhältnisses von Selbstbeziehung und Beziehung auf Anderes zu fassen, wie sie aber auch innerhalb der Logik variiert. Und auch die Differenz zwischen dem «Fürsich» und «Füruns», zwischen immanenter und äußerlicher Reflexion, die Hegel wenig später zum Motor der Begriffsentwicklung der «Phänomenologie des Geistes» macht, durchzieht sowohl Logik als auch Metaphysik.

Doch wenn die Annahme einer Methodendifferenz entfällt, läßt sich die inhaltliche Trennung beider Disziplinen nicht aufrecht erhalten. Ihre Vereinigung ist aber nicht als Zusammenwachsen zu beschreiben, sondern als Zerfall der – ohnehin von Beginn an verkümmerten – «Metaphysik» und als Inkorporation ihrer materialen Relikte in andere Disziplinen. Hegel zieht hier die Konsequenzen aus dem durch Kant heraufgeführten Ende der Metaphysik: Der erste Teil seiner damaligen «Metaphysik», das «System von Grundsätzen», ist traditionell ohnehin Bestandteil der Logik, und später findet es seinen systematischen Ort in der ‹Wesenslogik›. Wegen des Zerfalls der «Metaphysik» bezeichnet er die aus diesem Prozeß entstehende Wissenschaft als «Logik» – obgleich er bis zum «Systementwurf II» der «Metaphysik» den systematischen Primat gegenüber der «Logik» zuweist. Schon in der Bezeichnung dieses Kollegs wie auch in der Ankündigung eines folgenden dominiert die Bezeichnung «Logik». Und während die Thematik der «Metaphysik der Subjectivität» später in die «Philosophie des Geistes» wandert – wenn auch mit Ausstrahlung auf den Begriff der «absoluten Idee» –, ist dem Zentrum der «Metaphysik», der in Anlehnung an die metaphysica specialis konzipierten «Metaphysik der Objectivität», im späteren System kein Weiterleben beschieden. Folgerichtig ist in Hegels nächsten Entwürfen der ‹Ersten Philosophie› – aus der Nürnberger Zeit – von «Metaphysik» nicht mehr die Rede: Die Logik hat ihre Nachfolge angetreten.

3. Philosophie der Natur

Von der ersten Systemskizze an nimmt die Naturphilosophie die Stellung zwischen der Logik (und Metaphysik) und der Geistesphilosophie ein – ein Aufbau, der sich trotz der intensiven Ausarbeitung aller Systemteile in den drei folgenden Jahrzehnten nicht ändert. Von der Metaphysik, so Hegel, werde die «Wissenschaft» übergehen «in die Wissenschaft der Realität der Idee, und zwar zuerst den realen Leib der Idee darstellen; als diesen Leib zuerst das System des Himmels erkennen; alsdenn wird sie auf die Erde her-

absteigen, zum Organischen oder zur Individualität nachdem sie die ideellen Momente des Begriffs des Organischen, nemlich das Mechanische wie es an der Erde gesetzt ist, und das Chemische begriffen hat; die Idee des Organischen selbst wird sich im mineralischen System der Erde, dem vegetabilischen und animalischen realisiren» (GW 5, 263).

Die Entwicklung der Naturphilosophie in diesen Jahren läßt sich weit besser verfolgen als die der «Logik und Metaphysik», da die Naturphilosophie aller drei Jenaer Systementwürfe überliefert ist – zwar stets fragmentarisch, aber doch so reichhaltig, daß ihr Charakter und ihr Wandel erkennbar sind. Im Lektionskatalog erscheint ‹Naturphilosophie› erst im «Systementwurf I», im Winter 1803/04 – also in einem Semester, in dem Schelling Jena bereits verlassen hat. Daß schon diese Fassung der Naturphilosophie so detailliert ausgeführt ist, verdankt sich jedoch nicht allein der engen Zusammenarbeit Hegels mit Schelling in den drei vorangehenden Jahren; Hegels Biograph Karl Rosenkranz berichtet vielmehr, Hegel habe bereits in seinen Frankfurter Jahren (1797–1800) umfangreiche naturphilosophische Studien getrieben – allerdings auch dort mit Blick unter anderem auf Schelling.[11]

a) *Mathematik und Physik*

Die Vertrautheit mit naturphilosophischen Fragen ist fraglos auch der Grund, weshalb Hegel sich im Jahre 1801 für seine Habilitation ein ihn schon lange beschäftigendes Thema aus diesem Bereich wählt: eine Erörterung über die Planetenbahnen.[12] Dieser Habilitationsschrift liegt letztlich ein methodologisches, ja ein ‹wissenschaftstheoretisches› Problem zu Grunde: die Frage nach dem Verhältnis von Mathematik, Physik und Philosophie bei der Erklärung der Natur. Hegel geht dabei von der Beobachtung aus, daß die geläufigen astronomischen Gesetze aus einer anderen Wissenschaft, nämlich aus der Mathematik stammten – und gegen diese Vermischung von Mathematik und Physik, von geometrischen Linien und physikalischen Kräften richtet sich der Stoß seiner Dissertation. Diesen Kritikpunkt schärft er in immer neuen Wendungen ein: Demjenigen, das in der Mathematik Realität hat, darf man nicht physikalische Realität zuschreiben. Und diese inkriminierte blinde Vermischung wirft er Newton (und wohl richtiger: dem Newtonianismus des späten 18. Jahrhunderts) vor. Kepler hingegen hätte die von ihm entdeckte physikalische Gestalt der unveränderlichen Gesetze leicht in eine rein mathematische Formel kleiden können – doch habe er eine derartige Konfusion nicht ertragen können.

11 Karl Rosenkranz: Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben. Berlin 1844, 151–159.
12 Hegel: Dissertatio philosophica de orbitis planetarum [...]. Jena 1801. GW 5, 233–253.

Die Habilitationsdissertation über die Umlaufbahnen der Planeten hat Hegel die akademische Laufbahn eröffnet; zugleich hat sie jedoch spätere Vorurteile gegen seine Philosophie zementiert – und dies auf Grund einer Verkehrung des Sinnes seines Textes und einer gefälligen Anekdote, die sich um ihn rankt – als habe der empiriefeindliche Philosoph einen kurz zuvor entdeckten Planeten mit der Floskel «um so schlimmer für die Tatsachen» hinwegspekulieren wollen. Doch das Gegenteil ist der Fall: Am Schluß seiner Dissertation kommt Hegel im Kontext des Verhältnisses von «natura» und «ratio», von Empirie und rationaler Erklärung, auf den damals als mißlich empfundenen Umstand zu sprechen, daß in der Titius-Bodeschen Planetenreihe dem fünften Glied der arithmetischen Progression (4, 7, 10, 16, 28, 52, 100) kein (damals bekannter) Planet entspreche. Hegel hingegen verweist die Berufung auf eine derartige arithmetische Progression aus der Philosophie («ad philosophiam nullomodo pertinet») und macht darauf aufmerksam, daß, *wenn* man statt der Titius-Bodeschen die pythagoräische Reihe (1, 2, 3, 4, 9, 16, 27) zu Grunde lege, an dieser Stelle kein Planet zu erwarten sei: «Quae series si verior naturae ordo sit, quam illa arithmetica progressio, inter quartum et quintum locum magnum esse spatium, neque ibi planetam desiderari apparet.» (GW 5, 252) Es ist jedoch keineswegs Hegels Absicht, mit seiner ausdrücklich hypothetischen Überlegung diese zweite Reihe als die wahrhafte zu behaupten; der systematische Sinn seiner Abhandlung liegt ja vielmehr in dem Argument, daß sich die Existenz natürlicher Dinge nicht durch Rekurs auf vergleichsweise beliebige Reihen begründen lasse, weil sich aus ihnen (je nach der zu Grunde gelegten Reihe) beliebige Ergebnisse ableiten ließen.

Nun schien Piazzis Entdeckung der Ceres zwischen Mars und Jupiter (1. 1. 1801), die im Verlauf der folgenden Jahre von der Vermutung zur gesicherten Erkenntnis erhoben wurde, die heuristische Funktion der Titius-Bodeschen Reihe und somit die Reduzierbarkeit natürlicher Verhältnisse auf arithmetische Reihen zunächst glanzvoll zu bestätigen und Hegels Zweifel – wie übrigens auch die Zweifel namhafter Astronomen – zu dementieren. Die wenig späteren Entdeckungen der Planetoiden Pallas (1801), Juno (1804) und Vesta (1807) dementierten jedoch wiederum eben diese Engführung von Planetenabständen und arithmetischer Progression. Denn gerade *wenn* man die Titius-Bodesche Reihe zu Grunde legt, dürften diese drei Planetoiden nicht existieren – und so haben diese letzteren Entdeckungen Hegels Zweifel an der existenzbeweisenden Kraft arithmetischer Progressionen wiederum bestätigt (von den modernen ganz zu schweigen). Die auch heute noch dogmatisierte Kritik bietet hier in einer konfusen Mischung aus Ressentiment und Ignoranz das Beispiel einer «verkehrten Welt»: Der vermeintliche Spekulant und Empiriefeind Hegel argumentiert gerade gegen den Schluß aus abstrakten Modellen auf empirische Realität, während die angeblich naturwissenschaftlich arrivierte Titius-Bodesche Reihe gerade nicht auf Empirie, son-

dern auf eben der «theologisch-apriorischen» Annahme über die Tätigkeit des Schöpfers beruht, die Hegel zum Vorwurf gemacht wird.[13]

b) Vom himmlischen zum irdischen System

Die Schrift über die Planetenbahnen zeigt eine von Schellings Einfluß freie Behandlungsart eines naturphilosophischen Themas; demgegenüber ist die Naturphilosophie des folgenden «Systementwurfs I» (1803/04) ebenso deutlich von Schelling geprägt, wie diese Prägung sich in den beiden folgenden «Systementwürfen II und III» (1804/05 bzw. 1805/06) wieder merklich verliert. Präsent ist Schelling im «Systementwurf I» schon durch die identitätsphilosophische Terminologie. Dennoch reduziert auch dieser Entwurf sich nicht auf eine Kopie der Naturphilosophie Schellings – schon deshalb nicht, weil er stets den Geist als der Natur überlegen (GW 4, 464), und diese als eine Gestalt auf dem Wege vom «absoluten Wesen» zum Geiste faßt, als das Andere des Geistes. Leider fehlt – vielleicht wegen des fragmentarischen Anfangs sowohl der Natur- als auch der Geistesphilosophie – eine ausführliche Abhandlung dieses Verhältnisses von Natur- und Geistbegriff. Deutlich ist jedoch Hegels Versuch, «Natur» nicht bloß in ihrer Faktizität hinzunehmen, sondern ihren Aufbau, ihre «Gegliederung» als ein System von Stufen zu verstehen, das zum Bereich des Geistes hinführt.

Die überlieferten Fragmente setzen mit einer – allzu – traditionellen, geradezu vorkopernikanischen Thematik ein: mit der Unterscheidung eines «himmlischen» und eines «irdischen Systems» und dem Übergang von jenem zu diesem. Hegel beschreibt ihn als «Reduction der Bewegung zur Ruhe» und «Aussereinanderfallen beyder», durch das beide jedoch «schlechthin *aufeinander bezogen*» sind. Das «irdische System» entfaltet sich in drei «Potenzen» – zunächst im Mechanismus, der in den Chemismus und schließlich in die organische Physik übergeht. Diese Abhandlung des Organischen bildet den ausführlichsten Teil der Naturphilosophie und zugleich den Übergang zur Geistesphilosophie, da die Sphäre des Organischen sich von den vorhergehenden strukturell unterscheidet: Die Einheit der Momente der Totalität existiere hier «in *dem organischen*» selbst, als Reflexion der Natur auf sich; sie falle also nicht nur, wie zuvor, in unsre Reflexion (GW 6, 184, 193). – Schon diese erste erhaltene naturphilosophische Konzeption zeigt ein Ringen um das angemessene Verhältnis von naturwissenschaftlicher Empirie und philosophischer Durchdringung. Hegel bezieht sich auf eine Fülle physikalischer oder chemischer Arbeiten seiner Zeit, und seine Kenntnis einer

13 Hegel: Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum. Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Wolfgang Neuser. Weinheim 1986, 56.

ähnlich großen Zahl weiterer zeitgenössischer, insbesondere chemischer Werke läßt sich aus seinen Fragmenten erschließen. Für diese intensive Rezeption der empirischen Forschung seiner Zeit hat Hegel sich damals sogar einen «kleinen Folianten» angelegt, der vornehmlich «seinen Excerpten aus naturwissenschaftlichen Büchern gewidmet war» (GW 5, 485). Und während er im zweiten Systementwurf, einer für die Publikation vorgesehenen Reinschrift, diesen intensiven Rückgriff auf die naturwissenschaftliche Forschung zu Gunsten einer Zeichnung der großen Argumentationslinien einspart, nimmt er ihn im dritten Entwurf wieder auf.

Auch Hegels zweiter Entwurf der Naturphilosophie, im «Systementwurf II» (1804/05), bleibt noch der älteren Kosmologie verhaftet, indem auch er die Hauptdifferenz zwischen das «System der Sonne» und das «Irrdische System» legt. Sie wird hier sogar noch deutlicher, da für diesen Entwurf erstmals der Beginn der Naturphilosophie überliefert ist, mit dem allgemeinen Begriff der Natur und dem vollständigen «System der Sonne». Als dessen Grundbegriffe nennt Hegel den «Äther» oder die «absolute Materie», ein allgemeines, unendliches, sich absolut gleiches, «absolut elastisches», formloses und deshalb jede Form annehmendes Substrat der Natur überhaupt. Schon in ihm sucht Hegel jedoch die Struktur der Selbstbeziehung aufzuweisen; er drückt sie allerdings in Aufnahme der pythagoräischen Tradition wiederum metaphorisch aus – als ein «Sprechen» des Äthers, als «Articulation der Töne der Unendlichkeit, die vernommen vom sichselbstgleichen als absolute Melodie absolute Harmonie des Universums sind.» Ausgehend vom Grundbegriff des Äthers, aber in wachsender Distanz zu ihm sucht Hegel den Begriff der Natur in ihrer Totalität zu entfalten: zunächst die Begriffe von Raum und Zeit und mit ihnen den der Bewegung als den tragenden Begriff dieses «Systems der Sonne». Auch die Rede von einer «Contraction der Gediegenheit des Äthers» in den Punkt des Sterns bedient sich einer geschichtlich weit zurückreichenden Terminologie. Doch für die «absolute Vielheit» dieser Contractionen zeigt Hegel nur Verachtung: Sie sei «an sich unvernünftig, und eine Erhabenheit, so leer, als ihre Bewunderung gedankenlos ist» – eine schroffe Antithese sowohl gegen eine antike Weltfrömmigkeit als auch gegen Kants «Bewunderung und Ehrfurcht» für den gestirnten Himmel (AA V, 161).

Material bleibt dieser Entwurf somit dem früheren verhaftet, methodisch läßt er ihn hinter sich: Er orientiert sich terminologisch an der «Logik» dieses Systementwurfs und löst sich dadurch fast vollständig von der in der früheren Fassung noch vorherrschenden Terminologie der Identitätsphilosophie Schellings. Hiermit hängt noch ein weiterer Aspekt zusammen: die gesteigerte Betonung des Geistcharakters der Natur. An sich sei die Natur Geist, und wenn auch nicht «in Geistesgestalt», als sich erkennender Geist, so doch als in sich reflektiert, als «Leben», das sich im Lebensprozeß in einer Reihe von fürsichseienden Momenten entfaltet. Sie sei «das erste Moment des sich realisirenden Geistes», «der sich auf sich beziehende absolute Geist» –

aber als «befangener Geist», so daß sie «an sich selbst den Widerspruch […] gegen ihr Wesen, absoluter Geist zu seyn, hat»; sie sei «der absolute Geist als das Andre seiner selbst» (GW 7, 177–187).

c) Die Totalität des Irdischen

Erst am Ende seiner Jenaer Zeit, im «Systementwurf III» (1805/06) (GW 8, 3–184), überwindet Hegel die Trennung des «Systems der Sonne» vom «irrdischen System»; nun integriert er den Inhalt des früheren «Systems der Sonne» in die Mechanik, die dadurch sowohl Himmels- als auch irdische Mechanik umfaßt – entsprechend der Verschmelzung von Himmels- und sublunarer Sphäre in die Einheit des neuzeitlichen Weltbildes. Dieser Schritt hat eine weitgehende Umgestaltung der nunmehr ganz auf die Erde versetzten «Mechanik» zur Folge: Während in der Mechanik des «Systementwurfs II» Wurfbewegung, Pendelbewegung, Hebelgesetz und die Begriffe der Masse und der Flüssigkeit im Zentrum stehen, beginnt Hegel nun mit den Begriffen des früheren «Systems der Sonne» – Raum und Zeit –, bevor er zu Masse und Bewegung übergeht. Im zweiten Abschnitt dieses Entwurfs der Naturphilosophie bringt er Themen der Physik («Gestaltung») und Chemie in eine eher äußerliche Verbindung: Dem Begriff der «Schwere» in der Physik läßt er im «Chemismus» den der «Wärme» entsprechen. Im Unterschied zum vorangehenden Entwurf enthält dieser dritte wieder einen ausführlichen Abschnitt über «Das Organische», über den Übergang des Unorganischen ins Organische sowie über den «Vegetabilischen Organismus» und den «Animalischen Proceß». Hiermit antizipiert Hegel – trotz kleinerer terminologischer Differenzen – bereits den Aufriß, den er schließlich – nach einigen Umwegen in der Nürnberger und Heidelberger Zeit – von der ersten Berliner Vorlesung ab kanonisiert.

4. Philosophie des Geistes

a) Geist und Geistesphilosophie

Aus der Natur, so Hegel in seiner ersten Systemskizze, werde die Idee «als Geist sich emporreissen und als absolute Sittlichkeit sich organisiren», und schließlich werde sie sich «als freyes Volk real seyn, welches endlich im 4ten Theil in der Philosophie der Religion und Kunst zur reinen Idee zurückkehrt, und die Anschauung Gottes organisirt» (GW 5, 263 sq.). In diesem Begriff des Geistes und im Entwurf einer Geistesphilosophie liegt das

Novum der Systemkonzeption Hegels. ‹Geist› ist damals kein terminus technicus der Philosophie, und deshalb findet sich für eine Geistesphilosophie in der Systemarchitektur der Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts wie auch in den Philosophien Kants oder Fichtes kein Vorbild. Eine partielle materiale Nähe ist allenfalls zu Schellings «System des transscendentalen Idealismus» gegeben, und zwar zu den späteren Partien, in denen Schellings «System» sich weit von Fichtes «Wissenschaftslehre» entfernt[14] – doch diese ‹Geistesphilosophie avant la lettre› kennt eines nicht: den Geistbegriff.

Der Grund für diese Geist-losigkeit der damaligen Philosophie liegt heute nicht mehr offen zu Tage: Damals wird erst eine deutschsprachige philosophische Terminologie ausgebildet; selbst das Wort ‹Selbstbewußtsein› wird erst Ende des 18. Jahrhunderts in die deutsche Philosophie eingebürgert, und das – vermeintliche – lateinische Äquivalent für ‹Geist› – ‹spiritus› – eignet sich wegen seiner theologischen Fixierung nicht zur Bezeichnung der säkularen, später ‹geistig› genannten Phänomene. Die deutsche Sprache unterscheidet präzise zwischen profanem und religiösem Sprachgebrauch, zwischen ‹geistig› und ‹geistlich› wie auch zwischen ‹Geistigkeit› und ‹Geistlichkeit›. Deshalb ist auch ‹Geistesphilosophie› nicht ‹philosophia spiritus›, und der in der Aufklärung begegnende Versuch, hinter das theologisch besetzte Wort «spiritus» auf das griechische Pendant «pneuma» zurückzugreifen und eine Geisteslehre unter den Titel «Pneumatologie» zu stellen, bietet ebenfalls keinen Ausweg. Denn ‹pneuma› ist kaum weniger theologisch besetzt als ‹spiritus›; ‹pneuma› ist vorzugsweise πνεῦμα ἅγιον, ‹heiliger Geist› – und vor allem: Mit dem Wort ‹Pneuma› verbinden sich gerade nicht diejenigen Konnotationen, die Hegel im Blick hat, wenn er von ‹Geist› spricht. Sie sind vielmehr mit ‹Nous› und ‹Noesis› verknüpft – und so hat Hegel sich zur Bezeichnung seiner Geistesphilosophie des Wortes «Pneumatologie» mit gutem Grund nicht bedient.

Der ‹Geist›, in dem Hegels System kulminiert, ist nicht «spiritus», sondern eher «mens» – deshalb kündigt er seine Vorlesung über ‹Geistesphilosophie› als «philosophia mentis» an, und er übersetzt den Buchtitel «Phänomenologie des Geistes» durch «phaenomenologia mentis». Es ist allerdings ein Indiz gleichermaßen für die Distanz des Hegelschen ‹Geistes› zu einem theologischen Geistbegriff wie auch für seine Neuartigkeit, daß dies damals unverständlich ist: Einmal wird seine lateinische Ankündigung im deutschen Vorlesungsverzeichnis als «Seelenlehre» wiedergegeben, ein anderes Mal als «Philosophie des Verstandes» – was von der Wortbedeutung her zwar nicht unplausibel ist, aber das von Hegel Intendierte verfehlt und deshalb von ihm korrigiert wird. Freilich wird Hegel «mens» nur nolens volens als lateinisches Pendant für ‹Geist› gewählt haben. Er hätte die Übersetzung von «philosophia mentis» durch «Philosophie des Verstandes» ja nicht korri-

14 Cf. 1. Teil, Kap. VIII, 2d–h.

giert, wenn ihm nicht bewußt gewesen wäre, daß auch ‹mens› kein wirkliches Äquivalent für ‹Geist›, sondern nur – gegenüber ‹spiritus› – das kleinere Übel ist. Unter ‹Geist› versteht Hegel weit mehr, als traditionell mit ‹mens› ausgedrückt wird, und so ist auch seine ‹Geistesphilosophie› weit mehr als eine ‹Philosophie des menschlichen Verstandes›. Erst Hegel hat den Begriff des Geistes zu einem philosophischen Begriff geprägt – und diese spezifische Prägung, die uns seitdem selbstverständlich geworden ist, ist auch die Voraussetzung der späteren Rede von ‹Geisteswissenschaften›.

‹Systemgeschichtlich› gesehen ist Hegels Begriff des Geistes ein Nachfolgebegriff des Fichteschen und Schellingschen ‹Ich› oder des Schellingschen ‹Selbstbewußtseins›. Doch ‹Geist› geht weit über ‹Ich› oder ‹Bewußtsein› oder auch «Intelligenz» hinaus: ‹Geist› umfaßt alle Formen der Erkenntnis und ebenso des Wollens, er umgreift Theoretisches wie Praktisches, und mehr noch: ‹Geist› umfaßt sowohl Subjektives als Objektives, sowohl die ‹geistigen Akte› als auch die Produkte dieser Akte, also die Sphären der Sittlichkeit wie auch der Kunst, der Religion und der Wissenschaft. Dies macht ‹Geist› zum Gegenbegriff zu Natur und die Disjunktion beider zur vollständigen Disjunktion der Sphäre des Realen; und folglich erschöpfen die Philosophien der Natur und des Geistes die ‹Realphilosophie›.

‹Geist› ist aber nicht nur ein Einheitsbegriff für einen Seinsbereich, der zuvor nicht in seiner Einheit gedacht worden ist; ‹Geist› hat auch eine spezifische Struktur. Im Fragment «Das Wesen des Geistes» (1803) legt Hegel den Begriff des Geistes erstmals vergleichsweise ausführlich dar: Geist ist nicht ein Sein, sondern ein Gewordensein, Tätigkeit, Erkenntnis der Natur als seines Anderen und eben darin Aufheben seines Anderen, Befreiung seiner selbst, Rückkehr zu sich, Beisichsein und Sichselbstgleichheit. In komplexen und dennoch prägnanten Wendungen bestimmt Hegel das Verhältnis von Natur und Geist – und er setzt sich hierin sowohl von ihrer transzendental- als auch von ihrer identitätsphilosophischen Bestimmung ab: «die Natur, indem sie das Andersseyn des Geistes ist, ist sie für sich das sich selbstgleiche, das nicht weiß, daß es ein anderes, entgegengesetztes ist, oder das *sich* in seiner sichselbstgleichheit nicht ein anderes ist, und daher in Wahrheit ein anderes an sich selbst ist.» Der Geist hingegen schaue sein Bild in der Natur an, stelle sich sich gegenüber, höre darin auf, Natur zu sein, und verliere sich selbst: «er ist das Leere, dem die ganze Fülle des Universums gegenübersteht, hiedurch ist das negative der Befreyung gesetzt». Doch diese bloß negative Befreiung ist noch nicht die wahrhafte: «die lebendige Befreyung oder das [Setzen des] Lebens in ihn ist, diß daß er diß Universum als sich selbst erkennt» – oder mit anderen Worten: «er ist frey, indem er das leere wird, das die ganze Natur gegen sich hat, und er ist lebendig, indem er dieses Ganze als ihm selbst gleich setzt.» (GW 5, 370–373) Auf Grund dieser Struktur des Geistes kommt der Philosophie des Geistes die Funktion des Systemabschlusses zu, der Rückkehr und der Resumtion des Systems in Eins. Der

Geist ist ja nicht nur – komparativisch – «höher» als die Natur,[15] sondern er ist ihr dadurch schlechthin überlegen, daß er das gesamte System der Philosophie – also auch die Logik und die Naturphilosophie – in sich begreift. Die Natur ist ja immer eine gewußte Natur, und das Wissen von der Natur ist immer auch ein Wissen des Geistes von sich; nur der Geist kann alle zuvor durchlaufenen Gestalten und Stadien des Systems in sich versammeln und damit eine «Resumtion des Ganzen» vollziehen. Und weil der Geist sowohl vom Anderen als auch von sich weiß, so wäre es schlechthin widersinnig, ein Wissen annehmen zu wollen, das dieses Wissen des Geistes von sich noch überstiege. In diesem weiten Sinne ist Hegels ‹System der Philosophie› eine ‹Philosophie des Geistes› – und dies nicht erst seit dem Ende oder der Mitte der Jenaer Jahre, sondern von seiner ersten Systemskizze an.

b) Von der Potenzenlehre zum Geist

Die fragmentarische Überlieferung der ersten Systemskizze Hegels läßt nicht erkennen, ob er in seinem ersten Kolleg eine Geistesphilosophie – über diese Andeutungen hinaus -ausgeführt hat. Seine «Verfassungsschrift» wie auch sein «Naturrechtsaufsatz»[16] behandeln zwar Themen, die in die Geistesphilosophie fallen, doch bieten sie wenig Einblick in ihren Entwicklungsstand, und ebenso das ‹religionsphilosophische› Fragment der Vorlesungen «Über Naturrecht» (1802, GW 5, 459–467). Faßbar wird die Entwicklung der Geistesphilosophie hingegen im vorhin zitierten Fragment «Vom Wesen des Geistes» (1803) sowie im «System der Sittlichkeit» (GW 5, 277–361), bevor Hegel in den Wintersemestern 1803/04 und 1805/06 die Geistesphilosophie im Rahmen der «Systementwürfe I bzw. III» ausarbeitet und damit nicht allein an die «Phänomenologie des Geistes» (1807) heranführt, sondern bereits den Umriß der späteren Geistesphilosophie vorzeichnet.

In methodologischer Perspektive zeigt die Entwicklung der Geistesphilosophie – wie schon die der Naturphilosophie – eine rasche Abkehr von Schellings ‹Potenzenlehre›. An sie lehnt Hegel sich in der Geistesphilosophie (1803/04) noch terminologisch an. Unter dem Titel «theoretische Potenz» entfaltet er eine rudimentäre Zeichentheorie, und an keiner späteren Stelle seines Systems befaßt Hegel sich so intensiv mit dem Problem der Sprache wie hier (GW 6, 282–289). Aber auch zu erkenntnistheoretischen Fragen be-

15 Hegel: Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. GW 4, 464.

16 Hegel: Fragment einer Kritik der Verfassung Deutschlands. GW 5, 1–219; bzw. Hegel: Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. GW 4, 415–485.

zieht Hegel – durchaus provokant – Stellung, indem er programmatisch formuliert: «Wir betrachten die Momente des sich organisirenden Bewußtseyns weder auf der Seite des Subjects in der Form von Vermögen, Neigungen, Leidenschafften Trieben u. s. w. noch auf der andern Seite des Gegensatzes, als eine Bestimmtheit der Dinge, sondern wie es als Einheit und Mitte von beydem, absolut für sich ist». Das Bewußtsein ist nicht nur die eine Seite des Gegensatzes gegen die Seite der Gegenständlichkeit, sondern das Ganze, «das Wesen», «die absolute Substanz». Mit diesem Ansatz am Bewußtsein als einer Totalität wendet Hegel sich nachdrücklich gegen die seit Jacobis *David Hume* scharf ausgetragene erkenntnistheoretische Debatte zwischen «sog. Idealismus» und «sog. Realismus»: Beide seien einseitige Standpunkte, die eine Bestimmtheit entweder in das Objekt oder in das Subjekt setzten. Auf diese Weise aber sei «die Streitfrage auf die rohste Weise» gestellt – und deshalb sei «über einen solchen unvernünftigen Streit eigentlich nichts vernünftiges zu sagen». Der Idealismus, der, um das Subjekt zu bewahren, alle Bestimmtheit nur ins Subjekt setze, sei «ein vollkommen lächerlicher Idealismus», der nicht begreife, daß durch die Vernichtung der Relation auch das Subjekt nicht mehr Subjekt sei. Gleiches gilt für den Realismus: Er wäre ein ebenso alberner Realismus, wie jener ein lächerlicher Idealismus. Und so wendet Hegel sich prononciert gegen diese beiden einseitigen Erkenntnismodelle und ihren nicht zu schlichtenden Streit: «der Geist das Bewußtseyn diß Absolute ist es was wir betrachten» (GW 6, 290–296). – Im zweiten Abschnitt behandelt er sodann unter dem Titel «Potenz des Werkzeugs» – unter Anlehnung an die Nationalökonomie – vor allem die Themen ‹Arbeit› und ‹Werkzeug› (GW 6, 297–300) und schließlich unter der «Potenz des Besitzes» die Familienbeziehungen, wobei in die Aristotelische Tradition des ‹oikos› bereits der moderne, von Fichte aufgenommene Aspekt der «Anerkennung» hineinspielt, der sich dann als wichtiger Begriff für das politische Leben erweist.

Erst dort, im «absoluten Geist eines Volkes», haben diese «Potenzen» ihr Bestehen, und auch der Einzelne ist ein rechtliches, sittliches und religiöses, aber auch ein arbeitendes Wesen erst als Mitglied eines Volkes. Dem Volksgeist spricht Hegel den Primat vor dem Einzelnen zu, im Gegenzug gegen eine vertragstheoretische Konstruktion des Volkes; er bezeichnet ihn als «*absolute*», ja als «*die absolut einfache* lebendige, *einzige Substanz*» – doch diese «Substanz» ist keine mysteriöse Entität, auch keine biologisch vorgegebene Einheit, sondern eben die sich mit sich vermittelnde Wirklichkeit des geistigen Lebens eines Volkes. Zu ihrer Basis hat sie «das gegenseitige *Anerkennen* überhaupt». Zudem nennt Hegel den Volksgeist das «gemeinschafftliche Werk aller» – und damit ist auf das Moment der «Thätigkeit» abgehoben, entgegen der bloßen Unmittelbarkeit des Vorhandenseins: Der Volksgeist «ist nur als ein ewiges Werden zum Geiste», und dieses Werden ist er nur als die «That» der Einzelnen, die aber eben in dieser «That» als Ein-

zelne aufgehoben sind: «diß ihr Werk ist *somit* ihr eigner Geist selbst. Sie erzeugen ihn, aber sie verehren ihn als ein für sich selbst seyendes» (GW 6, 274, 281, 307–326).

Den Begriff des ‹Anerkennens› führt Hegel bereits im «Naturrechtsaufsatz» und im «System der Sittlichkeit» ein. Doch erst im «Systementwurf I» gewinnt er systematische Bedeutung, und im «Systementwurf III» wird er schließlich zum grundlegenden Begriff der Vergesellschaftung. Eine zentrale Funktion behält er auch in der «Phänomenologie des Geistes»; danach verliert er an Bedeutung, bleibt aber auch in den «Grundlinien der Philosophie des Rechts» präsent. Als erster hat Fichte in seiner «Grundlage des Naturrechts» ‹Anerkennung› als ein für die Genese von Individualität konstitutives Prinzip herausgearbeitet – als einen wechselseitigen praktischen Akt, auf dem die interpersonale Struktur des Rechts beruht.[17] Hegel stellt diesen Begriff in den Kontext der Genese des «absoluten Geistes» eines Volkes, der Konstitution der «bürgerlichen Gesellschaft» im Sinne der traditionellen «societas civilis», und dadurch erhält der Prozeß der Anerkennung über Fichte hinaus eine Zuspitzung zum «Kampf auf Leben und Tod». In diesem Kampf setzt sich das einzelne Bewußtsein als ein aufgehobenes und «ist hiemit absolut allgemeines Bewußtseyn. Diß Seyn des aufgehobenseyn der einzelnen Totalität ist die Totalität als absolut allgemeine als absoluter *Geist*» (GW 6, 307–312).

c) Der vollständige Geist

Diese Themen arbeitet Hegel in der Geistesphilosophie des Winters 1805/06 kontinuierlich weiter aus, so daß dieser Entwurf bereits Grundzüge der späteren Geisteslehre vorwegnimmt. Dieser Eindruck verdankt sich nicht allein der (nahezu) vollständigen Überlieferung. Hegel hat sich inzwischen von der Schellingianisierenden Terminologie befreit, und daß er nun im ersten Abschnitt die Themen «Intelligenz» und «Wille» behandelt, ist ein Schritt in Richtung auf seine spätere ‹Philosophie des subjektiven Geistes›, ebenso wie sich im zweiten Abschnitt («Wirklicher Geist») die ‹Philosophie des objektiven Geistes› ankündigt, sogar bis in die Abfolge der Begriffe Eigentum, Vertrag und Verbrechen, die bereits den Aufbau des späteren «abstrakten Rechts» antizipiert.

Kompositionsprobleme weist hingegen der dritte Abschnitt, «Constitution», auf. Sein Gegenstand, der Staat, gehört fraglos in das vorherige Gebiet des «Wirklichen Geistes», doch findet sich hier statt einer systematischen Durchbildung erst eine rhapsodische Folge prinzipieller Überlegungen zum Staatsbegriff, zu einer Ständelehre und einer rudimentären Philosophie des

17 Cf. 1. Teil, Kap. VI, 2a.

absoluten Geistes. Der in der frühen Jenaer Zeit dominante Begriff des Volkes ist bereits hier – trotz terminologischer Schwankungen –, wegen der Unstrukturiertheit des ‹Volkes›, durch den Begriff des Staates abgelöst. Ihn führt Hegel ein als die absolute geistige Macht, die sich selbst zum Zweck macht – als «Allgemeinheit in der vollkommnen Freyheit und Selbstständigkeit der Einzelnen». In der spannungsvollen Einheit von Individualität und Allgemeinheit, die den Staat als die spezifisch neuzeitliche Herrschaftsform charakterisiert, liegt auch seine Differenz zur griechischen Sittlichkeit. Hier operiert Hegel nicht mehr mit den mythischen Formeln vom Zerbrechen einer unmittelbaren Einheit, und sein geschichtlicher Realitätssinn belehrt ihn darüber, daß «die schöne glükliche Freyheit der Griechen, die so sehr beneidet worden und wird», nicht mehr wiederkehrt. Vor allem wäre dies auch gar nicht mehr wünschenswert. Denn der neuzeitliche Staat ist durch eine «höhere Abstraction», einen «tieferen Geist» charakterisiert: Das «*höhere Princip der neuern Zeit*, das die *Alten das Plato* nicht *kannte*», liege eben in der «höheren Entzweyung», sein Selbst als das allgemeine Wesen zu wissen, «vom daseyenden Allgemeinen abgetrennt, doch absolut zu seyn – *in seinem Wissen sein Absolutes unmittelbar zu besitzen*» (GW 8, 258–265).

Mit diesen Überlegungen zur Signatur des neuzeitlichen Staates vollzieht Hegels praktische Philosophie in einer dramatischen Wendung einen Abschied vom Ideal auch seiner Jugend. Die beiden folgenden Teile hingegen entwickeln teils in vertrauter Form die ständische Gliederung der Gesellschaft, teils wiederholt Hegel seine Bedenken im Blick auf das Verhältnis der Staaten zu einander: Sie stehen im Naturzustand, und selbst wenn sie sich durch Verträge binden, so haben diese – wegen der fehlenden Sanktion von Verletzungen – nicht den Charakter bürgerlicher Verträge: «Es ist dieser ewige Betrug, Tractaten zu schliessen, sich zu verpflichten, und diese Verpflichtung wieder verschwinden zu lassen.» Aber auch der damals erwogene Ausweg stimmt ihn nicht optimistisch: «Ein allgemeiner Völkerverein zum ewigen Frieden, wäre die Herrschafft Eines Volks, oder es wäre nur ein Volk – ihre Individualität vertilgt – Universalmonarchie.» (GW 8, 266–277)

Von dieser Ständelehre geht Hegel wenig vermittelt über zur Abhandlung von «Kunst, Religion und Wissenschafft»– und hier gewinnt der Begriff des «absoluten Geistes» die Bedeutung, die für die weitere Systementwicklung bestimmend bleibt. Auch wenn der «absolute Geist» architektonisch gesehen hier der Sphäre des Staates noch unterstellt ist – inhaltlich ist er von ihr emanzipiert: Der absolut freie Geist, so Hegel, bringt «eine andre Welt hervor; eine Welt, welche die *Gestalt* seiner selbst hat; wo sein Werk vollendet in sich ist, und er zur Anschauung *seiner* als *seiner* gelangt.» (GW 8, 277–287) Diese Einsicht in die Nähe und die gleichwohl tiefgreifende Differenz der Sphären des – später so genannten – ‹objektiven› und des ‹absoluten Geistes› geht somit ihrer terminologischen Differenzierung voraus; sie ist ein konstitutives Moment der Hegelschen Geistesphilosophie.

‹Absoluter Geist›: Dieser Ausdruck hat stets dem latenten Verdacht Nahrung gegeben, daß Hegel mythologische Wesen in die Philosophie introduziere – und wenn sich dieser Verdacht schon gegen den ‹Geist› überhaupt oder den ‹Volksgeist› oder den ‹Weltgeist› richtet, so noch mehr gegen den ‹absoluten Geist›. Andere sehen hier ein Indiz für die Abwendung des späten Hegel von der Analyse gesellschaftlicher Widersprüche und für seinen Rückfall in eine überkommene, aber überholte Vorstellungswelt. Und doch liegt alle Mythologie hier ebenso fern wie der vermutete Quietismus. ‹Absolut› nennt Hegel denjenigen Geist, der nicht – als subjektiver – als eine Form von ‹Innerlichkeit› (etwa Bewußtsein oder Wille) auf ein ihm Äußerliches bezogen ist; aber auch nicht – als objektiver – die von den einzelnen Subjekten zwar hervorgebrachte, aber gleichsam über ihnen und in sich selbst ruhende Sphäre der Sittlichkeit ist. Als ‹absoluter› wendet er sich auf sich zurück, macht sich zum Gegenstand, erkennt sich als das, was er ist, und ist eben darin bei sich und frei. Deshalb ist erst hier der Begriff des Geistes – als Begriff des sich erkennenden Beisichseins im Anderssein – vollendet. Und diese Erkenntnis seines Wesens gewinnt der Geist in der Anschauung der Kunst, der Vorstellung der Religion und im begreifenden Denken der Philosophie – und über diese Bereiche handelt Hegel bereits hier ausführlich und differenziert, in einer Weise, die seine späteren Vorlesungen in nuce vorwegnimmt, einschließlich ihrer hierarchischen Ordnung und der These der Formdifferenz und Inhaltsgleichheit von Kunst, Religion und Philosophie als Gestalten des sich wissenden und deshalb absoluten Geistes.

d) Geist und Geschichte

Nur von dieser letzten Jenaer Geistesphilosophie sind die abschließenden Partien überliefert; deshalb erlaubt auch nur sie einen Blick auf die «Resumtion», auf die bereits Hegels erste Systemskizze verweist. Vom Begriff der Philosophie leitet er über zu ihrer Entäußerung im unmittelbaren Bewußtsein; dies aber sei «das entzweyte» – und zwar entzweit in Natur und Wissen von sich. Hegel kontrastiert Natur und Geist als «das *seyende Universum*, und die *Weltgeschichte*»; doch das vom Geiste freie Universum müsse zum Geist zurückkehren, und diese Rückkehr werde vom Sichbegreifen des Geistes vollzogen; «er ist die *Weltgeschichte*. In ihr hebt sich diß auf, daß nur *ansich* die Natur und Geist ein *Wesen* ist – der Geist wird zum Wissen derselben.» Hier spricht Hegel erstmals – wenn auch in kryptischen Wendungen – den für seine spätere Geistesphilosophie tragenden Zusammenhang von Geist und Geschichte aus: Er denkt Geschichte als die auf die Seite des Wissens fallende Bewegung, die Entgegensetzung von Natur und Wissen zu überwinden und «die Einheit herzustellen», und zwar durch die Selbsterkenntnis des Geistes und die darin liegende Erkenntnis, daß die Natur

«Werden *zum Geiste an sich*» ist. Diese Selbsterkenntnis aber ist nichts Unmittelbares, sondern sie ist das Resultat eines «Thuns», einer «Bewegung» – eben der «Weltgeschichte» (GW 8, 286 sq.).

Auch damals bleibt es aber nicht bei diesen Andeutungen: In seiner «Differenzschrift» hat Hegel die «Geschichtliche Ansicht philosophischer Systeme» noch massiv abgewertet (GW 4, 9–12); zugleich mit seiner Geistesphilosophie (1805/06) aber hält er erstmals Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Von diesen Vorlesungen sind nur einige vage Berichte sowie einige ‹Splitter› erhalten, die man in der Ausgabe seiner späteren Vorlesungen der Philosophie identifizieren kann; sie vermitteln jedoch kein Bild seiner Vorlesung. Doch sowohl das Faktum dieser Vorlesung als auch Hegels Erwähnung der «Weltgeschichte» sind Indizien dafür, daß sich im Zuge der Explikation des Geistbegriffs das Thema ‹Geschichte› unweigerlich aufdrängt – und deshalb stellt Hegel sich ihm in seinem nächsten Werk.

II. «Erfahrung des Bewußtseins» und «Phänomenologie des Geistes»

Noch während seiner Vorlesung über die Geschichte der Philosophie gibt Hegel die ersten Partien der Darstellung seines Systems in Satz: zumindest die Einleitung, vielleicht noch weitere Partien der «Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns»: der erst später so genannten «Phänomenologie des Geistes»[18] als der ersten monographischen Darstellung seiner Philosophie. Mit ihr löst er aber nicht die wiederholten Ankündigungen der Publikation seines ‹Systems der Philosophie› ein; er legt vielmehr ein Werk vor, dessen thematischer Umfang zwar erheblich begrenzter ist als der gleichzeitige Systementwurf, dessen gedanklicher Reichtum jedoch weit über ihn hinausgeht und dessen Konzeption nicht allein neuartig und unerwartet gewesen, sondern auch einzigartig geblieben ist. Sie verdankt sich der Verbindung zweier Einsichten Hegels; die eine betrifft den Status der Logik, die andere die Geschichtlichkeit der Vernunft.

Der Logik hat Hegel zunächst die Aufgabe der Einleitung in sein System zugewiesen[19] – doch nachdem sie zur ‹eigentlichen Wissenschaft der Idee› geworden ist, muß die Aufgabe der Einleitung auf andere Weise wahrgenommen werden, zumal ihm die Notwendigkeit einer solchen Einleitung für ein «System der Vernunft» im Lauf der Jenaer Jahre eher noch deutlicher geworden ist, durch die skeptische Kritik an Schellings Begriff des Absoluten.[20] Nach dem Bericht seines Biographen Karl Rosenkranz entwickelt Hegel damals im Umkreis seiner Einleitungen «den Begriff der Erfahrung, welche das Bewußtsein von sich selbst macht».[21] Es ist nicht bekannt, wie er die Darstellung dieser «Erfahrung des Bewußtseyns» ursprünglich konzipiert – doch belegen seine Geistesphilosophie wie auch seine philosophiegeschichtliche Vorlesung, daß sich ihm zur gleichen Zeit durch seinen Geistbegriff die Bedeutung der Geschichte erschließt. Sie gewinnt nun bestimmenden Einfluß auf die neue Gestalt der Einleitung in das «System der Philosophie»: Wenn das Denken nicht ein Natürliches, immer schon Fertiges und Unbewegtes ist, sondern seine innere Bestimmtheit sich erst im Verlauf einer langen Geschichte ausbildet und diese eine für das Denken konstitutive Be-

18 Der Titel lautet vollständig: System der Wissenschaft […]. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg, […] 1807. GW 9, 1–434.
19 Cf. Kap. I, 2b.
20 Cf. 3. Teil, Kap. II, 2g.
21 Rosenkranz: Hegels Leben, 202, 214.

deutung gewinnt, so muß die «Erfahrung des Bewußtseyns» als geschichtliche Erfahrung begriffen werden, und eine Einleitung in das «System der Wissenschaft» muß dessen Genealogie in nuce nachvollziehen. Sie wird somit zu einer «wissenschaftlichen Geschichte des *Bewußtseyns*» ([I]§ 36) – und damit ist die Konzeption einer ‹Bewußtseinsgeschichte› geboren.

Wegen dieser Ausweitung des Erfahrungsbegriffs auf die Geschichte des Bewußtseins enthält das im März 1807 veröffentlichte Buch nicht das gesamte «System der Wissenschaft», auf das Hegels Ankündigung für das Sommersemester 1806 noch vorausweist, und nicht einmal den ersten, die «spekulative Philosophie» (also Logik und Metaphysik) umfassenden Systemteil, den sogar seine Ankündigung für das Wintersemester 1806/07 noch nennt, sondern allein den Teil, der dieser «spekulativen Philosophie» eigentlich bloß vorausgehen sollte:[22] die «Phänomenologie». Und während laut der Ankündigung die «spekulative Philosophie» mit der vorausgeschickten Phänomenologie noch den ersten Systemteil bilden sollte, erscheint schließlich das «Voraus, der Wissenschaft» – wie Hegel sie auch später noch nennt (GW 9, 448) – selber als der erste Systemteil. In der «Selbstanzeige der Phänomenologie» erläutert er die Konzeption dieser Bewußtseinsgeschichte: «Sie betrachtet die *Vorbereitung* zur Wissenschaft aus einem Gesichtspuncte, wodurch sie eine neue, interessante, und die erste Wissenschaft der Philosophie ist. Sie faßt die verschiedenen *Gestalten des Geistes* als Stationen des Weges in sich, durch welchen er reines Wissen oder absoluter Geist wird.»

1. Der Weg des natürlichen Bewußtseins zur Wissenschaft

Dieser Weg der «Bildung» zur Wissenschaft, den das natürliche oder unmittelbare Bewußtsein zu durchlaufen hat, führt durch «das ganze System desselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes» bis hin zum «absoluten Wissen». Er umfaßt sowohl die «abstracten, reinen Momente» des einzelnen Bewußtseins als auch die Geschichte der datierbaren *«Gestalten des Bewußtseyns»* (GW 9, 61). Diese beiden Abschnitte des Weges trennt Hegel nicht streng: Er beginnt mit der Erfahrung, die das einzelne Bewußtsein macht, doch Momente des Bewußtseins, die zunächst nur dem ersten Weg anzugehören scheinen, treten auch «als ihrer bewußte Erscheinung in der Geschichte des Geistes» auf (GW 9, 117); im Verlauf des Werkes aber werden die Momente zunehmend durch Gestalten dieser Geschichte ersetzt.

22 Für den Winter 1806/07 kündigt Hegel an: «*Logicam* et *Metaphysicam* sive philosophiam speculativam, praemissa *Phaenomenologia* mentis ex libri sui [!]; System der Wissenschaft, proxime proditura parte prima».

a) Die Dynamik des natürlichen Bewußtseins

Bevor Hegel das natürliche Bewußtsein auf diesem Weg zur Wissenschaft begleitet, verwirft er zunächst – in der «Einleitung» – die Kantische, als ‹natürlich› erscheinende Option, die Philosophie durch kritische ‹Verständigung über das Erkennen› zu begründen. Wenn solche Erkenntniskritik zum gewünschten Erfolg führte, so wäre ein geschichtlicher Weg zur Wissenschaft ein bloßer Umweg. Den Kern seines Arguments bildet der Einwand, diese Erkenntniskritik setze «etwas und zwar manches als Wahrheit voraus, und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Consequenzen, was selbst vorher zu prüffen ist, ob es Wahrheit sey» – «*Vorstellungen* von dem *Erkennen* als einem *Werkzeuge* und *Medium*» sowie die Vorstellung, «daß das Absolute *auf einer Seite* stehe, und *das Erkennen auf der andern Seite* für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas reelles [...] sey». (GW 9, 54) Auch wenn man sich den speziellen Inhalt dieses Vorwurfs nicht zu eigen macht: Daß jede Erkenntniskritik – ob in Kantischer oder Lockischer oder anderer Spielart – derartige Voraussetzungen macht und machen muß, dürfte unbestreitbar sein. Stets werden entweder idealistische oder realistische Prämissen oder auch vermeintlich natürliche Vorstellungen stillschweigend vorausgesetzt, als ob sie keiner weiteren Begründung bedürften. Dann aber erweist sich das Fundament, das den Bau der Philosophie tragen sollte, als um nichts fester gefügt als andere Partien dieses Baues.

Hegels Mißtrauen gilt allerdings nicht allein solcher Erkenntniskritik, die mit der Prätention eines zuhöchst akribischen Vorgehens doch nur ihre «zufälligen und willkührlichen Vorstellungen» der Philosophie als angeblich verläßliches Fundament unterstellt; es gilt ebenso einer Begründung der Erkenntnis durch die transzendental-idealistischen Spielarten der ‹Geschichte des Selbstbewußtseins›.[23] Seine Philosophie des subjektiven Geistes etwa entwickelt dessen Formen im Zusammenhang, aber sie sucht nie in den vorbewußten Bereich zurückzugehen und über dort verlaufende Prozesse der Ich- und Gegenstandskonstitution Auskunft zu geben, etwa die das Ich konstituierenden, ihm also vorausliegenden Handlungen der Intelligenz zu rekonstruieren. Denn auch wenn diese Ansätze die Konstitution von Bewußtsein zum Thema haben, so reichen sie dennoch nicht an die wirkliche «Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns» heran.

An die Stelle einer dem philosophischen Wissen vorangehenden Erkenntniskritik setzt Hegel die prozessuale Selbstprüfung des Wissens. Das an-

23 Siehe etwa Jürgen Stolzenberg: Geschichten des Selbstbewußtseins. In: Birgit Sandkaulen, Volker Gerhardt und Walter Jaeschke (edd.): Gestalten des Bewußtseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels. Hamburg 2009, 27–49 (= Hegel-Studien. Beiheft 52).

fängliche, nicht-wissenschaftliche «natürliche Bewußtseyn» oder «erscheinende» Wissen sieht er durch die Unterscheidung des Gegenstandes und des ‹Begriffs› oder des Wissens von diesem Gegenstand charakterisiert – also durch eine Grundunterscheidung, die jedes Bewußtsein unweigerlich vollzieht und ohne die keines gedacht werden kann. Das Bewußtsein suche teils den Begriff dem Gegenstand, teils den Gegenstand dem Begriff gemäß zu machen – denn der Begriff sei ja nichts anderes als der Begriff des Gegenstandes, und der Gegenstand nichts anderes als der Gegenstand des Begriffs. Das Bewußtsein sei stets Bewußtsein sowohl seines Gegenstandes als seines Wissens vom Gegenstand, Bewußtsein des Gegenstandes und Bewußtsein seiner selbst. Beide seien aber ebenso unterschieden – sonst wäre ja auch die «Prüffung» und «Vergleichung», die das Bewußtsein an sich selber ohne äußeren Maßstab und äußere Hilfe vornimmt, eine Farce: Im Wissen ist der Gegenstand für das Bewußtsein, aber er wird gewußt als einer, der nicht nur für das Bewußtsein, sondern auch an sich selbst, in seiner Wahrheit, ist. Das Bewußtsein unterscheidet also sein Wissen von der Wahrheit; sein Wissen wäre aber kein wirkliches Wissen, wenn es nicht der Wahrheit entspräche, und deshalb muß das Bewußtsein sein Wissen der Wahrheit gleich machen. Dabei aber erfährt es, daß die Wahrheit ebenfalls nur eine gewußte ist, also selber ins Wissen fällt, so daß also beide, Begriff und Gegenstand, ins Wissen fallen. Der Gegenstand ist immer nur als gewußter Gegenstand gegeben, und es ist vergeblich, gegen das Wissen vom Gegenstand dessen Ansichsein ausspielen zu wollen.

Das transzendentalphilosophische Erbe in Hegels Denken zeigt sich wohl nirgends plakativer als in diesem Gedankengang – freilich mit einer schon von Fichte vorweggenommenen Modifikation: Kants Unterscheidung der Erscheinungen und der Dinge, wie sie an sich selber sind, wird in das Wissen selbst hineingezogen und damit als – für uns – unwahr aufgelöst: Das Bewußtsein unterscheidet unwillkürlich die Seite des Ansich des Gegenstandes – als Wahrheit – von der Seite seines Füruns – als Wissen. Hierdurch gerät es in die «dialektische Bewegung» des Ausgleichs von Wissen und Wahrheit, die aber – so sehr sie das Wissen zur Wahrheit hin überschreiten möchte – unausweichlich in den Kreis des Wissens gebannt bleibt. Die «Erfahrung», die das Bewußtsein macht, ist somit ambivalent: Das Bewußtsein erfährt, daß das, was es für das Wahre gehalten hat, nicht das Wahre sei – aber es erfährt ineins damit, daß etwas anderes das Wahre sei, denn die Stelle des Wahren kann nicht leer bleiben. Sonst könnte das Bewußtsein auch keine Erfahrung machen. Hegels gegen den Skeptizismus gerichteter und ihn überbietender Gedanke, daß die Negation zugleich ein positives Resultat habe, sein Gedanke der «bestimmten Negation», läßt sich in diesem Kontext wohl noch leichter nachvollziehen als etwa in der «Wissenschaft der Logik»: Das Bewußtsein, dem sein Wahres entschwindet, kann nicht ohne ein Wahres bleiben. Dies ist eine strukturelle Notwendigkeit, und ihr kann sich selbst

ein Bewußtsein nicht entziehen, das einem dogmatisch-überanstrengten Skeptizismus huldigt. Denn ein Bewußtsein ohne ein Wahres wäre ein Bewußtsein ohne Gegenstand – und somit vielmehr kein Bewußtsein.

Indem Hegel die Differenz von Begriff und Gegenstand, von Ansichsein und Für-es-sein in das Bewußtsein selber verlegt, wird die für den Gedanken eines «Weges» erforderliche interne Dynamik des «natürlichen Bewußtseyns» plausibel. Es ist ja, wie er später in der Vorrede bekräftigt, ein für sich Berechtigtes, ja ein «Absolutes»; es hat «absolute Selbstständigkeit», ist «absolute Form» und hat «unbedingtes *Seyn*» (GW 9, 23). Die «Wissenschaft» kann deshalb nicht mit sich selbst beginnen; sie kann aber auch nicht das «erscheinende Wissen» ex cathedra über seine Unwissenheit und Unwahrheit belehren oder einen Appell an das unmittelbare Selbstbewußtsein richten, sich zur Wissenschaft zu erheben. Ein kraftloses Versichern, man sei im Besitze der Wahrheit, ginge vielmehr in ein gegenseitiges Versichern und somit in gegenseitige Blockade über, und ein Appell an die «innere Ahndung eines besseren» im «erscheinenden Wissen» selber verspräche ebensowenig Wirkung, da dieses hierdurch bestätigt würde. Die «Wissenschaft» muß ihre eigene Wahrheit durch den Nachweis demonstrieren, daß das ihr zunächst entgegengesetzt erscheinende natürliche Bewußtsein die Bewegung zum wahren Wissen an ihm selbst habe und sich durch seine immanente Bewegung «zum wahren Wissen» und zur «Wissenschaft» erhebe (GW 9, 55). Ohne die in der internen Differenz von Wissen und Wahrheit liegende Sprengkraft wäre nicht verständlich, warum das «natürliche Bewußtseyn» sich nicht im wohligen Gefühl oder auch in der trotzigen Versicherung seiner überlegenen Wahrheit ergehen, sondern sich von einer anderen Instanz über seine Insuffizienz belehren und auf einen Weg bringen lassen sollte, den Hegel durchaus ambivalent charakterisiert: Er sei in ungeschiedener Einheit ein Weg nicht nur des Zweifels, sondern der Verzweiflung des natürlichen Bewußtseins und doch zugleich die «ausführliche Geschichte der *Bildung* des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft», so daß also – heraklitisch – der ‹Weg nach unten›, in die Verzweiflung, zugleich der ‹Weg nach oben›, zur Wissenschaft, sei.

b) Der Weg der Erfahrung

Hegels Begriff der «Erfahrung des Bewußtseyns» zielt nicht auf die Rekonstruktion der Bedingungen des Zustandekommens von Erfahrung etwa in Form einer Beschreibung des Zusammenwirkens eines sinnlichen und eines rationalen Teils des Erkenntnisvermögens oder im Blick auf den Gegensatz von Idealismus und Realismus; er zielt auch nicht auf die Konstitution des Bereichs der Erfahrung in Abgrenzung gegen darüber hinausliegende, sie überfliegende Bereiche, und er zielt schließlich auch nicht auf Überlegungen

in der Nachfolge David Humes, worauf die Gültigkeit eines Erfahrungsschlusses beruhe. Die ‹Erfahrung›, die Hegel im Blick hat, ist streng begrenzt auf das dialektische Verhältnis des Wissens und des Gegenstandes des Bewußtseins und auf die hierdurch bewirkte Einführung des neuen Gegenstandes. Dabei aber gewinnt für ihn ein Aspekt zentrale Bedeutung, der weder im vorkritischen Empirismus noch von Kant herausgehoben wird: Im Gebrauch des Wortes ‹Erfahrung› schwingt ein Moment der Negation und sogar ein teleologisches Moment mit. ‹Eine Erfahrung zu machen› bedeutet einzusehen, daß etwas sich anders verhalte, als man dies zuvor angenommen hat, oder in Hegels Sprache: daß ein anderes Wahres eingetreten sei – und nicht bloß ein anderes, sondern ein angemesseneres Wahres. Dieses Moment der Negation steht bei Hegel im Zentrum – unter Abblendung all der anderen Aspekte, die ebenfalls im Umkreis des Erfahrungsbegriffs zu thematisieren sind.

Die bloße Geschichte der Veränderung des Gegenstandes des Bewußtseins wäre aber noch keine «Wissenschaft», und auch die Rolle des bloßen «Zusehens», die Hegel einem jenseits des immanent fortschreitenden Erfahrungsprozesses angesiedelten Beobachter zuschreibt, ist keineswegs geeignet, eine «Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns» zu begründen. Durch bloßes Zusehen entsteht bekanntlich keine Wissenschaft. Die Bedingung der Möglichkeit, die bloße Geschichte des Wandels des Bewußtseinsgegenstands zum Gegenstand einer Wissenschaft zu machen, liegt in der Notwendigkeit, mit der sich dieser Wandel des Gegenstandes vollzieht, und diese Notwendigkeit erhellt aus der Einsicht, daß der neue Gegenstand nicht einfach irgendein anderer, sondern «das *für* das Bewußtsein des ersten Ansich» sei – oder, wie Hegel den gleichen Gedanken etwas ausführlicher formuliert: daß «das *an sich*, zu einem für das *Bewußtseyn seyn des an sich wird*.» Dieser Umschlag vom Ansich zum Für-es, dieses ‹Für das Bewußtsein Werden des Ansich des Gegenstandes› liegt bereits im Gedanken der «bestimmten Negation», den Hegel schon zuvor eingeführt hat, aber er expliziert diesen Umschlag vom Ansich zum Für-es nochmals ausführlich und nennt ihn «eine *Umkehrung des Bewußtseyns*» – doch betont er zugleich, daß diese Umkehrung nicht für das Bewußtsein sei, das die Erfahrung mache: daß sie sich vielmehr ‹hinter dem Rücken des Bewußtseins› vollziehe und lediglich in «unsere» Betrachtung, also in die Betrachtung des Philosophen falle. Sonst hätte ja das Bewußtsein selber schon die «Wissenschaft».

An dieser Stelle also tritt eine Zutat des Betrachters, «unsere Zuthat», zur immanenten Dialektik des Bewußtseins hinzu. Dennoch ist es nicht erst der Betrachter, der die «Nothwendigkeit» in den Prozeß des Bewußtseins legt. Sie gehört nicht dem Betrachter an, ist auch nicht erst die Folge seiner Konzeptualisierung des Bewußtseinsprozesses, sondern sie liegt schon in diesem Prozeß selber, auch wenn sie nicht *für* das Bewußtsein ist. Um diese Lozierung der Notwendigkeit im Prozeß des Bewußtseins – statt

in der Perspektive des Betrachters – zu unterstreichen, greift Hegel gar zu der etwas ungewöhnlichen Formulierung, daß durch diese Notwendigkeit der «Weg zur Wissenschaft selbst schon *Wissenschaft*» sei – aber eben eine Wissenschaft, die nicht für das Bewußtsein ist, das in der Abfolge seiner Gegenstände seine Erfahrung macht. Sie ist aber auch nicht eine Wissenschaft, die erst der Philosoph macht, sondern eine Wissenschaft, die sich dem Philosophen darbietet. Er selber könnte ja die Notwendigkeit, in der die Voraussetzung der Wissenschaftlichkeit liegt, nicht in diesen Prozeß hineinbringen; seine Aufgabe ist es lediglich, sie als eine dem Prozeß immanente Notwendigkeit zu erkennen.

Es ist eine eigentümliche, vielleicht ja auch bedenkliche Folge dieses Modells der «Erfahrung des Bewußtseyns», daß es diese Erfahrung im vollen Sinne nicht dem Bewußtsein zuschreibt, das sie macht, sondern dem Philosophen, der sie begreift. Für das Bewußtsein, um dessen Erfahrung es hier zu tun ist, ist nur der Wechsel seiner Gegenstände, nicht die Notwendigkeit, mit der er sich vollzieht, und somit nur der weniger wichtige Part; der wichtigere spielt erst ‹hinter seinem Rücken›. Deshalb macht hier eigentlich nicht das Bewußtsein die Erfahrung, sondern – ‹hinter seinem Rücken› – die Wissenschaft. Denn erst sie wird der Erfahrung ganz gerecht, indem sie nicht allein, wie das Bewußtsein, einen immer neuen Gegenstand vor sich hat, sondern «Bewegung und Werden» und Notwendigkeit seiner Entstehung nachvollzieht. Die «Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns» wird somit hier, wenn man den Erfahrungsbegriff in seinem vollen Sinne nimmt, zu einer «Wissenschaft der Erfahrung der Wissenschaft». Dem Bewußtsein, das doch der Ort der Dialektik von Wissen und Gegenstand, von Für-es und Ansich ist, bleibt das wichtigste Moment seiner Erfahrung verborgen, während es dem Philosophen offenbar wird. Dies klingt hypertroph und wie ein Verrat am Bewußtsein – und dennoch spricht viel dafür, daß eine derartige «Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns» nicht die Sache des Bewußtseins ist, das die Erfahrung dieser Ersetzung seiner Gegenstände macht. Dies gilt sogar nicht allein für die «Wissenschaft», sondern es gilt bereits für die bloße Bewußtseinsgeschichte.

c) Bewußtseinsgeschichte und Wissenschaft

Eine derartige ‹Erfahrung› im Sinne der Ersetzung des Gegenstandes des Bewußtseins durch ein jeweils neues Wahres könnte im Horizont eines individuellen Bewußtseins verbleiben und vielleicht gar zirkulär verlaufen. Um zu einer «Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns» zu werden, muß ihre interne Dynamik vom erscheinenden, unwahren zum wahren, realen Wissen und zur Wissenschaft forttreiben. Sie muß das «natürliche Bewußtseyn» auf den Weg zur Wissenschaft bringen und das bloße Neben- und Gegeneinan-

der des «erscheinenden Wissens» und der «Wissenschaft» überwinden. Hierfür muß sich plausibel machen lassen, daß sich über die Erklärung des Zustandekommens einer einzelnen Erfahrung hinaus, also durch Iteration des Modells, ein über das einzelne Bewußtsein hinausgreifender Prozeß, eine Generationen und Epochen übergreifende Bewußtseinsgeschichte denken lasse – daß also die Dynamik des Individualbewußtseins konstitutiv zugleich für die allgemeine Geschichte des Bewußtseins sei. ‹Wissen› wird dann als das Resultat eines Prozesses gedacht, das von ihm nicht losgelöst gedacht werden kann; die Genese des Wissens, der Weg seines Gewordenseins ist diesem nicht äußerlich, sondern bildet die Bedingung seiner Geltung und seiner Einsichtigkeit. Und deshalb gewinnt auch erst in diesem Horizont die Reflexion auf die geschichtlichen Bedingungen einer Philosophie eine konstitutive Funktion für deren Begriff.

In dieser Einsicht in die Geschichtlichkeit des Geistes und – daraus folgend – in die Notwendigkeit einer bewußtseinsgeschichtlichen Grundlegung des Erkenntnisanspruchs seines Systems und der Epistemologie überhaupt liegt die – ihrer Zeit weit vorausgreifende – Leistung der «Phänomenologie». Als Indiz der Neuartigkeit dieses Ansatzes läßt sich das vernichtend gemeinte und doch nur die eigene Verständnislosigkeit offenbarende (Fehl-)Urteil anführen, das Rudolf Haym ein halbes Jahrhundert nach ihrem Erscheinen – aber eben doch einige Jahrzehnte vor Nietzsche – gefällt hat: Die «Phänomenologie» sei «eine *durch die Geschichte in Verwirrung und Unordnung gebrachte Psychologie und eine durch die Psychologie in Zerrüttung gebrachte Geschichte*.»[24] Auch wenn es wenig aussichtsreich ist, sämtliche methodologische und architektonische Entscheidungen Hegels rechtfertigen zu wollen: Entscheidend ist seine Einsicht, daß die Begriffe, in denen sich das Denken expliziert, selber geschichtlichen Charakter haben: daß sie durch mannigfache geschichtliche Konnotationen erst ihre spezifische Bestimmtheit erhalten und ihre Geltung nicht unabhängig von ihrer Genesis ist – auch wenn diese geschichtliche Prägung in ihrem Gebrauch nur selten reflektiert wird, sondern dem Bewußtsein, das sie als unmittelbar gebraucht, unerkannt ‹im Rücken› liegt.

Die Erfahrung, die das Bewußtsein zu Beginn der «Phänomenologie» von der ‹sinnlichen Gewißheit› zur ‹Wahrnehmung› sowie zu ‹Kraft und Verstand› weitertreibt, ist jedoch von prinzipiell anderer Art als die Prozesse der allgemeinen Bewußtseinsgeschichte. Deren Reichtum und Dynamik lassen sich schwerlich allein aus der Dialektik des Wissens und des Gegenstands des Bewußtseins und des in ihr angelegten Instruments der ‹Bestimmten Negation› begreifen – hierfür bedarf es anderer Modelle der Entwicklung des Geistes. Auch wenn das individuelle Bewußtsein, das dieser allgemeinen

24 R[udolf] Haym: Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie. Berlin 1857, 243.

Bewußtseinsgeschichte angehört, keine andere als die von Hegel analysierte Struktur hat und auch die Erfahrung, die es teils macht und die sich teils hinter seinem Rücken vollzieht, keinen anderen Gesetzen gehorcht: Die geschichtliche Entfaltung des Geistes läßt sich nicht insgesamt aus der vergleichenden Selbstprüfung des Bewußtseins, am Leitfaden derjenigen Dialektik entfalten, die der Erfahrung des Bewußtseins zu Grunde liegt; der Erfahrungsbegriff kann die Last der Strukturierung eines so groß dimensionierten Unternehmens nicht allein tragen. Wenn – über die «Erfahrung des Bewußtseyns» hinaus – die Genese und die Produktion dieses «erscheinenden Wissens» insgesamt zum Thema gemacht werden, das «ganze System» des Bewußtseins oder «das ganze Reich der Wahrheit des Geistes», tritt an die Stelle einer «Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns» eine wissenschaftliche Geschichte des erscheinenden Wissens oder eine «Phänomenologie des Geistes».

Sie kann jedoch die ihr von Hegel zugewiesene Funktion einer Einleitung nur übernehmen, wenn die von ihr rekonstruierte Bewußtseinsgeschichte nicht ins Beliebige verläuft, sondern die Genese der «Wissenschaft» bildet und an deren Schwelle führt. Denn nur dann fällt die Genealogie der Wissenschaft mit der Einleitung in die Wissenschaft zusammen. Deshalb kann der «Weg, wodurch der Begriff des Wissens erreicht wird», nicht beliebig sein – sonst würde die «Wissenschaft» zu einem zufälligen Fund. Er erhält seine Richtung und Bestimmtheit durch die Denkbestimmungen «und wird durch sie gleichfalls ein nothwendiges und vollständiges Werden, so daß diese Vorbereitung aufhört, ein zufälliges Philosophiren zu seyn, […] sondern dieser Weg wird durch die Bewegung des Begriffs die vollständige Weltlichkeit des Bewußtseyns in ihrer Nothwendigkeit umfassen.» (GW 9, 28 sq.) Sofern die «Phänomenologie» als «Darstellung des erscheinenden Wissens» die Genese der Wissenschaft rekonstruiert, steht sie außerhalb der immanenten Entfaltung dieser Wissenschaft; sofern sie jedoch erweist, daß die Genese des «Systems der Wissenschaft» durch immanente Notwendigkeit bestimmt wird, bildet sie als Genealogie zugleich dessen ersten Teil.

Die ausführlichen geschichtlichen Partien seiner späteren Geistesphilosophie belegen, daß Hegel seine frühe, zugleich mit dem Begriff des Geistes gewonnene Einsicht in die geschichtliche Prägung des Wissens, in den Zusammenhang von Genesis und Geltung, auch später nicht revidiert: Ein Bewußtsein, das den Weg seiner Herausbildung nur ‹im Rücken› und nicht auch vor Augen hat, kann nur versichern, aber nicht begreifen (GW 9, 133 sq.). Insofern bekräftigt er implizit die Funktion der «Phänomenologie» für das System. Statt der «Phänomenologie» stellt Hegel jedoch den drei Fassungen der «Enzyklopädie» eine neue Einleitung voran, und in den beiden späteren Fassungen auch noch einen ausführlichen «Vorbegriff» der Logik: die Abhandlung der drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität ([3]§§ 26–78), und er erklärt sogar, die «Verzweiflung» (deren Weg die «Phänomenologie»

nachzeichnet) sei «eigentlich in dem Entschluß, *rein denken zu wollen*, durch die Freyheit vollbracht, welche von Allem abstrahirt, und ihre reine Abstraction, die Einfachheit des Denkens, erfaßt.» ([1]§ 36) Doch ist Hegel schwerlich so naiv gewesen zu glauben, ein solcher «Entschluß», eine solche «Abstraction» sei ohne bewußtseinsgeschichtliche Voraussetzungen möglich. Insofern hält er an der Einleitungsfunktion der «Phänomenologie» fest: Sie erzeuge den Begriff der «reinen Wissenschaft», also der Logik ([1]§ 36), und sie erweise die Notwendigkeit des Standpunkts der philosophischen Wissenschaft ([3]§ 25). Er sieht jedoch jetzt, daß auch das Bewußtsein als Gegenstand der «Phänomenologie» «nicht ein absoluter Anfang [ist], sondern ein Glied in dem Kreise der Philosophie» ([1]§ 36). Deshalb bezeichnet er die «Wissenschaft der Logik» in der Vorrede zu ihr zwar als «die erste Folge zur Phänomenologie» (GW 11, 8), doch in einem Zusatz zur zweiten Auflage der «Logik» stellt er klar, der ursprüngliche Titel eines ersten Teils des Systems der Wissenschaft werde der für das Frühjahr 1832 geplanten Neuauflage der «Phänomenologie» «nicht mehr beygegeben werden» (GW 21, 9). Auch in der gleichzeitig entstandenen «Notiz zur Überarbeitung des Werkes von 1807» erläutert Hegel: «erster Theil eigentlich a) Voraus, der Wissenschaft» (GW 9, 448). Doch ist dies keine späte Revision der Einschätzung ihrer systematischen Funktion: Schon die erste Auflage der «Enzyklopädie» spricht davon, daß die «Phänomenologie» «der reinen Wissenschaft vorausgehen solle» ([1]§ 36), und bereits der Lektionskatalog für den Winter 1806/07 kündigt spekulative Philosophie «praemissa *Phaenomenologia* mentis» an. Die «Phänomenologie» bleibt also auch am Ende, was sie – abgesehen vom Titelblatt von 1807– stets gewesen ist: ein «Voraus, der Wissenschaft».

2. Die acht Stationen der Erscheinung des Geistes

Die systematische Funktion der «Phänomenologie» besteht im Erweis der Notwendigkeit des Standpunktes der Wissenschaft durch wissenschaftliche Rekonstruktion des Weges, der zu ihr führt. Für ihre Leser sind jedoch die Stationen dieses Weges des sich verwirklichenden Absoluten häufig bereits das Ziel, denn sie zeichnen sich durch erschreckend hellsichtige Analysen wie durch überraschende Pointen aus, aber auch durch spitz gezeichnete Karikaturen und beißenden Sarkasmus, durch den der Denker des Absoluten die gar nicht so absolute Wirklichkeit geißelt. Sie faszinieren die Forschung in unterschiedlicher Intensität – auch losgelöst von ihrer systematischen Funktion innerhalb des Ganzen. Einen Eindruck des überschäumenden Reichtums dieses «bachantische[n] Taumel[s], an dem kein Glied nicht trunken ist» (GW 9, 35), kann jedoch allein die Lektüre des Buches vermitteln.

Die «Phänomenologie» leitet in das System ein, indem sie dessen Voraussetzung, die Einheit von Denken und Sein, als Resultat der Geschichte der Gestalten des Geistes rechtfertigt. Hegel konzipiert diese Geschichte jedoch nicht als einen linearen Verlauf, sondern als ein höchst komplexes Gefüge von partikularen Prozessen, deren Sukzessivität und Überlagerung schwer durchschaubar sind – zumal Hegel selbst zwei Prinzipien ihrer Komposition einführt: Die dem Text zu Grunde liegende Gliederung in die acht Stufen (I) «sinnliche Gewißheit», (II) «Wahrnehmung», (III) «Kraft und Verstand», (IV) «Wahrheit der Gewißheit seiner selbst», (V) «Gewißheit und Wahrheit der Vernunft», (VI) «Geist», (VII) «Religion» und (VIII) «Absolutes Wissen» integriert er nachträglich, im Inhaltsverzeichnis, in eine wiederum komplexe Gliederung, welche die Stationen I–III unter den Titel «(A) Bewußtseyn» stellt, während Station IV mit «(B) Selbstbewußtseyn» zusammenfällt und die Stationen V–VIII unter dem Titel «(C) Vernunft» stehen.

a) Bewußtsein

Den Weg des Geistes beginnt Hegel mit der Thematisierung dreier basaler Formen des Bewußtseins, dem Gewißheit und Wahrheit auseinanderfallen und «das Wahre, etwas anderes, als es selbst» ist (GW 9, 103). Mit dieser Kritik des Wahrheitsanspruchs des individuellen Bewußtseins bewegt er sich zunächst noch im weiteren Umkreis der Transzendentalphilosophie; er analysiert jedoch nicht – analog zu Schellings ‹Geschichte des Selbstbewußtseyns› – die apriorischen Bedingungen des Bewußtseins oder die vorbewußten ichkonstitutiven Handlungen, sondern er deckt die Diskrepanz zwischen dem Erkenntnisanspruch und der Leistung des ‹natürlichen Bewußtseins› auf, das in den Formen der «sinnlichen Gewißheit» oder der «Wahrnehmung» wahre Aussagen zu machen vermeint: Das «*Wissen* des *unmittelbaren* oder *Seyenden*», das den «unendlichen Reichthum» der Sinneserkenntnis beansprucht, erweist sich als arm: Als unmittelbares sagt es nur das Sein seines Gegenstandes aus, und zudem entschwindet ihm sein Gegenstand: Es will Einzelnes aussagen, doch spricht es nur Allgemeines aus. In seine ‹Phänomenologie der sinnlichen Gewißheit› bezieht Hegel jedoch eine Variation philosophiegeschichtlich vertrauter Argumentationsmuster ein – wie ein Blick in seine philosophiegeschichtlichen Vorlesungen, insbesondere auf den Megariker Stilpo, die Kyrenaiker, auf Gorgias, Epikur und Sextus Empiricus, aber auch auf David Hume zeigt. Gleichwohl läßt sie sich nicht als bloße philosophiegeschichtliche Reminiszenz lesen. Fraglos ist sie ein Konstrukt, wie auch die folgenden Formen – doch dieses erfüllt seine systematische Funktion: Es leistet den Nachweis, daß eine Erkenntnisform, die die Wahrheit in die unmittelbare sinnliche Gewißheit setzt, vielmehr sprachlos und gar nicht wahrheitsfähig ist (GW 9, 63–70). Ähnlich problematisiert Hegel sodann

paradigmatisch die zweite Bewußtseinsform, die «Wahrnehmung». Ihr ist der Gegenstand zunächst «das Allgemeine, in seiner Einfachheit ein *vermitteltes*» und somit ein atomes *«Ding von vielen Eigenschaften»*. Doch erweist sich auch die vermeintlich so unproblematische ‹Wahrnehmung› eines solchen ‹Dinges› als ein komplexer Vorgang, und so erfährt das Bewußtsein schließlich, daß «der in der Wahrnehmung für wahrgehaltene Inhalt, in der That nur der Form angehört, und in ihre Einheit sich auflöst» (GW 9, 83, 71–81).

Diese beiden ersten Bewußtseinsformen können als geschichtsindifferente Formen des «natürlichen Bewußtseins» gelten; für die dritte, die unter dem Titel «Krafft und Verstand» steht, läßt sich dies nicht mehr sagen: Für sie ist der Gegenstand nicht mehr ein Unmittelbares, sondern ein *«inneres Wahres»*, das in einem *«Jenseits»*, einer übersinnlichen wahren Welt als einem ruhigen Reich von Gesetzen liegt. Das hier betrachtete Bewußtsein ist kein ‹natürliches› mehr, sondern bereits ein komplexes theoretisches Bewußtsein, das – geschichtlich gesehen – der Neuzeit angehört. Deshalb arbeitet Hegel wiederum mit geschichtlichen Konnotationen, mit verdeckten Anspielungen auf Leibniz, Kant und wiederum auf den Skeptizismus, aber auch auf die neuere Wissenschaftsgeschichte und das Gravitationsgesetz. Doch auch hier überführt er das Bewußtseinsverhältnis, also die Trennung zwischen Bewußtsein und «Ding», seiner inneren Unwahrheit: Das Bewußtsein begegne und genieße in der Erklärung des Gegenstandes vielmehr sich selber; es stehe auf beiden Seiten der Relation, so daß «nicht allein das Bewußtseyn vom Dinge nur für ein Selbstbewußtseyn möglich ist, sondern daß diß allein die Wahrheit jener Gestalten ist.» (GW 9, 82–102) Hegel führt somit das Selbstbewußtsein im Blick auf eine wissenschafts- und bewußtseinsgeschichtliche Konstellation ein, nicht als einen Gegenstand der Individualpsychologie, sondern als epistemisches Prinzip – und in diesem Zusammenhang ist das begriffsgeschichtliche Faktum bemerkenswert, daß die Einführung des Begriffs des Selbstbewußtseins in die Philosophie ebenfalls erst im 18. Jahrhundert erfolgt. Zugleich erhellt hieraus, daß Hegel die Genese des Begriffs des Selbstbewußtseins nicht als eine geschichtliche Voraussetzung des begriffenen Phänomens versteht. Auch wenn die «Phänomenologie» die Erhebung des «natürlichen Bewußtseins» und seinen «Weg» zum «absoluten Wissen» darstellt, stehen doch die Gegenstände ihrer Kapitel nicht im Verhältnis der historischen Sukzession zu einander. Vielmehr werden die jeweiligen Bewußtseinsgestalten bis zu dem Punkt entwickelt, an dem sie in die jeweils nächsthöhere Sphäre übergehen – wie hier das «Bewußtseyn» in das «Selbstbewußtseyn» –, und auf dieser höheren Ebene beginnt der Weg des Begreifens aufs Neue. Der *eine* Weg zum «absoluten Wissen» erscheint somit in der Betrachtung als fünffach gebrochen – entsprechend den fünf Ebenen, die Hegel in seiner Analyse des ‹Aufbaus der geistigen Welt› methodisch unterscheidet und jeweils geschichtlich abhandelt.

b) Selbstbewußtsein

Schon Hegels Einführung des Selbstbewußtseins belegt, daß er es nicht mehr als die transzendentalphilosophische «bewegungslose Tavtologie des Ich bin Ich» versteht; für ihn ist es «die Reflexion aus dem Seyn der sinnlichen und wahrgenommenen Welt, und wesentlich die Rückkehr aus dem *Andersseyn*.» Es ist eine dual strukturierte Gestalt des Selbst- und Weltverständnisses, die sowohl das Moment des Bewußtseins und damit «die ganze Ausbreitung der sinnlichen Welt», aber diese «zugleich nur als auf das zweyte Moment, die Einheit des Selbstbewußtseyns mit sich selbst, bezogen» umfaßt; und auf Grund dieser internen Spannung ist es «die Bewegung, […] worin dieser Gegensatz aufgehoben, und ihm die Gleichheit seiner mit sich selbst wird» (GW 9, 104): in vorläufiger Form im Verhältnis zu äußeren Gegenständen als «Begierde» und in wahrhafter Form im Verhältnis zum anderen Selbstbewußtsein in der wechselseitigen «Anerkennung». Zur materialen Ausgestaltung greift Hegel auf die unmittelbar vorausgehende Geistesphilosophie des Winters 1805/06 zurück. Doch während «Anerkennung» dort ihren Ort im Kontext der Genese von Rechtsverhältnissen hat, steht sie hier im Kontext der Entfaltung des Begriffs des Selbstbewußtseins und damit wiederum näher an Fichtes Einführung des Anerkennungsbegriffs: Erst in der Anerkennung ist «ein *Selbstbewußtseyn für ein Selbstbewußtseyn*». Seine Wirklichkeit erfordert seine «Verdopplung», denn: *«Das Selbstbewußtseyn erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtseyn.»*

Anders als im Kapitel «Bewußtseyn» geht es hier nicht eigentlich um eine Prüfung von Erkenntnis- und Wahrheitsansprüchen im Kontext eines kognitiven Verhältnisses. Und auch darüber hinaus bezieht Hegel nun in seine «‹transzendentale› Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Gegenstandskonzeptionen» im Interesse einer breiten, Wissenschafts-, Philosophie- und Religionsgeschichte übergreifenden bewußtseinsgeschichtlichen Fundierung des Wissensbegriffs Themen und Inhalte ein, «die in keiner traditionellen und kaum einer gegenwärtigen Epistemologie zu finden sind».[25] Hierfür greift er weit hinter die neuzeitliche Wissenschaftsgeschichte zurück: auf die «Freyheit des Selbstbewußtseyns», die im Stoizismus als selbstbewußte Gestalt aufgetreten und im Skeptizismus zu einem Moment des Selbstbewußtseins geworden sei, das «in der Gewißheit seiner Freyheit» seine Gegenstände in einer negativ-dialektischen Bewegung verschwinden lasse (GW 9, 103–121). Und während dieser Rückgriff im Kontext von Hegels gleichzeitigen Philosophiegeschichtsvorlesungen (1805/06) stehen dürfte, so der Rückgriff auf das «unglückliche» – also auf das christlich-religiöse – Bewußtsein im Kontext des

25 Ludwig Siep: Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main 2000, 97.

Religionskapitels seiner gleichzeitigen Geistesphilosophie. Hegel führt dieses «unglückliche Bewußtseyn» als eine auf den Skeptizismus folgende Gestalt ein, die «*für sich* das gedoppelte Bewußtseyn seiner, als des sich befreyenden, unwandelbaren und sichselbstgleichen, und seiner als des absolut sich verwirrenden und verkehrenden, – und das Bewußtseyn dieses seines Widerspruchs ist.» Das «unglückliche Bewußtseyn» wisse zwar nicht, «daß dieser sein Gegenstand, das Unwandelbare, welches ihm wesentlich die Gestalt der Einzelnheit hat, *es selbst* ist», und friste sein Dasein als «sich bebrütende, eben so unglückliche als ärmliche Persönlichkeit» – doch weil ihm «sein Thun und Seyn als dieses *einzelnen* Bewußtseyns, Seyn und Thun *an sich* ist, ist ihm die Vorstellung der *Vernunft* geworden, der Gewißheit des Bewußtseyns in seiner Einzelheit absolut *an sich*, oder alle Realität zu seyn» (GW 9, 122–131).

c) Vernunft

Mittels dieser, durch eine starke innere Spannung gekennzeichneten Wendung erhebt Hegel die Reihe der Gestalten des Selbstbewußtseins auf die Ebene der «Vernunft». Zu Beginn des ihr gewidmeten Kapitels verklammert er die vorangehende Stufe des Selbstbewußtseins nochmals enger mit der «Gewißheit und Wahrheit der Vernunft» (C/AA, V): Erst, wenn das Bewußtsein «das Grab seiner Wahrheit verloren» hat und «die Einzelnheit des Bewußtseyns ihm an sich absolutes Wesen ist, entdeckt es sie als *seine* neue wirkliche Welt», in der es «seine eigne *Wahrheit* und *Gegenwart*» hat. Hierdurch räumt Hegel dem religiösen Bewußtsein eine konstitutive, allerdings erst durch den Akt seiner Aufhebung wirklich werdende Bedeutung für die Formierung der «Vernunft» ein: Deren «Gewißheit und Wahrheit» setzt die Ausbildung *und* die Überwindung der radikalen Form der religiösen Entzweiung voraus; sie entspringt erst aus der Rücknahme der für die Religion charakteristischen Verdoppelung des Bewußtseins. Dadurch wird die religiöse Entzweiung zu einem Moment der Bewußtseinsgeschichte, zu einer notwendigen – aber dennoch vorübergehenden – Station des «Weges zur Wahrheit».

Den Begriff dieser neuen Stufe – und zugleich Epoche – der Bewußtseinsgeschichte läßt Hegel den «Idealismus» aussprechen: «Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußteyns alle Realität zu seyn». «Idealismus» ist hier keine erkenntnistheoretische, sondern eine umfassende kulturgeschichtliche Kategorie; sie bezeichnet das neuzeitliche Denken, wie es durch die Renaissance begründet worden ist, also ein Verhältnis von Denken und Wirklichkeit, das grundlegend auch für solche kulturellen Gestalten ist, die sonst nicht als «Idealismus» gelten: Das Bewußtsein weiß die Vernunft «als gleiches Wesen der Dinge und seiner selbst». Diese Gewißheit der Vernunft, in der Welt Gegenwart zu haben «oder daß die Gegenwart vernünftig ist», liege

dem neuzeitlichen Weltverhältnis insgesamt zu Grunde – selbst der Wissenschaft als «beobachtender Vernunft», und der «Beobachtung der Natur» ebenso wie der «Beobachtung des Selbstbewußtseyns»: Das Beobachtete soll ja nicht die Bedeutung eines «*sinnlichen diesen*», sondern «eines *Allgemeinen*», eines Falles von allgemeiner Gesetzlichkeit haben. Allerdings sieht Hegel dieses Beobachten noch in einem Mißverständnis seiner selbst befangen: Weil es nämlich «Vernunft *ist* aber ihm die Vernunft noch nicht als solche Gegenstand ist», sage es, «daß es *nicht sich selbst*, sondern im Gegentheil *das Wesen der Dinge als der Dinge* erfahren wolle». Dieses Mißverständnis gipfele schließlich in der Aussage, daß «das Selbst ein Ding» oder *«das Seyn des Geistes ein Knochen»* sei – in damaligen Modeerscheinungen wie Lavaters Physiognomik oder der Schädellehre Galls. Aber selbst darin finde das Bewußtsein «das Ding als sich, und sich als Ding» (GW 9, 132–193).

Die Korrespondenzstruktur der Vernunft, die bereits der «beobachtenden Vernunft» zu Grunde liegt, erhellt jedoch insbesondere dort, wo das Selbstbewußtsein sich nicht auf ein «Ding», sondern auf ein anderes Selbstbewußtsein richtet – und solche Verhältnisse analysiert Hegel, in Legitimation und kaustischer Kritik der Neuzeit zugleich, unter den ebenso spannungsgeladenen wie kryptischen Titeln «Die Lust und die Nothwendigkeit», «Das Gesetz des Herzens, und der Wahnsinn des Eigendünkels» sowie «Die Tugend und der Weltlauff» – teils mit Anspielungen auf Goethes «Faust» und Jacobis «Woldemar», teils als unbestechlicher Beobachter seiner den höchsten Idealen der Menschheit huldigenden revolutionären Gegenwart, in der das «Herzklopfen für das Wohl der Menschheit [...] in das Toben des verrückten Eigendünkels» übergeht. Das «Fürsichseyn des Weltlauffs» und «das *Ansich* der Tugend» erweisen sich als zusammengehörige, notwendige Momente der Vernunft, «die itzt an und für sich ihrer Realität gewiß, sich nicht mehr als *Zweck* im *Gegensatze* gegen die unmittelbarseyende Wirklichkeit erst hervorzubringen sucht» (GW 9, 193–214).

Ähnlich problematisiert Hegel im letzten Teil des Vernunft-Kapitels die weitere Herausbildung der Subjektivität. In der Entgegensetzung von «Thun» und «Sache» mache das Bewußtsein die wichtige Erfahrung, «was die *Natur der Sache selbst* ist»: nämlich weder nur Sache noch nur Tun zu sein, «sondern ein Wesen, dessen *Seyn* das *Thun* des *einzelnen* Individuums und aller Individuen, und dessen Thun unmittelbar *für andre*, oder eine *Sache* ist, und nur Sache ist als *Thun Aller* und *Jeder*: das Wesen, welches das Wesen aller Wesen, das *geistige Wesen* ist» – «von der Individualität durchdrungene Substanz» und damit «Subject». In den Abschnitten über «gesetzgebende» und «gesetzprüffende Vernunfft» verwirft Hegel die naive Annahme, «daß die *gesunde Vernunft* unmittelbar weiß, was *recht* und *gut* ist». Die vermeintlichen Gesetze *«Jeder soll die Wahrheit sprechen»* und *«Liebe deinen Nächsten, als dich selbst»* blieben beim Sollen stehen; sie drückten keinen absoluten Inhalt aus, sondern nur «die *reine Form der Allgemeinheit*»

oder die Tautologie des Bewußtseins, und zur Gesetzprüfung wäre ein Maßstab erforderlich – doch der Maßstab, den die reine praktische Vernunft anzulegen suche, sei nur der Gedanke der Widerspruchsfreiheit, der aber zum Maßstab nicht tauge. Deshalb korrigiert Hegel den modernen Anspruch der Vernunft durch den Hinweis auf Sophokles' *Antigone*, auf das Sein eines ungeschriebenen und untrüglichen Rechts: «Nicht darum also, weil ich etwas nicht widersprechend finde, ist es Recht; sondern weil es das Rechte ist, ist es Recht» – und «ob diese oder die entgegengesetzte Bestimmung das Rechte sey, ist *an* und *für sich* bestimmt», nämlich «in der sittlichen Substanz». Mit dieser Einsicht aber ist der – abstrakte – Vernunftbegriff zum Geistbegriff hin überschritten (GW 9, 214–237).

d) Geist

Den «Geist» führt Hegel erst in der Mitte seiner «Phänomenologie» als eigene Gestalt ein, als das «*an* und *fürsichseyende* Wesen» [...], «welches sich zugleich als Bewußtseyn wirklich und sich sich selbst vorstellt». Erst er sei «das sich selbsttragende absolute reale Wesen», «Substanz»; Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Vernunft seien also nur «Abstractionen desselben», «Momente»; erst die Gestalten des Geistes seien «Gestalten einer Welt». Diese «Gestalten» des Geistes sind durch die komplexe Relation des Geistes als der allgemeinen Substanz und des Selbstbewußtseins charakterisiert; das Selbstbewußtsein, das an sich Einheit seiner und der Substanz sei, bringe «die Einheit seines Selbsts und der Substanz als *sein Werk* und damit als *Wirklichkeit* hervor». Die Differenz, die dieser Einheit jeweils im Wege steht, faßt Hegel als «Entfremdung» – und damit wird «Entfremdung» zu einem konstitutiven, aber jeweils zu überwindenden Moment wirklicher Geistigkeit.

Diese «Gestalten» des Geistes exponiert er wiederum in einer geschichtlichen Bewegung. Sie umfassen hier jeweils ganze Epochen: den «wahren Geist» der antiken Sittlichkeit, den «sich entfremdeten Geist» der «Bildung» und schließlich den «seiner selbst gewissen Geist» seiner Gegenwart: die «Moralität». Diese ist also keineswegs etwas Unmittelbares; Hegel begreift sie als das Resultat der vorangegangenen ‹Geistes-Geschichte› – einer Geschichte, die keineswegs spannungsfrei verläuft: Schon die antike Sittlichkeit endet im Rechtszustand der römischen Welt, und der daraus hervorgehende «entzweyte Geist» bildet die «in das Disseits und Jenseits zerrissene Welt» aus, also die beiden einander entgegengesetzten und zudem jeweils wieder durch Entzweiung strukturierten Welten des «Glaubens» und der «Bildung» und «Aufklärung», die Hegel schließlich – in einer brillanten Analyse der Französischen Revolution – in deren Terror untergehen läßt. Aber auch der Schritt in das andere «Land des selbstbewußten Geistes», des «moralischen Geistes», führt zu-

nächst in neue Verwickelungen, und erst am Schluß dieses Kapitels sieht Hegel «das *wirkliche* Ich, das allgemeine *sich selbst* Wissen in seinem *absoluten Gegentheile*, in dem *insich*seyenden Wissen» erreicht, und damit auch den Übergang von der «Moralität» zur «Religion» (GW 9, 238–362).

e) Religion

Die Abhandlung der Religion als einer auf den «Geist» erst folgenden Gestalt ist in der Forschung umstritten; unstrittig ist jedoch, daß Religion als «Selbstbewußtseyn des Geistes» eine den Gestalten des Geistkapitels überlegene begriffliche Verfassung aufweist, ähnlich wie dies für das Verhältnis der vorhergehenden Momente gilt: Sie ist eine höhere Form des Sichwissens des Geistes. Dessen Momente Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft und Geist (den er hier ebenfalls zum «Moment» erklärt) faßt Hegel nun als «Geist in seinem weltlichen Daseyn überhaupt» zusammen und stellt ihn der Religion als der «einfache(n) Totalität» dieser Momente entgegen – und erst sie sei «die *daseyende Wirklichkeit* des ganzen Geistes», der «sich als seiner selbstbewußter Geist wirklich und *Gegenstand seines Bewußtseyns*» wird, somit das Selbstbewußtsein des Geistes, in dem seine Selbstgewißheit seiner Wahrheit gleich ist.

Aber diese Bestimmung ist erst der Begriff der neuen Sphäre, und ihre Realisierung steht unter einer doppelten Bedingung. Zum einen bezeichnet sie keine unmittelbar vorhandene Gestalt, sondern sie muß – wie stets in der Sphäre des Geistes – erst durch einen Prozeß verwirklicht werden, der hier zwei gegenläufige Bewegungen in sich vermittelt: die Entäußerung des Selbstbewußtseins zur Substanz – daß es sich als das allgemeine Wesen weiß und «*für es* es ist, daß die Substanz Selbstbewußtseyn, und ebendadurch Geist ist» – und die Entäußerung der Substanz zum Selbstbewußtsein. Hegel verfolgt diesen Prozeß geschichtlich von der «Natürlichen Religion» des Orients (Israels, Indiens und Ägyptens) über die «Kunst-Religion» der griechischen Antike zur «Offenbaren Religion». Diese geistesphilosophische Deutung der Religionsgeschichte bietet Hegel den Schlüssel zu deren Einheit: Sie ist die fortschreitende Aufhebung der Differenz zwischen dem Bewußtsein und dem Selbstbewußtsein des Geistes; sie gibt dem Gegenstand des Bewußtseins die Form des Selbstbewußtseins – und so ist sie insgesamt Geschichte der «Menschwerdung Gottes».

Diese Sicht verleiht der christlichen Religion eine herausragende, die Religionsgeschichte vollendende Stellung, denn ihr Inhalt sei eben diese «Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseyns hat». Daß hiermit das Sichwissen des Geistes dennoch nicht vollendet ist, folgt aus der zweiten genannten Bedingung: aus der Restriktion des Wissens der Religion auf die Form der

‹Vorstellung›. Diesen Begriff führt Hegel im nahezu gleichzeitigen «Systementwurf III» erst zögernd ein; hier wird er bereits zum Schlüsselbegriff für die Wissensform der Religion überhaupt: Die religiöse Vorstellung ist eine «synthetische Verbindung der sinnlichen Unmittelbarkeit, und ihrer Allgemeinheit oder des Denkens». Dieser Ausdruck impliziert bereits die Kritik: Die Vorstellung ist eine äußerliche Vermittlung von Sinnlichkeit und Allgemeinheit, aber noch nicht Denken in Begriffsform – und erst der Begriff faßt den wahren Inhalt in der wahren Form. Die Vorstellung hingegen gibt dem Inhalt die Form eines äußeren und als solchen unbegreiflichen Geschehens, natürlicher Verhältnisse, einer zeitlichen Einmaligkeit, einer «unversöhnten Entzweyung in ein Disseits und Jenseits»; sie fixiert das «absolute Wesen» in Gestalt eines isolierten Subjekts und verstellt eben damit die Einsicht in das Selbstbewußtsein des Geistes, das die christliche zur «offenbaren Religion» macht. Doch eben weil dieser Inhalt in der Religion insgesamt in der Vorstellungsform verbleibt, hat die Gemeinde «nicht auch das Bewußtseyn über das, was sie ist; sie ist das geistige Selbstbewußtseyn, das sich nicht als dieses Gegenstand ist». Sie verstehe das Selbstbewußtsein des Geistes als «Handlung einer *fremden* Genugthuung»; der zentrale Gehalt der Religion, die Versöhnung, zerfalle ihr in ein «Fernes der *Zukunft*» und eine «Ferne der *Vergangenheit*»; sie sei zwar «in ihrem Herzen, aber mit ihrem Bewußtseyn noch entzweyt, und ihre Wirklichkeit noch gebrochen.» Das Ansich werde ihr zum Jenseits, und das Diesseits zu etwas, was seine «Verklärung noch zu gewarten hat». So ist Hegels Darstellung der christlichen als der «offenbaren Religion» in der für ihn typischen Ambivalenz Affirmation und scharfe Kritik zugleich – und dies zudem in einem theoretischen Umfeld, das noch keine Religionskritik ausgebildet hat (GW 9, 363–421).

f) Das absolute Wissen

Dem kurzen abschließenden Kapitel «Das absolute Wissen» fällt die Aufgabe zu, im Rückblick auf den Gang des erscheinenden Geistes die Grundlegungsfunktion der «Phänomenologie» für das «System» zu verdeutlichen. Doch gilt es weithin schon wegen seines im Titel erhobenen Anspruchs als diskreditiert – als «unhaltbare Anmaßung», als «hybrid»:[26] Absolut gewiß sei lediglich, daß es kein absolutes Wissen gebe. Im Zeitalter des antimetaphysischen Affekts scheint dies so einleuchtend, daß man sich die Frage er-

26 Zu solchen (Fehl-)Einschätzungen cf. Siep, ibid., 18 sq. – Zur Interpretation des Kapitels cf. Jaeschke: «Das absolute Wissen». In: Arndt/Bal/Ottmann (edd.): Phänomenologie des Geistes. T. 1. Hegel-Jahrbuch 2001. Berlin 2002, 286–295, bzw. in: Andreas Arndt und Ernst Müller (edd.): Hegels «Phänomenologie des Geistes» heute. Berlin 2004, 194–214, sowie Hans Friedrich Fulda: Absolutes Wissen. In: Revue de Metaphysique et de Morale 55 (2007).

sparen zu können glaubt, was Hegel denn eigentlich unter diesem Reiztitel behandle – nämlich weder epistemologische Allmachts- und Allwissenheitsphantasien noch eine mögliche Gestalt des Wissens, die es künftig zu verwirklichen gelte: sondern diejenige Form des Wissens, die er am Ende der Aufklärung geschichtlich verwirklicht sieht.

«Absolut» nennt Hegel dieses Wissen – analog zu anderen Wortbildungen wie «absolute Kunst» oder «absolute Religion» –, weil es sich auf sich selbst bezieht, Wissen des Geistes von sich, von seinem Wesen ist: «der sich als Geist wissende Geist». Er weiß von sich, indem er das ihm vermeintlich vorgegebene, ihm gegenüberstehende und ihn scheinbar begrenzende Objekt in Bestimmungen der Subjektivität transformiert und somit in seinem Gegenstand, in seinem Anderen sich weiß und bei sich ist – als «der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das *begreiffende Wissen*.» Der Weg des erscheinenden Wissens ist der Weg der Herausbildung des «absoluten Wissens»; es ist geschichtlich vermitteltes Wissen, der Knoten, in dem sich die Fäden der Bewußtseinsgeschichte – des Bewußtseins, des Selbstbewußtseins, der Vernunft, des Geistes und der Religion – in einander schlingen und die «Substanz» als «Subject» erweisen.

Für das Verständnis dieses Prozesses verweist Hegel jedoch nicht einfach auf eine amorphe Bewußtseinsgeschichte. Er sucht ihre Struktur detailliert zu beschreiben. Die beiden Seiten der hier noch ausstehenden Vermittlung werden gebildet durch den «*handelnden* seiner selbst gewissen Geist» und durch die Religion. Diese bildet die Seite des Ansich, der Entwicklung des absoluten Inhalts in der Vorstellung – aber somit als Vorstellung des Tuns eines Anderen. Der seiner selbst gewisse Geist hingegen, die Seite des Fürsich, sei «eignes *Thun* des *Selbsts*»: «Wissen des Thuns des Selbsts in sich als aller Wesenheit und alles Daseyns, das Wissen von *diesem* Subjecte als der *Substanz*, und von der Substanz als diesem Wissen seines Thuns». In dieses Wissen fällt deshalb die Vereinigung der beiden Stränge, die Gleichheit von Wahrheit und Gewißheit als die Bedingung der spekulativen «Wissenschaft».

Hegel schreibt somit der Religion – als der Seite der «Substanz» – eine zwar konstitutive, aber dennoch begrenzte Bedeutung für die Herausbildung des absoluten Wissens zu. Sie vollziehe auf ihrer Seite ebenfalls eine Vermittlung des Einzelnen und des Allgemeinen – und doch sei sie «das rohe Bewußtseyn, das ein um so barbarischeres und härteres Daseyn hat, je tiefer sein innerer Geist ist». Ihre Offenbarkeit «ist in der That Verborgenheit, […] und offenbar ist sich nur die Gewißheit seiner selbst.» Die Religion spreche wohl «früher in der Zeit, als die Wissenschaft, es aus, was der *Geist ist*, aber diese ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst.» Hegels Rückblick auf die *«wirkliche Geschichte»* des «absoluten Wissens» beginnt deshalb zwar mit der Religion, doch verläßt er sie mit dem Mittelalter und geht über zur Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte der Neuzeit. Sowohl ihre theoretische Seite – den Empirismus und Rationalismus – als ihre praktische Seite führt

Hegel – mit einem Blick auf Aufklärung und Französische Revolution – über die Philosophie Fichtes und Schellings bis an die Schwelle seiner eigenen Philosophie, also zur Überwindung des Gegensatzes des Bewußtseins und zum Begriff des «Begriffs» und der «Wissenschaft» – und damit auf die Ebene, auf der sein «System» angesiedelt ist (GW 9, 422–434).

III. «Die Wissenschaft der Logik»

1. Zur Entstehung ihrer Konzeption

Noch bevor Hegel die letzten Blätter seines Manuskripts zur «Phänomenologie» an den Verlag nach Bamberg absenden kann, wird Jena am 13. Oktober 1806 von den französischen Truppen besetzt, und Hegel berichtet seinem Freund Niethammer: «den Kaiser – diese Weltseele – sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren hinausreiten; – es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht.» Doch seine weiteren Erlebnisse sind weniger erhebend: Jena wird geplündert, es kommt zu Bränden, und nun berichtet er: «freilich haben die Kerls meine Papiere wie Lotterielose in Unordnung gebracht, so daß es mich die größte Mühe kosten wird, das Nötige herauszufinden» (Br I, 120, 124). Die Universität Jena wird geschlossen; Hegel geht nach Bamberg, um dort die Redaktion der «Bamberger Zeitung» zu übernehmen – und daneben an der weiteren Ausgestaltung seines Systems zu arbeiten.

In der Selbstanzeige der «Phänomenologie des Geistes», die Hegel im Jahr 1807 unter anderem in der «Bamberger Zeitung» veröffentlicht, kündigt er an, der zweite Band seines Systems werde «das System der *Logik* als speculativer Philosophie, und der zwey übrigen Theile der Philosophie, die *Wissenschaften* der *Natur* und des *Geistes* enthalten» (GW 9, 447). Doch der nächste Band erscheint erst fünf Jahre später, und er enthält weder die Natur- und die Geistesphilosophie noch das «System der *Logik*», sondern von ihm nur den ersten Teil des ersten Bandes. Den Grund hierfür nennt Hegel in zwei Briefen an seinen Freund Immanuel Niethammer. Schon am 8. Juli 1807 teilt er ihm mit, er arbeite zwar, «so viel sichs tun läßt,» an seiner «allgemeinen Logik», aber er werde «so bald damit nicht fertig sein», und ein Jahr später, am 20. Mai 1808, gesteht er Niethammer und auch sich selber ein, er habe zu seiner «Logik, wie sie jetzt zu werden anfängt, […] in Jena kaum den Grund gelegt und nicht ausführlich gelesen» – obschon er dort seit 1801 immer wieder Vorlesungen über Logik gehalten hat.

Diese sehr weitgehende Formulierung läßt vermuten, daß Hegel damals an seiner früheren Konzeption erhebliche Modifikationen vornimmt. Sie lassen sich jedoch fast nur noch durch einen Vergleich der Konzeptionen aus der Mitte der Jenaer Zeit und vom Beginn seiner Nürnberger Jahre erschließen. Überliefert sind aus den beiden Bamberger Jahren 1807/08 – neben der Ge-

legenheitsabhandlung «Wer denkt abstract» (GW 5, 379–397) – nur zwei Fragmente, *Zum Erkennen* und *Zum Mechanismus, Chemismus, Organismus und Erkennen*, deren erstes eine Vorstufe des zweiten bildet (GW 12, 257–298). Diese beiden Fragmente sind aufschlußreich für die Entwicklungsgeschichte der Logik im Übergang von Jena nach Nürnberg; sie tragen aber nichts zur Hauptfrage der Umgestaltung der Logik bei: zur Ersetzung der Dualität von Logik und Metaphysik durch ein «System der Logik». Eine programmatische Systemskizze im Rahmen des Jenaer «Systementwurfs III» (GW 8, 286) berechtigt zur Annahme, daß Hegel den entscheidenden konzeptionellen Schritt der Verabschiedung einer Metaphysik, die etwas anderes als Logik zu sein prätendiert, bereits am Ende der Jenaer Jahre vollzieht. Hierauf deutet auch sein Stillschweigen über «Metaphysik» in der eben genannten Anzeige der «Phänomenologie des Geistes». Doch die Ausarbeitung der neuen Konzeption ist eine Frucht erst der intensiven Bearbeitung der Logik in der Bamberger Zeit – und das Wissen um diesen entscheidenden Schritt hat Hegel fraglos zu dem vorhin zitierten Eingeständnis motiviert, er habe zur Logik «in Jena kaum den Grund gelegt».

Diese veränderte Gestalt der Logik läßt sich heute aus den frühesten Texten aus dem Umkreis des Logikunterrichts auf dem Nürnberger Gymnasium erkennen, dessen Rektor Hegel vom Herbst 1808 bis zum Sommer 1816 gewesen ist. Einige Texte liegen im Manuskript vor, andere in Form einer – teils von Hegel korrigierten – Diktatnachschrift seiner Schüler. Von «Metaphysik» ist in ihnen nicht mehr die Rede, und der Grund erhellt aus einem Gutachten über die Unterrichtsgestaltung aus dem Jahre 1812: Die Metaphysik, schreibt Hegel, sei «ohnehin eine Wissenschaft, mit welcher man heutiges Tags in Verlegenheit zu seyn pflegt», und er nennt auch den Anlaß dieser Verlegenheit: «Nach meiner Ansicht des Logischen fällt ohnehin das *Metaphysische* ganz und gar dahinein. Ich kann hiezu Kant als Vorgänger und Autorität citiren. Seine Kritik reducirt das seitherige Metaphysische in eine Betrachtung des Verstandes und der Vernunft.» (GW 10, 825) Auch in anderen Texten aus diesen für die Ausformung seiner Philosophie überhaupt und insbesondere seiner Logik entscheidenden Jahren konstatiert Hegel das Ende der Metaphysik als «Factum»: «Auch denen, welche sich sonst noch an das Aeltere halten, ist die *Metaphysik* zugrunde gegangen wie der Juristenfakultät das deutsche Staatsrecht.» «Es ist diß ein Factum, daß das Interesse theils am Inhalte, theils an der Form der vormaligen Metaphysik, theils an beyden zugleich verlohren ist.»[27] Und diese Rede vom Untergang der Metaphysik ist keineswegs kokettierend gemeint: Seinem Selbstverständnis zu Folge setzt seine Philosophie das Ende der Metaphysik als ein Ereignis der Philosophiegeschichte voraus – als ein bemerkenswertes, aber nicht als ein bekla-

27 Hegel an v. Raumer, 2. August 1816. Br II, 97, bzw. Hegel: Wissenschaft der Logik. GW 11, 5.

genswertes Ereignis. Ihre verwaiste Stelle im Gefüge der philosophischen Wissenschaften wird nun von der Logik eingenommen – und deren Ausbildung ist die eine Aufgabe seiner Nürnberger Jahre, neben der Formulierung der Grundlinien des Systems insgesamt.

Hegels «Wissenschaft der Logik» erscheint zu Ostern 1812, ein Jahrzehnt nach seiner ersten Ankündigung eines Buches mit dem Titel «Logica et Metaphysica sive systema reflexionis et rationis» – und genau genommen erscheint nur der erste Band, «Die objective Logik», und zunächst sogar nur das erste Buch dieses ersten Bandes: «Das Seyn». Das zweite Buch, mit dem etwas vollständigeren Titel «Die Lehre vom Wesen», folgt aber schon im Dezember, wenn auch unter dem Datum «1813»; der zweite Band allerdings, «Wissenschaft der subjectiven Logik oder die Lehre vom Begriff», läßt noch bis zum Herbst 1816 auf sich warten – als Hegel den Ruf nach Heidelberg angenommen und Nürnberg gerade verlassen hat. Diese Einteilung der «Wissenschaft der Logik» in zwei «Bände» (deren erster, die «objective Logik», nochmals in zwei Teile – Sein und Wesen – untergliedert ist) wird jedoch «bestimmter» (GW 11, 32) durch die Dreigliederung in die Logik des Seins, des Wesens und des Begriffs überlagert – und die drei Fassungen der «Enzyklopädie» (1817, 1827, 1830) kennen nur noch diese Dreigliederung.

2. Das «System der reinen Vernunft»

Die «Wissenschaft der Logik» – oder das «System der Logik» (so der ursprünglich geplante Titel) – bezeichnet Hegel «als das System der reinen Vernunft» (GW 11, 21). Damit bedient er sich wohl nicht zufällig der zentralen Programmformel der kritischen Philosophie. Kant versteht ja die «Kritik der reinen Vernunft» als «Propädeutik zum System der reinen Vernunft», als Vorbereitung zu einem Organon oder wenigstens Kanon, nach welchem «dereinst das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft […] dargestellt werden könnte» (KrV B 25–27; cf. B 736). In Hegels Augen erfüllt die «Wissenschaft der Logik» somit zugleich das von Kant entworfene Programm, die Grundwissenschaft der Philosophie zum «System der reinen Vernunft» auszugestalten. Und noch in anderer Hinsicht bekräftigt Hegel im gleichen Kontext sein oben bereits berührtes Selbstverständnis der «Logik»: Er versteht sie als eine in der Kantischen Tradition stehende ‹nachmetaphysische› Wissenschaft. Die kritische Philosophie habe die Metaphysik ja bereits zur Logik gemacht (GW 11, 22), indem sie an die Stelle der vorhergehenden Fundamentaldisziplin der Philosophie, der Abhandlung der Seinsbestimmungen durch die ‹allgemeine Metaphysik› oder Ontologie, die Abhandlung der Denkbestimmungen durch die transzendentale Logik

gesetzt habe. Hierdurch sei die vormalige Metaphysik – wie Hegel in einer doppelsinnig-ironischen Wendung schreibt, «mit Stumpf und Styl [also mit «Stil» und nicht mit «Stiel»!] «ausgerottet worden»; ihre bisherigen Laute dürften sich nirgends mehr vernehmen lassen, und es sei ein «merkwürdiges» Ereignis (in der alten Wortbedeutung: ein Ereignis, das würdig ist, daß man es sich merkt!), «wenn ein Volk seine Metaphysik verliert, wenn der mit seinem reinen Wesen sich beschäftigende Geist kein wirkliches Daseyn mehr in demselben hat» (GW 11, 5). Diese Wendungen vom Beginn der Vorrede zur «Logik» werden oft so verstanden, als wolle Hegel den Metaphysikverlust rückgängig machen – doch dies liegt ihm fern. Durch die Abtrennung der früheren Metaphysik gewinne der Geist vielmehr, wie er später betont, Unabhängigkeit, ja «absolute Selbstständigkeit in sich» – und diese sei von nun an «als allgemeines Princip der Philosophie, wie als eines der Vorurtheile der Zeit, anzusehen» ([3]§ 60). Die traditionelle Metaphysik hat ja am meisten dazu beigetragen, daß die Seinsbestimmungen nicht als Denkbestimmungen verstanden worden sind, daß also «der mit seinem reinen Wesen sich beschäftigende Geist» in einer Selbsttäuschung befangen geblieben ist und sein «wirkliches Daseyn» nicht erkannt hat. Sie ist – allenfalls – im formalen Sinne ein «System der Vernunft» gewesen, denn ihre Inhalte – Seele, Welt, Gott – hat sie sich von außen vorgeben lassen, und deshalb hat sie diese auch nur in Form von Vorstellungen gehabt. In einem wahrhaften «System der reinen Vernunft» müssen aber auch die Inhalte der Vernunft angehören. Erst dank der Ersetzung der Ontologie durch die transzendentale Logik und der Zerstörung der metaphysica specialis mit ihren Gegenständen Seele, Welt und Gott begreift die Vernunft, daß es gar nicht ihre Aufgabe ist, sich mit äußeren Gegenständen zu schaffen zu machen, sondern daß sie im vermeintlich äußeren Gegenstand vielmehr sich selbst Gegenstand und Wirklichkeit ist. Eine Vernunfterkenntnis dieser äußeren Gegenstände ist weder möglich noch auch nur wünschenswert. Aber eben durch diese Korrektur, durch das neue Wissen von der Rückwendung der Vernunft auf sich selbst, ist die vorhergehende Metaphysik an ihr Ende gekommen, und dieses Ende ist eine notwendige Voraussetzung für Hegels philosophisches Programm; unter den Bedingungen der Metaphysik des 18. Jahrhunderts wäre es obsolet gewesen. Doch nicht die Metaphysik, sondern erst die «Logik» ist «der mit seinem reinen Wesen sich beschäftigende Geist», und damit ist sie die Grunddisziplin des Systems der Philosophie: das «System der reinen Vernunft».

a) Die Denkbestimmungen

Hegels Zustimmung zu Kant wie auch seiner Kritik an ihm läßt sich entnehmen, daß er sich sowohl der Gemeinsamkeiten als auch der Differenzen seiner und der von Kant beabsichtigten Ausführung des gemeinsamen Pro-

gramms der Verwirklichung des «Systems der reinen Vernunft» wohlbewußt gewesen ist. Schon bei der Exposition der logischen Bestimmungen setzt er in zweierlei Hinsicht andere Akzente: im Blick auf die Vollständigkeit und Ordnung ihrer Erfassung und auf die Form der Thematisierung.

Ein «System der reinen Vernunft» muß den Begriff der Vernunft insgesamt ausmessen, es muß ‹alles Vernünftige›, in den möglicherweise unterschiedlichen Formen seines Auftretens, erfassen und abhandeln. Hierzu muß es die logischen Bestimmungen (im weiten Sinne, als Denkbestimmungen und Denkformen) in ihrer Vollständigkeit und in ihrer Ordnung präsentieren. Beide Forderungen bedingen einander; die Vollständigkeit ist nur mittels der Ordnung zu erreichen, und die Ordnung erfordert die Vollständigkeit. Beide Forderungen aber sieht Hegel in Kants «Propädeutik» des Vernunftsystems, also in der «Kritik der reinen Vernunft», nicht eingelöst. Hinter der Vollständigkeitsforderung bleibt Kant bereits insofern zurück, als er die Unterscheidung zwischen Prädikamenten und Prädikabilien zwar einführt, jedoch nur andeutet, wie diese von jenen abzuleiten seien: Die Verbindung der Kategorien «mit den modis der reinen Sinnlichkeit oder auch untereinander» ergebe «eine große Menge abgeleiteter Begriffe a priori, die zu bemerken, und wo möglich, bis zur Vollständigkeit zu verzeichnen, eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung sein würde.» Für die Aufstellung des «Systems der reinen Vernunft» ist dies jedoch keine «entbehrliche Bemühung» mehr, sondern unvermeidlich – wie es auch unvermeidlich ist, das Verhältnis von Kategorien, Reflexionsbegriffen und Vernunftbegriffen zu einander über Kants Ansatz hinaus zu klären.

Grundlegende Bedeutung aber kommt der Formulierung des Prinzips für die Aufstellung der Denkbestimmungen zu. Den Vorwurf, den Kant in dieser Hinsicht gegen Aristoteles erhebt – da er «kein Prinzipium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen, und trieb deren zuerst zehn auf» –, wendet Hegel, wenn auch modifiziert, gegen Kant selber. Denn er hält Kants Begründung der Vorbildfunktion der Urteilstafel für die Kategorientafel nicht für tragfähig: daß es dieselbe Funktion sei, «welche den verschiedenen Vorstellungen ‹in einem Urteile›» und der Synthesis verschiedener Vorstellungen «‹in einer Anschauung›» Einheit gebe. Selbst wenn man mit Kant annimmt, es sei derselbe Verstand, der «in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form des Urteils zustande brachte» und «vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt» bringt, «weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen», so ist die Ableitung der Kategorientafel von der Urteilstafel hierdurch so lange nicht gerechtfertigt, als man Kants Zusatzannahme nicht teilt, daß das letztere «durch eben dieselben Handlungen» wie das erstere geschehe. Dann aber ist die Abhandlung der Verstandesbegriffe und der Urteile in zwei auseinanderfallenden Disziplinen – in der transzendentalen bzw. der allgemeinen Logik – nicht plausibel.

Der Forderung nach Ordnung und Vollständigkeit der Bestimmungen des «Systems der reinen Vernunft» sucht Hegel in einem ersten Schritt dadurch entgegenzukommen, daß seine Rede von den «Denkbestimmungen» die Kantischen Verstandesbegriffe (Prädikamente und Prädikabilien), die Reflexionsbegriffe und die Vernunftbegriffe, aber auch die Urteilsformen umgreift, die in der «Kritik der reinen Vernunft» nur insofern thematisch werden, als ihre Verzeichnung in der Urteilstafel die Vorlage für die Kategorientafel bildet, obgleich sie nicht selber Gegenstand der transzendentalen Logik werden, ebensowenig wie die Schlußformen. Die wichtigere Differenz zur «Kritik der reinen Vernunft» aber liegt in der Form der Betrachtung der Denkbestimmungen: Es geht Hegel nicht allein um die Systematisierung der bereits als bekannt vorausgesetzten Denkbestimmungen in Form einer «Tafel», sondern darum, diese Bestimmungen selber zum Gegenstand der logischen Betrachtung zu machen, in der Erkenntnis ihrer Relationen zu einander ihren Gehalt zu erkennen. Allerdings liegt auch hier insofern keine schroffe Differenz zu Kant vor, als dieser ja nur im Interesse der Entwicklung einer «systematischen Topik» darauf verzichtet, die «Definitionen dieser Kategorien» zu entwickeln; er selbst räumt ja ein: «In einem System der reinen Vernunft würde man sie mit Recht von mir fordern können» (B 104–109).

Diese ‹berechtigte› Forderung steht im Zentrum des Hegelschen Programms, und er sucht sie nicht in Form von «Definitionen» der Denkbestimmungen, sondern durch ihre Erkenntnis «an ihnen selbst» zu erfüllen. Für ihn sind die Denkbestimmungen keine bloßen, im Erkenntnisakt spontan wirkenden Verstandesinstrumente zur Gewinnung wahrer oder wissenschaftsförmlicher Erkenntnis; sie selber bilden den eigentümlichen Erkenntnisgegenstand der Logik; sie selber sind Formen des Wahren, der Wahrheit – «das Rein-vernünftige». Diese Dimension klammert Kant in seiner «Propädeutik» aus: Er ordnet die Verstandesbegriffe vier Klassen zu, aber er gibt weder über das Zustandekommen dieses Ordnungssystems Auskunft, noch darüber, wie sich die einzelnen Verstandesbegriffe und auch die ‹Klassenbegriffe› Quantität, Qualität usf. zu einander verhalten. Da Hegel aber mit dem Anspruch auftritt, das von Kant anvisierte «System der reinen Vernunft» aufzustellen, bildet für ihn eben diese Erkenntnis der Denkbestimmungen und der Denkformen die zentrale Aufgabe der «Logik». Sie sind ja das eigentlich Vernünftige.

b) Die Denkbestimmungen als Seinsbestimmungen

Insofern folgt die ‹Differenz des Kant'schen und Hegel'schen Systems› ein Stück weit aus der Differenz der Darstellungsformen «Propädeutik» und «System»: Auch ein transzendentalphilosophisches «System der reinen Ver-

nunft» müßte die Verstandesbegriffe für sich selbst thematisieren, zumindest ihre «Definitionen» ausführen. Damit aber ist das Ende der Übereinstimmung erreicht: Hegel setzt sich dem Kritizismus entgegen, indem er den logischen Bestimmungen – ungeachtet des Umstands, daß er sie zumeist als *Denk*bestimmungen anspricht – eine nicht nur subjektive Bedeutung zuerkennt – und dies aus mehreren Gründen. Schon die alte Metaphysik habe angenommen, daß, «was durchs Denken von und an den Dingen erkannt werde, das allein an ihnen wahrhaft Wahre sey». Sodann beruft Hegel sich «auf die eigenen Vorstellungen der gewöhnlichen Logik»: «es wird nemlich angenommen, daß z. B. Definitionen nicht Bestimmungen enthalten, die nur ins erkennende Subject fallen, sondern die Bestimmungen des Gegenstandes, welche seine wesentlichste eigenste Natur ausmachen.» Und auch beim Schluß von gegebenen Bestimmungen auf andere werde angenommen, «daß das erschlossene nicht ein dem Gegenstande Aeusserliches und Fremdes sey, sondern […] daß diesem Denken das Seyn entspreche.»

Beide Rückgriffe haben für ein «System der reinen Vernunft» jedoch nur begrenzten Beweiswert. Entscheidend ist vielmehr die «Deduction» des Begriffs der Wissenschaft durch die «Phänomenologie des Geistes»: «Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreyung von dem Gegensatze des Bewußtseyns voraus. Sie enthält *den Gedanken, insofern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist*, oder die Sache an sich selbst, insofern sie eben so sehr der reine Gedanke ist.» Dies ist die unmittelbare Folge der «Befreyung von dem Gegensatze des Bewußtseyns»: Wenn dieser Gegensatz überwunden, wenn er als eine unwahre Form erkannt ist, dann ist zugleich die Gegenüberstellung von Denk- und Seinsbestimmungen aufgehoben; der Gegenstand ist, was er ist, als gedachter. Die kritische Philosophie hingegen habe «den logischen Bestimmungen eine wesentlich subjective Bedeutung» gegeben und sie dem Gegenstand abgesprochen. «Aber die Befreyung von dem Gegensatze des Bewußtseyns […] erhebt sie über diesen ängstlichen, unvollendeten Standpunkt, und fordert die Betrachtung der Denkformen, wie sie an und für sich, ohne eine solche Beschränkung und Rüksicht, das Logische, das Rein-vernünftige sind» – oder «das absolute Wahre» (GW 11, 17, 21 sq.).

Mit dieser Distanzierung von Kants Begrenzung des Ortes der Denkbestimmungen auf den Verstand kehrt Hegel also nicht zur Auffassung der vorkritischen Ontologie zurück. Schon seine Rede von «Denkbestimmungen» betont implizit den Primat des Denkens vor dem Sein: Die Denkbestimmungen haben zwar zugleich die Bedeutung von Seinsbestimmungen, weil sie sich auf Seiendes beziehen, doch ist alles Sein nur im Denken und durch das Denken zugänglich. Die Denkbestimmungen bleiben aber nicht auf die subjektive Sphäre beschränkt, sondern sie haben «eben so sehr objectiven Werth und Existenz»; sie sind «Formen des objectiven Denkens» (GW 11, 19), weder bloß objektiv noch bloß subjektiv, und nur ein Denken, das sich noch nicht vom «Gegensatz des Bewußtseyns» befreit hat, meint, sie

dieser Alternative unterwerfen zu können. Hegels Wendung vom «objectiven Denken» bringt das – für den ‹gemeinen Verstand› – Paradoxale dieses Verständnisses anschaulich zur Geltung. Auch im Gutachten für Niethammer bekräftigt Hegel: «Diese objektiven Denkformen sind ein selbstständiger Inhalt, […]. Ferner sind sie unabhängig vom metaphysischen System; – sie kommen beim transcendentalen Idealismus eben so vor, wie beim Dogmatismus; dieser nennt sie Bestimmungen der *Entium*, jener des Verstandes.» (GW 10, 825 sq.)

Hegel setzt aber nicht bloß an die Stelle des ‹Entweder-Oder› ein ‹Sowohl-Alsauch›; vielmehr schreibt er diesen «Formen des objectiven Denkens» eine eigene ‹Seinsweise› zu: Das «Reich des reinen Gedankens» oder «das Logische» – wie er gern sagt – bildet eine eigentümliche, weder der Natur noch dem Geist zugehörige, sondern beiden vorgelagerte Sphäre. Es geht nicht aus Natur oder Geist hervor, sondern es liegt ihnen als ein *gleichsam* Ungeschaffenes, Unveränderliches, ja Ewiges zu Grunde. Daher schreibt er, man könne sich «deßwegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen, vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist» (GW 11, 21) – eine eigentlich unmißverständliche Aussage, bei der jedoch eben so häufig die distanzierte Formulierung übersehen wird, wie sie falsch zitiert wird, nämlich, als habe Hegel die Logik die Darstellung der *Gedanken* Gottes genannt. Doch dies setzte das Dasein eines Gottes voraus, dem Gedanken zugeschrieben werden können – und davon ist hier nicht die Rede: Die «Formen des objectiven Denkens» sind nicht ‹Gedanken Gottes›, sondern sie sind das Wahre und deshalb das Göttliche selbst. Allein in dieser Hinsicht schreibt Hegel ihr einmal «die Bedeutung speculativer Theologie» zu ([I]§ 17) – und selbst diese Formulierung tilgt er, sicherlich nicht zufällig, in den späteren Ausgaben der «Enzyklopädie».

c) Die Selbstbewegung des Begriffs

Auf Grund ihres Wissenschaftsanspruchs erfordert die «Logik» die methodisch geregelte Erkenntnis des Gesamtzusammenhangs der «Formen des objectiven Denkens» – sonst wäre sie kein vollständiges «System der reinen Vernunft», sondern eine auf die Analyse einzelner Begriffe oder partikulärer Begriffsaggregationen ausgerichtete begrenzte Semantik. Die Entwicklung eines hierfür geeigneten Verfahrens zählt deshalb zu den zentralen Erfordernissen der Ausarbeitung des «Systems der reinen Vernunft» – und zugleich zu den Aufgaben, für die Hegel bei seinen Vorgängern keine Orientierungshilfe findet. Daß Aristoteles' verdienstvolles Unternehmen der unsystematischen Aufstellung einer begrenzten Anzahl von Kategorien für ein «System der reinen Vernunft» unzureichend ist, hat bereits Kant moniert (B 107), aber auch Kant selber habe es sich «mit der *Auffindung* der Kategorien sehr be-

quem gemacht» – so bequem, daß Hegel Kants Verfahren keiner ernsthaften Prüfung würdigt und vielmehr erst Fichte das «tiefe Verdienst» zuerkennt, gegen Kant «daran erinnert zu haben, daß die *Denkbestimmungen* in ihrer *Nothwendigkeit* aufzuzeigen, daß sie wesentlich *abzuleiten* seyen» ([3]§ 42). Gleichwohl adaptiert Hegel zur Sicherung der vollständigen und geordneten Aufzählung der Denkbestimmungen nicht die Methode der «Wissenschaftslehre» Fichtes – und Schelling bietet hier ohnehin kein Modell.

Diese doppelte Forderung, die Denkbestimmungen vollständig und «in ihrer *Nothwendigkeit*» abzuleiten, läßt sich jedoch nicht durch Rückgriff auf ein vorausgesetztes Prinzip erfüllen. Denn als grundlegende, «erste Philosophie» kann die «Logik» sich nicht auf eine ihr vorausgehende Wissenschaft stützen, die ein solches Deduktionsprinzip zur vollständigen Erfassung und inneren Strukturierung ihres Bereichs bereitstellte. Sie ist die sich selber begründende Wissenschaft und muß deshalb innerhalb ihrer selbst ein Verfahren entwickeln und zugleich begründen, das beiden genannten Forderungen gerecht wird. Sie erweisen sich damit als wesentlich auf einander bezogen: Mangels eines vorauszusetzenden Prinzips, das die Zahl und Ordnung der Denkbestimmungen bestimmte, kann die Vollständigkeit ihrer Verzeichnung wie auch ihre Ordnung und die spezifische Form ihres Zusammenhangs allein auf Grund der methodisch kontrollierten Rekonstruktion ihrer Totalität gesichert werden.

Hierin liegt der Grund sowohl der Bedeutung der «Methode» für Hegels «Logik» als auch der Forderungen, denen sie gerecht werden muß. Aus ihrem Wissenschaftsanspruch folgt, daß sie die Denkbestimmungen in einem rein immanenten Gang entwickeln muß: daß sie nichts von «außen», d. h. aus der Erfahrung oder der sich auf sie stützenden subjektiven, «äußeren Reflexion» hineinnehmen darf. Die Denkbestimmungen sind ja ‹vor der Erfahrung›, a priori, erfahrungsbegründend – und so muß ihre interne Relation auch ohne Rekurs auf Erfahrung gedacht werden können. Begriffe wie Sein und Nichts, aber auch wie Quantität, Qualität und Proportion – um nur einige zu nennen – werden ja nicht erst aus der Erfahrung abstrahiert; man muß über sie verfügen, um Erfahrungen machen zu können. Und aus der Stellung der «Logik» als «erster Philosophie» folgt, daß dieser Gang sich auf Grund interner Evidenzen selbst organisieren muß. Entgegen einem geläufigen Verständnis von ‹Methode› kann die ‹Methode› der «Logik» nicht ein dem Inhalt äußerliches Prinzip seiner zweckmäßigen Anordnung sein, das zur freien Disposition des Autors stünde. Sie ist nichts von der internen Organisation des Inhalts Unterschiedenes, sondern die Rekonstruktion begrifflicher Relationen – und da diese Relationen nicht bloß partiell auftreten, erwächst aus ihrem Nachvollzug die «Wissenschaft der Logik» als «System der Logik». Die Möglichkeit einer dieses «System» realisierenden *Wissenschaft* beruht somit auf der internen Verfassung der in ihr abzuhandelnden Denkbestimmungen. Sie muß es erlauben, einen immanenten, umfassenden

und wohlgeordneten Zusammenhang der Denkbestimmungen aufzuweisen, der sich zu ihrem vollständigen System vollendet. Er darf deshalb nicht als eine bloß statische Begriffshierarchie gedacht werden, sondern muß sich als dynamischer Zusammenhang ihrer Erzeugung, als innere «Selbstbewegung des Begriffs» (GW 11, 24) rekonstruieren lassen.

Dennoch beruht auch diese genuin Hegelsche methodologische Pointe auf einem weiteren Rückgriff auf die Philosophiegeschichte. Hegel spricht nicht allein Kant ein «unendliches» und Fichte ein «tiefes Verdienst» zu, sondern auch einem weiteren Denker: «Die Bestimmtheit ist die Negation als affirmativ gesetzt, ist der Satz des Spinoza: Omnis determinatio est negatio, dieser Satz ist von unendlicher Wichtigkeit» (GW 21, 101). Damit gibt Hegel einer Bemerkung Spinozas aus anderem Kontext eine prinzipielle Bedeutung für die logische Methode. Spinoza führt diesen Gedanken ja in philosophisch-theologischer Absicht ein: Nach dem Nachweis, daß man Gott nicht als «Einen» oder als «einzig» bezeichnen könne, wendet er sich dem Gestaltbegriff zu und argumentiert, «daß die Gestalt eine Negation und nicht etwas Positives» sei; und da «Gestalt nichts anderes ist als Bestimmung und Bestimmung Verneinung, so wird sie wie gesagt nichts anderes sein können als eine Verneinung.» Schon Hobbes argumentiert im «Leviathan», jede Gestalt sei endlich;[28] Spinoza nimmt diesen Gedanken auf, «daß es eine Gestalt nur bei endlichen und begrenzten Körpern geben kann», und er vertieft ihn: Eine Bestimmung bezieht sich nicht auf das Sein einer Sache, sondern auf ihr Nichtsein, und erst durch dieses Nichtsein gewinnt eine Sache ihre Gestalt; durch Nichtsein wird Etwas zu dem, was es ist.[29]

In seiner «Logik» greift Hegel diesen Satz nur nach seiner logischen Implikation auf, und zwar in der prägnanten Formulierung, die Jacobi ihm in seinen Briefen «Ueber die Lehre des Spinoza» gegeben hat: «determinatio est negatio» (JWA 1, 22, 100). Er unterstreicht die von Jacobi gespürte fundamentale Bedeutung dieses Satzes noch dadurch, daß er ihn seit seiner «Jacobi-Rezension» (GW 15, 7–29) – und dann auch in der zweiten Auflage der «Logik» – durch ein vorangestelltes «omnis» universalisiert: Die Bestimmtheit eines Begriffs liegt lediglich in der Negation, im negativen Bezug auf sein Anderes. Die Denkbestimmungen stehen nicht relationslos nebeneinander, und auch nicht in gleichsam parataktischen Relationen, sondern in negativen Beziehungen: Die ursprüngliche und zugleich dynamische Form der Relation ist die Negation. Um einen Begriff zu denken, darf man nicht bei seiner bloßen Identität mit sich stehenbleiben, sondern muß zu seinem

28 Hobbes: Leviathan. Teil II, Kap. 31: Gott darf keine Gestalt zugeschrieben werden, «denn jede Gestalt ist endlich».

29 Spinoza an Jarig Jelles, 2. Juni 1674, in: Baruch de Spinoza: Briefwechsel. Übersetzung und Anmerkungen von Carl Gebhardt. Zweite, durch weitere Briefe ergänzte Auflage mit Einleitung und Bibliographie von Manfred Walther. Hamburg 1977, 210 (Brief Nr. 50).

Negativen übergehen, denn erst durch dieses gewinnt er seine Bestimmtheit. Hierdurch wird die negative Beziehung auf sein Anderes einem Begriff immanent, und somit wird sie zu einem konstitutiven Moment des ersten Begriffs selbst. Die Negation eines Begriffs muß in diesen Begriff selbst hineingedacht werden; ein Begriff enthält somit sich und zugleich sein Negatives in sich, Identität *und* Differenz. Hierdurch aber ist der Widerspruch in diesen Begriff gelegt, in seiner Beziehung auf sich zugleich Beziehung auf sein Anderes zu sein, und durch sie geht das Denken – oder ‹der Begriff› im emphatischen Sinne Hegels – von einem Begriff zum nächsten über, bis er sich in der Totalität begrifflicher Relationen vollendet.

Dieser Gedanke, daß Bestimmtheit durch negative Beziehung auf Anderes – und durchgängige Bestimmung durch negative Beziehung tendenziell auf die Totalität des Anderen – entsteht, läßt sich noch durch einen weiteren Rückgriff auf die Philosophiegeschichte erläutern: auf Kants Gedanken der durchgängigen Bestimmbarkeit eines Begriffs und der durchgängigen Bestimmung eines Dinges: «Ein jeder Begriff ist in Ansehung dessen, was in ihm selbst nicht enthalten ist, unbestimmt, und steht unter dem Grundsatz der *Bestimmbarkeit*; daß nur eines, von jeden zwei einander kontradiktorisch-entgegengesetzten Prädikaten ihm zukommen könne» (B 599). Zur durchgängigen Bestimmung eines Dinges bedürfe es seiner Vergleichung mit dem Inbegriff aller möglichen Prädikate. Aber Kant macht diese Einsicht nicht für eine Methode der Generierung von Bestimmtheit fruchtbar – denn es bleibt unbestimmt, wie die geforderte «Vergleichung» vorzunehmen sei. Kant hebt ja lediglich darauf ab, daß von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten jeweils nur eines im Begriff gedacht werden dürfe. Auch dadurch wird das jeweils ausgeschlossene Prädikat zu einem bestimmenden Moment in der Bildung eines Begriffs – jedoch ohne daß sich aus dieser Einsicht der Begriff eines geregelten Verfahrens zur Aufstellung von Denkbestimmungen ergäbe.

Hegels Proprium hingegen liegt in der Annahme, daß sich aus der Einsicht in den Zusammenhang von Bestimmtheit und Negation eine Methode der wissenschaftlichen Erzeugung logischer Bestimmungen gewinnen lasse – nicht allein ein Schaukelsystem paarweise aufzustellender Negationsbeziehungen, etwa der Bewegung vom Sein zum Nichts und wieder zurück oder vom Endlichen zum Unendlichen und wieder zurück zum Endlichen, wodurch nichts gewonnen wäre, sondern vielmehr eine durch Negation kontinuierlich auf ein höchstes Prinzip hin fortschreitende «Selbstbewegung des Begriffs». Die negative Beziehung – oder der «Widerspruch» – bleibt nichts Statisches, und sie ist auch keine wechselseitige Aufhebung und Vernichtung derer, die sich negativ auf einander beziehen, wie der Skeptizismus meint. Es macht die Natur der Denkbestimmungen, ihre «innere *Negativität*» aus, die negative Beziehung auf das Andere als konstitutives Moment des eigenen Begriffs in sich zu haben, so daß «in einem systematischen Ganzen jeder neue

Begriff durch die *Dialektik des Vorhergehenden* entsteht» (GW 10, 831) – und schließlich ein vollständiges und geordnetes System der Denkbestimmungen, ein «System der reinen Vernunft» hervorgeht. Denn das Entgegengesetzte wird nicht bloß als Entgegengesetztes aufgefaßt – hierdurch käme keine Bewegung zu Stande –, sondern zugleich «in seiner Einheit». Dadurch erhält der Widerspruch ein positives Resultat: «In diesem Dialektischen […] und damit in dem Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit, oder des Positiven im Negativen besteht *das Speculative*.» (GW 11, 27; cf. [3]§ 81)

Dieses Methodenideal einer Exposition der reinen Denkbestimmungen, die nur der ‹Natur des Begriffs› folgt und keine äußeren Reflexionen in den immanenten Gang des Denkens einmischt, scheint zu einem invariablen System der Denkbestimmungen zu führen – doch veranschaulicht die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung vielmehr den häufigen Wechsel des systematischen Ortes einzelner Denkbestimmungen innerhalb des logischen Zusammenhanges. Gleichwohl ist diese Einsicht in den faktischen Wandel nicht geeignet, Hegels Anspruch außer Kraft zu setzen, daß die Logik die Denkbestimmungen in einem immanenten, nichts von außen hineinnehmenden Gange exponiere. Die vielfach wechselnde Disposition der Materie der Logik ist ja nicht als Anzeichen für die Beliebigkeit des Zusammenhangs der Denkbestimmungen zu werten. Sie ist der Ausdruck eines allenfalls in der «Logik» und auch in ihr nur zur vorübergehenden Ruhe kommenden Bemühens, den wahren Zusammenhang der Denkbestimmungen zu einander zu explizieren.

Diese immanente Bewegung der Denkbestimmungen stellt Hegel unter das Stichwort «Dialektik» – obgleich dieser Titel auf seine Zeitgenossen eher als Indiz für die Fragwürdigkeit seines Unternehmens gewirkt haben dürfte. In der bis in die Antike zurückreichenden Geschichte dient das Wort «Dialektik» zwar über lange Strecken hinweg und bis in die frühe Neuzeit als Äquivalent für «Logik». Doch läßt die spezifische Bedeutung, die Kant der «Dialektik» gibt, Hegels Wortwahl zumindest als riskant, wenn nicht als verräterisch erscheinen: Für Kant ist die «transzendentale Dialektik» ja eine «Logik des Scheins» im Sinne einer Aufdeckung der «*natürlichen* und unvermeidlichen *Illusion*», die allen Urteilen anhängt, die über den Bereich der Erfahrung hinausgehen (B 354). Gleichwohl gibt gerade Kants «*Kritik* des *dialektischen Scheins*» (B 86) den Ausschlag für Hegels Wortwahl. Denn in Kants «transzendentaler Dialektik» findet Hegel die Erkenntnis des den Denkbestimmungen immanenten Widerspruchs ausgesprochen, den er jedoch – entgegen Kants Intention – in das für seine eigene Ausarbeitung des Zusammenhangs der logischen Bestimmungen konstitutive Prinzip transformiert. Hierdurch gewinnt Kants «transzendentale Dialektik» nach der Bedeutung, die sie durch die Zerstörung der «metaphysica specialis» bereits für die Begrenzung des Kernbereichs der *Logik* auf die «metaphysica generalis» und deren Transforma-

tion in die «transzendentale Logik» hat, noch eine weitere und nicht minder wichtige Bedeutung für die «Methode» der *Logik*.

Hegel macht von Kants Entdeckung jedoch einen eigentümlichen Gebrauch, der geradezu widersinnig scheinen könnte: Zum einen greift er Kants Einsicht in «das Antinomische der Vernunft» auf (GW 10, 831), und er übergeht die verstreuten Anhaltspunkte in Kants Text, die den von ihm aufgedeckten «Widerspruch» nicht der Vernunft schlechthin, sondern nur einer in ihrem natürlichen Gebrauche behinderten, von fremden Interessen mißleiteten Vernunft zuschreiben. Hegels Interesse ist nicht auf eine ‹Rettung› der Vernunft durch den letztinstanzlichen Nachweis ihrer Widerspruchsfreiheit gerichtet, sondern im Gegenteil auf die noch tiefere Verankerung des Widerspruchs in der Vernunft selbst. Deshalb sind für seinen Begriff von ‹Dialektik› die einzelnen Partien der ‹transzendentalen Dialektik› nicht in gleicher Weise wichtig: Dem ‹Paralogismus› oder der Kritik der Gottesbeweise kommen für die Ausarbeitung der Dialektik Hegels keine Bedeutung zu; hingegen ist Kants Lehre von der ‹Antinomie der reinen Vernunft› sowohl für Hegels Aneignung Kants wie auch für seine Abstoßung von ihm zentral.

Zum anderen zieht Hegel aus Kants Einsicht in die dialektische Verfassung der Vernunft einen dessen Intention zuwiderlaufenden Schluß: Er wertet sie nicht als Erweis, daß die Vernunft unfähig sei, sich in einem Bereich jenseits der Erfahrung zu bewegen, sondern als Einsicht in diejenige interne Verfassung der Vernunft, die die Voraussetzung der Einlösung des Programms der Logik bildet – und darüber hinaus als Einsicht in die Verfassung von Wirklichkeit überhaupt. Diese Umdeutung der Einsicht und Intention Kants bildet die Voraussetzung von Hegels Kritik der Lehre von der «Antinomie der reinen Vernunft», wie er sie auch im «Privatgutachten für Niethammer» formuliert: Kants Antinomien «enthalten eine tiefe Grundlage über das Antinomische der Vernunft, aber diese Grundlage liegt zu verborgen und sozusagen gedankenlos und zu wenig in ihrer Wahrheit erkannt in ihnen»; in ihrer Kantischen Fassung seien die Formen des Widerstreits «weiter nichts als geschrobene Antithesen», und die «Dialektik der alten Eleatiker» sei «unendlich besser» (GW 10, 831). In der Einleitung zur «Logik» hebt Hegel diese Grundlage dann präziser heraus: Kants dialektische Darstellung der Antinomien verdiene «freylich kein großes Lob; aber die allgemeine Idee, die er zu Grunde gelegt und geltend gemacht hat, ist die *Objectivität* des *Scheins* und *Nothwendigkeit* des *Widerspruchs*, der zur *Natur* der Denkbestimmungen gehört» (GW 21, 40). Und so schreibt Hegel, in bemerkenswerter Häufung des Adjektivs, Kants Lehre zugleich ein «unendliches Verdienst» zu: «Es ist als ein unendlich wichtiger Schritt anzusehen, daß die Dialektik wieder als der Vernunft nothwendig anerkannt worden, obgleich das entgegengesetzte Resultat gegen das, welches daraus hervorgegangen, gezogen werden muß.» (GW 12, 242 sq.)

Kants «unendliches Verdienst» liegt also nicht in seiner kritischen Absicht

und im Resultat, sondern in dem von ihm bereitgestellten Potential, das letztlich über sein Ergebnis hinausführt. In Hegels Augen leistet Kant hierdurch ungewollt einen Beitrag zur Überwindung der bisherigen Sichtweise, den «*Widerspruch* und die *Nichtigkeit* der aufgestellten Bestimmungen» als Resultat der Dialektik auszugeben (GW 12, 243). Dieser Standpunkt komme in der Philosophiegeschichte unter zwei entgegengesetzten Formen vor. Die eine, in klassischer Weise von den Eleaten repräsentiert, denke den Widerspruch als (der Absicht nach) objektiven, in der Wirklichkeit selbst liegenden – aber deshalb schließe sie auf das Nichtsein des vermeintlich Widersprüchlichen. Die zweite, sowohl der antiken Skepsis als auch der Neuzeit angehörende Form denke den Widerspruch als subjektiven, der Erkenntnis angehörenden und werte ihn als Beleg für die Mangelhaftigkeit der Erkenntnis. Beide – entgegengesetzt scheinenden – Deutungen kämen darin überein, daß sie der Dialektik ein nur negatives Resultat zuerkennten. Doch obgleich Hegel Kant zumeist – wie auch am Anfang der «Logik» (GW 11, 19) – unter diese letztgenannte, die subjektive Form des Verfehlens von «Dialektik» subsumiert, billigt er ihm am Ende der «Logik» zu, in einer entscheidenden Hinsicht über dieses bloß negative Resultat hinausgegangen zu sein: Die beiden genannten Varianten stimmten nicht allein darin überein, daß sie der Dialektik ein negatives Resultat zuschrieben, sondern auch in dem Verfahren, daß von ihnen die Bestimmungen, die vom subjektiven Erkennen am Gegenstand «als einem *Dritten* aufgezeigt werden, unbeachtet bleiben, und als für sich gültig vorausgesetzt sind. Auf diß unkritische Verfahren ist es ein unendliches Verdienst der kantischen Philosophie die Aufmerksamkeit gezogen, und damit den Anstoß zur Wiederherstellung der Logik und Dialektik, in dem Sinne der Betrachtung der *Denkbestimmungen an und für sich*, gegeben zu haben.» (GW 12, 243 sq.)

Die Leistung, die Hegel hier Kant zubilligt, läßt sich aus dessen Behandlung der Dialektik nicht ersehen; es bedarf eines Umwegs, sie Kant zuzuschreiben. Kant erwägt zur Auflösung der von ihm herausgearbeiteten Antinomie ja nirgends eine «Betrachtung der *Denkbestimmungen an und für sich*», und er vindiziert der Dialektik auch nicht ein positives begriffliches Resultat, sondern allein «großen Nutzen», weil sich von ihr her ein zusätzliches Argument für den transzendentalen Idealismus gewinnen lasse (B 519, B 535). Dieser von Kant gewiesene Weg zur Auflösung der Antinomie bleibt der nachkantischen Philosophie jedoch verschlossen, da sie seine Entgegensetzung von «Dingen an sich» und «Erscheinungen» nicht übernimmt. Der kontradiktorische Widerstreit zweier Behauptungen läßt sich dann nicht mehr «in einen bloß dialektischen» im Sinne eines scheinhaften herabstufen (B 532–535). Da somit Kants «Schlüssel zu Auflösung der kosmologischen Dialektik» (B 518) unter den gewandelten begrifflichen Bedingungen nicht mehr schließt, stellt sich das Problem des Widerspruchs erneut und verschärft. Kants «unendliches Verdienst» besteht somit nicht darin, das Pro-

blem gelöst, sondern es gestellt zu haben. Den Weg zur Auflösung sieht Hegel erst durch Fichtes «Wissenschaftslehre» vorgezeichnet (^{3}§ 42).

Neben diesem philosophiehistorischen Rückblick enthält der vorhin zitierte Satz Hegels zugleich einen wichtigen Hinweis auf sein Verständnis von «Dialektik»: Er verknüpft die Forderung nach «Betrachtung der *Denkbestimmungen an und für sich*» mit der für seine Konzeption unverzichtbaren Annahme, daß die Dialektik ein nicht bloß negatives Resultat habe. Hätte sie ein bloß negatives Resultat, so käme ihr allenfalls die Funktion eines methodischen Skeptizismus mit partikularer Bedeutung zu. Sie könnte dann lediglich eine dem «System der reinen Vernunft» vorausgehende Funktion wahrnehmen. Als eine solche begrenzte Disziplin mit negativem Resultat sieht auch Hegel in Jena die Dialektik – und deshalb verlegt er sie in eine einleitende Disziplin am Beginn oder gar jenseits des Beginns des Systems.[30] Doch mit dem Wandel in Hegels Verständnis der Leistung der Dialektik – von einem bloß negativen zu einem zugleich positiven Verfahren – entfällt sowohl der Grund für die Begrenzung der Dialektik auf die Logik als auch für die (in seinen frühen Entwürfen ohnehin stets problematische) Herabsetzung der Logik gegenüber der Metaphysik.

Spuren dieser Geschichte der Rede von «Dialektik» zeigen sich auch noch in der Terminologie der Nürnberger und der späteren Jahre. So verwendet Hegel teils einen engen, teils einen weiten Begriff von «Dialektik»: In seiner Unterscheidung der «*dialektischen* oder *negativ-vernünftigen*» und der «*speculativen* oder *positiv-vernünftigen*» Seite des Logischen (^{3}§§ 79–82) klingt die frühere Restriktion des Begriffs der Dialektik auf das Negative noch nach. Doch an anderer Stelle läßt die neue Auffassung der Dialektik die Differenz zwischen ihr und der «Spekulation» verschwinden: Im «Dialektischen», d. h. «in dem Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit, oder des Positiven im Negativen, besteht *das Speculative*.» (GW 21, 40 sq.) Diese Formulierung deutet auch auf den traditionellen Gedanken der «coincidentia oppositorum», als dessen Repräsentant zu Hegels Zeit nicht der nahezu unbekannte Nikolaus von Kues, sondern Giordano Bruno gilt. Hegel schenkt diesem Gedanken zwar Aufmerksamkeit, und er notiert ihn, wo er ihn in anderem Kontext – in einem Brief Hamanns – antrifft (GW 16, 170). In seinen philosophiegeschichtlichen Vorlesungen sagt er jedoch darüber nur, die «Einheit der Entgegengesetzten» werde von Bruno «näher erörtert» (W XV, 239), und es sei «in Bruno ein großer Anfang, die konkrete, absolute Einheit zu denken» (V 9, 58). Über diese Erwähnungen hinaus weist Hegel dem Koinzidenz-Prinzip jedoch keine Bedeutung für seine Konzeption der «Dialektik» zu – im Unterschied zur eben zitierten zweiten Formulierung, die «das Dialektische» als ein Erfassen «des Positiven im Negativen» beschreibt. Der «Widerspruch», den das Denken hierbei aufdeckt, entsteht somit nicht

30 Cf. Kap. I, 2.

dadurch, daß es, wenn es über die Erfahrung hinausgeht, Erscheinungen mit Dingen an sich selbst verwechselte und diesen etwa die Prädikate der Anfangslosigkeit oder der Teilbarkeit zuschriebe, und ebensowenig dadurch, daß, auf der Ebene der logischen Zu- und Absprechung, beliebigen Subjekten kontradiktorisch widersprechende Prädikate beigelegt würden, und vom «realen Widerspruch» ist auf der Ebene der Logik ohnehin noch nicht die Rede, sondern allein von demjenigen, der «zur Natur der Denkbestimmungen» gehört (GW 21, 40). Die «Dialektik» hat ihren systematischen Ort also in der «Betrachtung der *Denkbestimmungen an und für sich*» und ihrer dabei thematischen Relationen.

3. Die Lehre vom Sein

Einem «System der reinen Vernunft», das sich so hohe Ziele steckt und sich so strengen methodologischen Forderungen unterwirft, stellt sich mit besonderer Schärfe das Problem des ‹Anfangs der Wissenschaft› – und dies um so mehr, als die mit den Namen Reinholds und Fichtes verbundene ‹Grundsatz-Philosophie› der frühen 1790er Jahre, die Begründung des Systems auf einen durch sich selbst evidenten Grundsatz oder mehrere Grundsätze, ihre vormalige Reputation eingebüßt hat. Als ebenso diskreditiert gelten aber auch die Anfänge Reinholds mit einem hypothetisch vorausgesetzten Wahren oder mit dem Absoluten, insbesondere in Schellings ‹Identitätssystem›.[31] In einem damals nicht veröffentlichten Manuskript notiert Fichte 1801: «Der Anfang kann nur das Unbestimmteste, Unfertigste sein, weil wir sonst von ihm aus weiter zu gehen und ihn durch Fortdenken schärfer zu bestimmen gar keine Ursache hätten» (PLS 2/1, 200). Hegel bedient sich des gleichen Arguments: «der *Anfang der absoluten Wissenschaft* muß selbst *absoluter Anfang* seyn, er darf *nichts voraussetzen*»; es muß mit dem Einfachsten, schlechthin Unmittelbaren begonnen werden. Dieses Argument ergänzt er noch durch ein scheinbar entgegengesetztes: Die «Logik» hat die «Phänomenologie» zu ihrer Voraussetzung – aber deren Resultat ist die zur Wahrheit gewordene Gewißheit, das reine Wissen, das alle Beziehung auf anderes aufgehoben hat und somit *«einfache Unmittelbarkeit»* ist. Beide Argumente konvergieren somit darin, daß der Anfang mit dem schlechthin Unmittelbaren zu machen sei – mit dem reinen Sein.

Dieser Gedanke des unmittelbaren «reinen Seyns» ist allerdings selber vermittelt – durch die Entgegensetzung gegen die unterschiedlichen früheren Bedeutungen dieses Wortes. ‹Sein› ist ja einmal das Wort für den Inbegriff

31 Cf. 3. Teil, Kap. I, 5c, bzw. II, 1.

alles Seienden gewesen, für die überschwengliche Fülle, aus der alles Einzelne durch Individualisierung hervorgeht; Kant hingegen hat ‹Sein› lediglich als die absolute «Position eines Dinges», eines durch Prädikate gedachten Gegenstandes verstanden (B 626 sq.). Für Hegel ist dieses «reine Seyn» die ärmste, leerste Denkbestimmung – diejenige, die selbst allem Gedachten bloß *als* Gedachtem notwendig zukommt und somit die ubiquitäre und zugleich abstrakt-allgemeine Denkbestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit ist. Als solche aber ist sie dasselbe wie das reine Nichts, von dem sie zwar unterschieden sein soll, ohne jedoch unterschieden werden zu können. Beide verschwinden somit in ihrem Gegenteil – und «diese *Bewegung* des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem andern» bezeichnet Hegel als «Werden». Diese Lösung des Anfangsproblems der «Logik» durch die Begriffstrias Sein – Nichts – Werden bleibt durch alle Überarbeitungen der Logik hindurch konstant: von Hegels Vortrag der «Philosophischen Enzyklopädie» im Schuljahr 1808/09 bis zur Neuauflage der Seinslogik kurz vor seinem Tod (GW 10, 62 sq., bzw. 21, 68 sq.). Gemessen an seinem Methodenbegriff handelt es sich hier jedoch um einen Sonderfall: Den Negationsbegriff führt Hegel erst beim Dasein, als dem ersten bestimmten Sein, ein – und mit ihm beginnt die Reihe der Denkbestimmungen, deren Relationen durch Negation geknüpft werden.

Allerdings wäre es verfehlt, der Ausformung der Architektonik der «Wissenschaft der Logik» zu unterstellen, sie verlaufe ungesteuert durch übergreifende Überlegungen, lediglich am Leitfaden der bestimmten Negation, von einer Denkbestimmung zur jeweils nächsten. Sie verdankt sich vielmehr zum großen Teil traditionellen Kompositionsprinzipien: Den Grundbestand der Denkbestimmungen der «objectiven Logik» bilden die in Kants Kategorientafel verzeichneten «Verstandesbegriffe» samt der zugehörigen Klassenbegriffe. Die beiden ersten Klassen Kants, «Quantität» und «Qualität», bilden den ‹kategorialen Kern› des ersten Buches, der ‹Seinslogik› – ungeachtet des Umstands, daß Hegel ihre Reihenfolge umkehrt und in der Aufstellung der Denkbestimmungen den aus Kants Kategorientafel übernommenen Grundbestand erweitert – vor allem dadurch, daß er im Verlauf der frühen Nürnberger Ausarbeitungen als dritte, Quantität und Qualität in sich fassende Bestimmung an Stelle der «Unendlichkeit» das «Maß» einführt (GW 10, 157), und dies ausdrücklich im Gegenzug gegen Kant: Dieser habe «die unendlich wichtige Form der Triplicität» nicht auf die Gattungen seiner Kategorien angewandt und deshalb das wahrhaft Dritte zu Qualität und Quantität nicht finden können (GW 21, 324). Die Denkbestimmungen, die über die Kantischen Kategorien hinausgehen, gewinnt Hegel freilich nicht durch eine Art gedanklicher ‹Urzeugung›, sondern er hebt sie in beständigem Rückgriff aus der gesamten Geschichte der Philosophie wie auch der Geschichte der Naturwissenschaften und der Mathematikgeschichte heraus, die ein reiches Feld für die Gewinnung der Denkbestimmungen bieten –

herausgehoben sei insbesondere der Begriff der Unendlichkeit. So findet sich in der «Logik» eine Fülle philosophie- und wissenschaftsgeschichtlicher Anspielungen und ausdrücklicher Bezüge – denn nur durch diese Rückgriffe läßt sich das Programm der vollständigen Aufstellung der Denkbestimmungen verwirklichen.

4. Die Lehre vom Wesen

Den zweiten Teil der «objectiven Logik» nennt Hegel die «Lehre vom Wesen», unter Berufung auf eine Eigentümlichkeit der deutschen Sprache: Die objektive Logik trete ja an die Stelle der vormaligen Ontologie, und deren Gegenstand, das «Ens», begreife «sowohl *Seyn* als *Wesen* in sich» (GW 11, 32). Ferner habe die Sprache «im Zeitwort: *Seyn*, das Wesen in der vergangenen Zeit: *gewesen*, behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Seyn». Hegel versteht es deshalb als ein Sein, «an dem alles Bestimmte und Endliche negirt ist», als ein ‹erinnertes›, innerlich gewordenes Sein, dessen Bewegung «den *Uebergang* von Seyn in den Begriff» ausmache (GW 11, 241–243).

Zu Beginn des ersten Abschnitts behandelt Hegel die Begriffe «Schein», «Das Wesentliche und das Unwesentliche» und, sehr ausführlich, die Reflexion – aber nicht in psychologischer Bedeutung, als eine Form des Nachdenkens, sondern als «den in sich gegangenen, hiemit seiner Unmittelbarkeit entfremdeten Schein» (GW 11, 249) – also als eine spezifische Relation logischer Bestimmungen: ihres Ineinanderübergehens und -umschlagens. Die hierauf basierende eigentümliche Sphäre dieser logischen Bestimmungen, der «Reflexionsbestimmungen», exponiert Hegel unter Rückgriff auf Kants Abhandlung der «Amphibolie der Reflexionsbegriffe». Von den seinslogischen Bestimmungen sieht er die «Reflexionsbestimmungen» dadurch geschieden, daß sie zwar «Selbstständige» sind, aber zugleich «nur solche, die in ihrer Einheit mit einander sind» und erst hierdurch ihre Bestimmtheit erhalten. Deshalb treten sie vornehmlich paarweise auf: Wesentliches und Unwesentliches, Identität und Unterschied bzw. Entgegensetzung und Widerspruch, Positives und Negatives, Form und Inhalt usf. Zu ihrer Aufstellung greift Hegel ferner auf das Kapitel «Das Erkennen als System von Grundsätzen» (GW 7, 128–138) zurück – aber nicht, ohne das dort Ausgeführte zu korrigieren: Für die auch dort gebrauchte *«Form von Sätzen»* bedarf es «noch eines Subjects ihrer Beziehung», von dem hier aber gar nicht die Rede ist; vielmehr kommt es allein darauf an, die Reflexionsbestimmungen «an und für sich», in ihrer wechselseitigen Beziehung, zu betrachten.

Die spezifische Relationsform der «Reflexionsbestimmungen» bleibt auch

für den zweiten Abschnitt grundlegend: Unter den Titeln «Erscheinung», «Existenz», «Das Ding und seine Eigenschaften», ‹erscheinende und ansichseiende Welt› usf. greift Hegel zunächst für Kants Erkenntniskritik zentrale Themen auf, fraglos in Kant-kritischer Absicht; doch mit den Begriffspaaren ‹Ganzes und Teil› sowie ‹Innen und Außen› greift er wiederum auf Kants «Amphibolie der Reflexionsbegriffe» zurück. Ähnlich im dritten Abschnitt, «Die Wirklichkeit»: Zunächst führt er hier eine Auseinandersetzung mit Spinoza (und versteckt mit dem Schelling der Identitätsphilosophie) um den Begriff des Absoluten – wobei schon der Umstand, daß er ihn innerhalb des Begriffsgefüges der Wesenslogik thematisiert, ein überdeutliches Indiz seiner Distanzierung von diesem Begriff ist. In den beiden folgenden Kapiteln greift er auf die zwei noch nicht behandelten Kategorienklassen Kants zurück, zunächst auf die Modalkategorien, und auch dies wiederum in der für ihn charakteristischen Ambivalenz: Zunächst durchläuft er die Modalkategorien bis hin zum Begriff der «absoluten Nothwendigkeit», also bis zu einem Begriff, der dem «ens necessarium» der traditionellen Metaphysik korrespondiert – um aber eben diesen Begriff zu destruieren: Das absolut Notwendige «ist also, weil es ist» – doch damit erweist sich die vermeintlich hehre «absolute Nothwendigkeit» als ein «blindes», «lichtscheues» Wesen – ja als die pure Zufälligkeit (GW 11, 380–392). Die Abhandlung der Relationskategorien konzipiert Hegel schließlich teils im Rückgriff auf den Begriff der «absoluten Nothwendigkeit», teils – und vor allem – im Vorblick auf den Übergang zur nächsten Sphäre, zur Begriffslogik: Die «*dialektische Bewegung* der *Substanz* durch die Causalität und Wechselwirkung hindurch» sei «die unmittelbare *Genesis* des *Begriffes*», und zugleich sei sie «die einzige und wahrhafte Widerlegung des Spinozismus» (GW 12, 11–15) – also der, nach Jacobis Ansicht, auf dem Boden und mit den Mitteln der reinen Metaphysik unwiderleglichen Philosophie (JWA 1, 154).

5. Die Lehre vom Begriff

Den zweiten Band bzw. das dritte Buch der «Logik», die ‹Begriffslogik›, veröffentlicht Hegel erst knapp vier Jahre nach der ‹Wesenslogik›. Dieses lange Zögern wird verständlich, wenn man die Erweiterungen der Konzeption der ‹subjektiven Logik› in diesen Jahren an Hand der gymnasialen Logikkurse nachvollzieht. Zu Beginn der Nürnberger Jahre begrenzt Hegel die «Lehre vom Begriff» noch strikt auf die Abhandlung von Begriff, Urteil und Schluß (einschließlich Zweck) und fügt ihr als dritten Teil der Logik eine «Ideenlehre» an (GW 10, 69–79); von der Mitte der Nürnberger Jahre an baut er die Passagen über den Zweck zu einem neuen Abschnitt «Die Objectivität» aus

und integriert die zuvor separate Lehre von der Idee in die nunmehr dreigliedrige ‹subjektive Logik›.

a) Subjektivität

Durch diese Erweiterungen ist der Titel – «Wissenschaft der subjectiven Logik oder die Lehre vom Begriff» – dem veröffentlichten Buch nicht mehr völlig angemessen; streng genommen paßt er nur noch auf den ersten Abschnitt, «Die Subjectivität». Denn hier behandelt Hegel den ursprünglichen Inhalt der subjektiven Logik: Begriff, Urteil und Schluß. Ohnehin erinnert er daran, daß die Rede von ‹Subjektivität› zweideutig sei: Sie könne die «blosse Subjectivität» meinen, im Sinne des Zufälligen, Äußerlichen, aber auch den «Begriff», «das in sich gegangene allgemeine Wesen, ihre negative Einheit mit sich selbst; diese macht ihre Subjectivität aus» (GW 12, 87) – und nur hiervon sei zu reden. Hegel verschweigt nicht, daß sein «Begriff des Begriffes [...] von demjenigen abzuweichen scheinen kann, was man sonst unter Begriff verstehe» – doch diesem gewöhnlichen, zudem durchaus diffusen Verständnis billigt er keine Autorität zu. ‹Begriff› ist das ‹Allgemeine›, aber nicht als Produkt eines Abstraktionsprozesses, sondern als das ‹konkrete Allgemeine›, als die Totalität der logischen Bestimmungen eines Inhalts, oder das, was der Inhalt – mit Spinoza gesprochen – im «ordo idearum» ist. Als solche Totalität aber ist das Allgemeine zugleich Identität des Allgemeinen und Einzelnen; beide, Allgemeines und Einzelnes, seien Totalität; «jedes enthält die Bestimmung des andern in sich, und darum sind diese Totalitäten eben so schlechthin nur *Eine*, als diese Einheit die Diremtion ihrer selbst in den freyen Schein dieser Zweyheit ist» (GW 12, 16).

Diesen «Begriff des Begriffes» sucht Hegel in der Vorrede «Vom Begriff im allgemeinen» dadurch zu erläutern, daß er an die «Natur des Ich» erinnert. Denn: «Der Begriff, insofern er zu einer solchen *Existenz* gediehen ist, welche selbst frey ist, ist nichts anderes als *Ich* oder das reine Selbstbewußtseyn. Ich *habe* wohl Begriffe, das heißt, bestimmte Begriffe; aber Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum *Daseyn* gekommen ist.» Damit sind ‹Ich› und ‹Begriff› aber nicht identisch gesetzt; Hegel insistiert nur auf der Strukturidentität: «Jene absolute *Allgemeinheit*, die eben so unmittelbar absolute *Vereinzelung* ist, macht ebenso die Natur des *Ich*, als des *Begriffes* aus» (GW 12, 17). Um diesen Gedanken philosophiegeschichtlich zu profilieren, bezieht er sich auf Kants Begriff der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption, und er führt hier eine der gedanklich dichtesten Auseinandersetzungen mit Kants Begriffen der «Objectivität» der Erkenntnis und der «Wahrheit» (GW 12, 17–28). Doch mit seiner Unterscheidung zwischen dem «Haben» und dem «Sein» des Begriffs greift er – ohne dies auszusprechen – primär Jacobis Unterscheidung zwischen adjektivischer und substan-

tivischer Vernunft auf: zwischen der Vernunft, die der Mensch hat, und derjenigen, die den Menschen hat. Die erste versteht Jacobi als «eine Beschaffenheit des Menschen, die er nach und nach erlangt, ein Werkzeug, dessen er sich bedient, *sie gehört ihm zu*.» Oder in Hegels Worten: Sie erscheint als «ein *Vermögen* oder *Eigenschaft*, die in dem Verhältnisse zu Ich stehe, wie die Eigenschaft des Dings zum *Dinge* selbst […]. Nach dieser Vorstellung *habe* Ich Begriffe und den Begriff, wie ich auch einen Rock, Farbe und andere äusserliche Eigenschaften habe.» Durch die zweite hingegen «*besteht* der Mensch; er ist eine Form, die sie angenommen hat» (JWA 1, 259 sq.) – eben die Form der freien Existenz des Begriffs. Damit sind «Begriff» und «Ich» nicht etwa identifiziert, sondern ihre Identität steht unter der Bedingung des «insofern»: Nicht schon der in der Logik thematische, nicht-existierende, sondern erst der zur freien Existenz gediehene Begriff ist «Ich». Die Denkbestimmungen der Logik können nicht «Ich» zu sich sagen. Die Voraussetzung dieser differenzierten Identität liegt in der Strukturanalogie von «Begriff» und «Ich»: Wie der Begriff, so ist auch das Ich «*erstlich* reine sich auf sich beziehende Einheit, und diß nicht unmittelbar, sondern indem es von aller Bestimmtheit und Inhalt abstrahirt, und in die Freyheit der schrankenlosen Gleichheit mit sich selbst zusammengeht. So ist es Allgemeinheit». Schon in dieser Wendung ist die Unendlichkeit des Ich, analog der Unendlichkeit des Begriffs, angedeutet – doch noch prägnanter spricht Hegel sie in seiner Erläuterung dieser zuletzt genannten «Allgemeinheit» aus: Das Ich ist «*erstlich* reine sich auf sich beziehende Einheit», und zwar eine «Einheit, welche nur durch jenes *negative* Verhalten, welches als das Abstrahiren erscheint, Einheit mit sich ist, und dadurch alles Bestimmtseyn in sich aufgelöst enthält. *Zweytens* ist Ich eben so unmittelbar als die sich auf sich selbst beziehende Negativität, *Einzelnheit, absolutes Bestimmtseyn*, welches sich anderem gegenüberstellt, und es ausschließt; *individuelle Persönlichkeit*.»

Für eine adäquate Erfassung der Strukturidentität von Begriff und Ich ist dieses «nur» hervorzuheben: Die Einheit des Ich ist zwar eine «sich auf sich beziehende Einheit» – aber diese Selbstbeziehung besteht «nur» in dem negativen Verhalten der Abstraktion, im Auflösen «von aller Bestimmtheit und Inhalt». Die Einheit des Subjekts ist nichts Vorhandenes, Vorausgesetztes, aber ebensowenig das Resultat einer bewußten Selbstbeziehung, die das Ich in einem Akt der Freiheit herstellte, und sie wird auch nicht durch einen Akt konstituiert, der einer Introspektion zugänglich wäre. Deshalb liegt sie allen Zirkeln voraus, in die das Subjekt sich bei seinem Versuch, sich zu begreifen, verstricken könnte. Das Ich geht nicht auf seine Selbsterkenntnis aus, sondern es geht aus seiner Verwicklung mit Anderem immer wieder in sich selbst zurück – oder richtiger: Es ist aus seiner Bestimmtheit durch Anderes immer schon «in die Freyheit der schrankenlosen Gleichheit mit sich selbst» zurückgegangen. Genau hierin liegt seine Identität mit dem Begriff und seine Unendlichkeit: Das «unendliche Subjekt» hat zwar «Bestimmtheit und

Inhalt» – doch wird es hierdurch nicht beschränkt. Im Gegenteil; es löst alles Bestimmtsein in sich auf und ist eben dadurch – und *nur* dadurch – «schrankenlose Gleichheit mit sich selbst».

Somit ist das Ich – wie auch der Begriff – Allgemeinheit und Einzelheit in untrennbarer Einheit. Die in der objektiven Logik behandelten Denkbestimmungen verhalten sich zu einander nicht wie Allgemeines, Besonderes und Einzelnes; deshalb gehen sie in einander über bzw. sie «scheinen» in ihr Anderes. Doch für Hegel ist ein Sachverhalt erst wirklich «begriffen», wenn er in den Bestimmungen von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit gedacht ist. Diese Begriffsbestimmungen schließen sich nicht aus, sie greifen in einander und durch einander hindurch – wie etwa in der Natur im Verhältnis von Gattung, Art und Individuum. Das Besondere ist dem Allgemeinen nicht entgegengesetzt, sondern in ihm enthalten, ebenso wie das Einzelne in beiden. Das Allgemeine darf nicht als eine bloße Abstraktion vom Besonderen verstanden werden, sondern es ist ein konkretes, die Besonderheit in sich enthaltendes Allgemeines.

An diesen Gedanken der ‹konkreten Allgemeinheit› schließt Hegel seine Urteilslogik an – denn «Urtheilen» ist für ihn, neben dem Begreifen, insofern «*die andre* Function des Begriffes, als es das *Bestimmen* des Begriffes durch sich selbst ist». Deshalb zeige erst dieser Fortgang vom Begriff zum Urteil, was «es für bestimmte Begriffe *gibt*». Wie Kant unterscheidet auch Hegel zwölf Urteilsformen, doch zum einen führt er sie – anders als Kant – nicht durch ihre Auflistung auf einer «Urtheilstafel» ein (B 95), sondern er sucht sie im kritischen Durchgang durch die Urteilsformen allererst ‹wissenschaftlich› abzuleiten – vom (positiven) «Urtheil des Daseyns» bis zum (apodiktischen) «Urtheil des Begriffs». Vor allem aber betrachtet er diese Urteilsformen nicht einfach als logisch verschiedene Formen, sondern als Formen, die sich hinsichtlich ihrer Wahrheitsfähigkeit unterscheiden. Nicht nur einzelne Urteile können richtig oder falsch sein – auch die Urteilsformen selber sind auf Grund ihrer unterschiedlichen Fassung des Verhältnisses von Subjekt und Prädikat in unterschiedlichem Grade wahrheitsfähig, und hieraus ergibt sich ihre Hierarchie. Während Kant keinen Anlaß sieht, die Wahrheit eines korrekt gebildeten «bejahenden» Urteils zu bezweifeln, ist für Hegel das entsprechende «positive Urtheil» schon auf Grund seiner Form nicht wahrheitsfähig – denn seine Form ‹S ist P› habe den logischen Sinn: «*Das Einzelne ist Allgemein*». Die Allgemeinheit des Prädikats entspreche aber nicht der Einzelheit des Subjekts, der Subjektbegriff werde also durch den Prädikatbegriff nicht angemessen bestimmt – und so sei es um «dieses *rein logischen Inhalts* willen» erforderlich, vom «positiven Urtheil» zum «negativen» fortzugehen, und ebenso von diesem zum «unendlichen» usf. Und auch wenn die höherstufigen Urteilsformen wie das «Urtheil der Nothwendigkeit» oder das «Urtheil des Begriffs» diesem «logischen Inhalt» besser angemessen seien als die basalen Formen des «Urtheils des Daseyns» oder des «Urtheils der Re-

flexion», sei letztlich die Form des Urteils insgesamt nicht geeignet, Wahrheit auszusagen. Erst im letzten «Urtheil des Begriffs», im «apodiktischen Urtheil» («die Handlung so und so *beschaffen* ist *recht*»), entsprechen sich Subjekt und Prädikat, denn Subjekt und Prädikat seien nun «jedes als der ganze Begriff». Die Begriffseinheit scheint zunächst nur in dieser unmittelbaren Beschaffenheit zu liegen – aber diese verbindet die Extreme des Begriffs: «sie ist die *erfüllte oder inhaltsvolle Copula* des Urtheils, die aus dem *Urtheil*, worin sie in die Extreme verloren war, wieder hervorgetretene Einheit des Begriffs. *Durch diese Erfüllung der Copula* ist das Urtheil zum *Schlusse* geworden.» (GW 12, 53–89)

Wie die Urteilsformen, so analysiert Hegel auch die Schlußformen in einem fortlaufenden Zusammenhang im Blick auf ihre ‹Wahrheitsfähigkeit›. In dem so entstehenden hierarchisch geordneten Zusammenhang sieht er sein Programm der vollständigen Vermittlung verwirklicht, das er bereits in der frühen Jenaer Zeit unter Rückgriff auf Platons Gedanken vom «schönen Band» einführt (GW 4, 65). Die Bestimmungen des Begriffs müssen jeweils einmal als «Mitte» und einmal als Extreme des Schlusses vorkommen, so daß «der Unterschied des Vermittelnden und Vermittelten» wegfällt und keine unvermittelten Voraussetzungen verbleiben: «Das, was vermittelt ist, ist selbst wesentliches Moment seines Vermittelnden, und jedes Moment ist als die Totalität der Vermittelten.» Wegen dieser Rückführung der Momente des Begriffs als des ‹konkreten Allgemeinen› aus der Trennung im Urteil in die Einheit des Schlusses sieht Hegel in ihm «das *Vernünftige*» schlechthin. Doch wichtiger noch ist die Umkehrung: *«Alles Vernünftige ist ein Schluß»* – deshalb nämlich, weil die ‹Vernünftigkeit› das Resultat dieser Vermittlungsbewegung ist. Hegel greift hier implizit Kants Unterscheidung des formalen und des inhaltlichen Vernunftgebrauchs auf (B 355 sq., 366), aber nur, um sie zu der Einheit zurückzuführen, die für ihn in der Form der Vermittlung liegt: Zunächst wendet er sich gegen die Trennung des Formalen und des Inhaltlichen: Die logische, formale Vernunft müsse «auch in der Vernunft, die es mit einem Inhalte zu thun hat, zu erkennen seyn;» doch dann wirft er die – für sein Denken insgesamt wichtige – Frage auf, «was es in allen jenen Gegenständen ist, um dessen willen sie vernünftig sind?» Und die Antwort spricht der formalen Vernunft den Primat zu: «ja vielmehr kann aller Inhalt, nur durch die vernünftige Form, vernünftig seyn» (GW 12, 90) – nämlich durch die Bewegung der Vermittlung. Ihren Abschluß findet sie in der Genese einer neuen «Unmittelbarkeit, die durch *Aufheben der Vermittlung* hervorgegangen» ist – in einem «*Seyn*, das ebensosehr identisch mit der Vermittlung» ist: in der «Objectivität» (GW 12, 92–126).

b) Objektivität

Der Abschnitt über «Die Objectivität» hat in doppelter Hinsicht Verwunderung ausgelöst: Zum einen erscheint es von der Komposition her nicht unmittelbar einsichtig, daß Hegel die «Objectivität» nicht in der «objectiven Logik», sondern im mittleren Teil der «subjectiven Logik» abhandelt, und zum anderen erregt die Einführung von Mechanismus, Chemismus und Teleologie als Formen der «Objectivität» den Verdacht, Hegel vermische hier logische Bestimmungen mit Begriffen der Naturphilosophie. Es handelt sich hierbei aber nicht etwa um eine übereilte konzeptionelle Entscheidung: Den Zusammenhang «Mechanismus, Chemismus, Organismus und Erkennen» arbeitet Hegel bereits im Zuge seiner Bamberger Neukonzeption der Logik aus (GW 12, 259–271). Doch erst im Schuljahr 1814/15, bei der Überarbeitung eines älteren Manuskripts (GW 10, 291–296), schließt er diese Thematik mit der Abhandlung des Zweckbegriffs zu einem Abschnitt zusammen und fügt ihn unter dem neuen Titel in die «Logik» ein, als ein Mittleres zwischen den Abschnitten «Subjectivität» und «Idee».[32]

Dies ist auch der angemessene systematische Ort – denn der hier entwikkelte Begriff der «Objectivität» ist weder eine Kategorie der Seinslogik noch eine Reflexionsbestimmung, und er setzt die Schlußlogik voraus: Hegel führt die Objektivität ein als «die in ihre Einheit zurückgegangene Totalität des Begriffes», als ein Unmittelbares, «das an und für sich jene Totalität und auch als solche *gesetzt* ist» (GW 12, 133). Dies folgt schon daraus, daß der ‹Begriff› die Einheit der gedanklichen Bestimmungen eines Gegenstandes ist: Das Objekt hat ebenso die Totalität dieser Bestimmungen, freilich nicht als gedankliche, sondern als unmittelbare, seiende; es ist die «Totalität des *Bestimmtseyns*» – es ist «durchgängig bestimmt», wie Kant formuliert (B 600 sq.). Hegel gibt diesem Gedanken aber eine andere Wendung: Das Objekt ist «gleichgültig» gegen seine Bestimmungen; sie «kommen ihm also zwar zu; aber die *Form*, welche ihren Unterschied ausmacht, und sie zu einer Einheit verbindet, ist eine äusserliche gleichgültige». Es hat «die Bestimmtheit seiner Totalität *ausser ihm*, in *andern* Objecten», und diese wieder in

32 Von diesem Übergang von der Subjektivität zur Objektivität sagt Hegel, daß er «seiner Bestimmung nach dasselbe ist, was sonst in der *Metaphysik* als der *Schluß* vom *Begriffe*, nemlich vom *Begriffe Gottes* auf *sein Daseyn*, oder als der sogenannte *ontologische Beweis* vom *Daseyn Gottes* vorkam» (GW 12, 127). Hier zeigt sich wieder die für Hegel charakteristische Ambivalenz: Er knüpft an den «ontologischen Gottesbeweis» der vorkritischen Metaphysik an, doch verändert er dessen Beweisprogramm bis zur Unkenntlichkeit. Ihm geht es nicht, wie der rationalistischen Metaphysik, um den Aufweis, daß im Gedanken Gottes als des «allerrealsten Wesens» das «Sein» als eine der «Realitäten» enthalten sei, und auch nicht um die Explikation des Begriffs Gottes als des «notwendigen Wesens», sondern einzig um das logische Verhältnis von Begriff und Realität.

anderen; die Objekte stehen somit in «Verbindungen, die denen so bezogenen gleichgültig sind», aber «als eine Totalität vorgestellt werden, als eine *Welt*, die aber nichts als die durch die unbestimmte Einzelnheit in sich abgeschlossene Allgemeinheit, ein *Universum* ist.» (GW 12, 133–135)

Es geht hier also nicht um «Objectivität» im Sinne der begrifflichen Konstitution des einzelnen Objekts, sondern um die logische Form der «Totalität» der Objekte – und somit um eine Sequenz von ‹Weltbegriffen›. Die frühe Neuzeit hat zwei solcher ‹Weltbegriffe› ausgearbeitet: den ‹Mechanismus› – ausgehend vom Kopernikanischen Weltbild, überhaupt im Umkreis der Physik –, und die ‹Teleologie› – in der Physikotheologie seit dem späten 17. Jahrhundert, vor allem im Umkreis der im 18. Jahrhundert entstehenden Biologie –, jedoch mit einer Reihe von Überschneidungen. Mechanismus und Teleologie sind die Konzepte, mit denen die frühe Neuzeit den Gesamtzusammenhang der Welt begreift. Hegel erwägt auch noch weitere Konzeptionen, etwa die «Monade», als eine «Totalität der Weltvorstellung», doch schließt er sie wegen ihrer Eingeschlossenheit in ihre «intensive Subjectivität» aus der weiteren Betrachtung aus. Hingegen schiebt er zwischen Mechanismus und Teleologie noch den Chemismus ein, als eine Form der Weltdeutung, wie sie sich im Ausgang von der jungen Chemie um 1800 nahelegt – doch hat der Chemismus, trotz aller berechtiger Abgrenzung gegen den Mechanismus, nie eine diesem vergleichbare geschichtliche Bedeutung gewonnen.

Den Mechanismus bestimmt Hegel formal als Verhältnis «*vollständiger* und *selbstständiger Objecte*, die sich daher auch in ihrer Beziehung nur als *selbstständige* zu einander verhalten, und sich in jeder Verbindung *äusserlich* bleiben» – und insofern als ein deterministisches Weltkonzept. Mit dieser allgemeinen Formulierung greift er zugleich hinter die Naturphilosophie, hinter den «materiellen Mechanismus» zurück, auf die allgemeine Ebene des Logischen, und sucht von ihr aus den Mechanismus als eine Bestimmung auszuzeichnen, die auch im Reiche des Geistes ihren Ort hat – etwa in der Gestaltung der politischen Wirklichkeit. Vom Mechanismus sieht er den Chemismus durch ein anderes Verhältnis der Objekte unterschieden: dadurch, daß in ihm «die *Bestimmtheit*, somit die *Beziehung auf anderes*, und die Art und Weise dieser Beziehung» der Natur des chemischen Objekts angehöre. Den Chemismus als Form der elementarischen Natur bezeichnet Hegel zwar als den «eigentlichen» Chemismus; dennoch ist sein Interesse darauf gerichtet, analoge Verhältnisse auch im Geistigen aufzuzeigen: Der Chemismus mache «auch für die geistigen Verhältnisse der Liebe, Freundschaft u. s. f. die *formale* Grundlage» aus – darin nämlich, daß er «*die erste Negation* der *gleichgültigen* Objectivität» ist (GW 12, 133–153). Die Teleologie schließlich bildet den entwicklungsgeschichtlichen und auch systematischen Kristallisationspunkt für die Ausarbeitung des Objektivitätskapitels insgesamt, und am Begriff des Zweckes läßt sich der Übergang aus der Subjektivität in die Objektivität ja besonders gut und auch in seiner Allgemein-

heit veranschaulichen: Der Zweck gehört der Subjektivität an, doch seine Realisierung fällt in die Sphäre der Objektivität.

Es geht Hegel hier aber nicht um die Einführung dreier für die Bewußtseinsgeschichte der frühen Neuzeit wichtiger Konzepte; er kritisiert die «vormalige Metaphysik» sogar, weil sie nur gefragt habe, mit welcher dieser «Weltvorstellungen» sich die Welt am besten erklären lasse, statt vielmehr zu fragen, welches Konzept an und für sich Wahrheit habe. Doch dabei gerät er in ein Dilemma: Für das allgemeine Bewußtsein ist «Zweckmäßigkeit» damals an einen zwecksetzenden Verstand gebunden – und somit die Möglichkeit einer teleologischen Welterklärung an die Annahme «eines *ausserweltlichen* Verstandes». Doch: «Je mehr das teleologische Princip mit dem Begriffe eines *ausserweltlichen* Verstandes zusammenhängt, und insofern von der Frömmigkeit begünstigt wurde, desto mehr schien es sich von der wahren Naturforschung zu entfernen, welche die Eigenschaften der Natur nicht als fremdartige, sondern als *immanente Bestimmtheiten* erkennen will, und nur solches Erkennen als ein *Begreiffen* gelten läßt.» Die teleologische Deutung erscheine deshalb als ein «*heterogenes* Element», während der Mechanismus, obschon er die Bestimmtheit eines Objekts nur als äußerliche nimmt, «für eine *immanentere* Ansicht gilt, als die Teleologie» – während das Zweckverhältnis dem Begriff eigentlich weit angemessener ist als der Mechanismus, zumal es das «Princip der Freyheit» kennt und «die *Wahrheit des Mechanismus*» ist. Und doch bekräftigt Hegel diese eigentümliche Vertauschung – denn der Mechanismus erweitere sich «durch die abstracte *Allgemeinheit* zu einem *All der Kräfte*, einem *Ganzen* von gegenseitigen Ursachen»; er zeige sich «dadurch als ein Streben der Totalität, daß er die Natur *für sich* als ein *Ganzes* zu fassen sucht, das zu *seinem* Begriffe keines andern bedarf [wie die ‹Substanz› Spinozas], – eine Totalität, die sich in dem *Zwecke* und dem damit zusammenhängenden ausserweltlichen Verstande nicht findet.» Der Zweck hingegen – im Sinne der äußeren Zweckmäßigkeit – geht immer auf Partikuläres. Ein Spezifikum der damaligen Diskussion liegt jedoch darin, daß Kant, in Anknüpfung an Aristoteles, dieser äußeren Zweckmäßigkeit den Gedanken einer inneren entgegengestellt hat, und in dieser Differenzierung sieht Hegel eines «der grossen Verdienste *Kants* um die Philosophie» – auch wenn er kritisiert, daß Kant das teleologische Prinzip lediglich «einer *reflectirenden Urtheilskraft* zuschreibt». Diesen Kantischen Gedanken erläutert Hegel am dritten Widerstreit der Antinomie der reinen Vernunft und an der «Kritik der Urteilskraft» – doch diskutiert er das Prinzip der inneren Zweckmäßigkeit hier nicht mehr ausführlich, sondern geht von ihm – als der Vermittlung von Subjektivität und Objektivität – zur «Idee» über (GW 12, 154–172).

c) Idee

Dieses ambivalente Verhältnis zu Kant kennzeichnet auch Hegels Begriff der «Idee». Zwar habe Kant (entgegen einem verflachten Sprachgebrauch) «den Ausdruck: *Idee* wieder dem *Vernunftbegriff* vindicirt», doch dies sei ein ungeschickter Ausdruck, denn der Begriff sei überhaupt das Vernünftige, und das Spezifikum von ‹Idee› damit nicht erfaßt: ‹Idee› – als das Vernünftige – sei «die Totalität des Begriffs und der Objectivität». Damit ist sie auch das Unbedingte, denn nur dasjenige hat Bedingungen, was auf eine nicht durch es selbst gesetzte Objektivität bezogen ist – und «das Unbedingte» ist ja nur ein deutsches Wort für «das Absolute». Das «Reich der Freyheit», von dem bereits zu Beginn der Begriffslogik die Rede ist, ist hier vollendet; der Begriff ist frei, insofern er nichts Fremdes mehr zum Gegenüber hat, sondern «diese seine objective Welt in seiner Subjectivität, und diese in jener erkennt» (GW 12, 30). Alles Wirkliche *ist* (im emphatischen Sinne) nur insofern, «als es die Idee in sich hat, und sie ausdrückt». Damit ist nicht jegliche Inkongruenz zwischen Begriff und Objektivität in Abrede gestellt. Ihre Möglichkeit beruht für Hegel darauf, daß die Idee, «so wesentlich sie Einheit des Begriffs und der Realität, eben so wesentlich auch deren Unterschied ist». Diese Seite der Inkongruenz ist jedoch die Seite der Endlichkeit und Unwahrheit der Realität, die mit dem Übergang zur «Idee» keineswegs aufgehoben ist. Doch ein Wirkliches, dessen Objektivität dem Begriff gar nicht angemessen wäre, wäre schlechthin «das Nichts».

Unter dem Titel «Idee» ist jedoch nicht eine weitere, vielleicht gar eine feierlich-erhabene Sphäre neben derjenigen des Seins gedacht, sondern es ist lediglich dasjenige angemessen gedacht, was bereits im Begriff des Seins zu denken versucht worden ist: «*Seyn* hat die Bedeutung der *Wahrheit* erreicht, indem die Idee die Einheit des Begriffs und der Realität ist; es *ist* also nunmehr nur das, was Idee ist.» «Idee» sei deshalb nicht, wie für die praktische Philosophie Kants, ein Ziel, ein «*Urbild* für ein Maximum», sondern alle Wirklichkeit habe diese Verfassung, in sich differenzierte Einheit von Begriff und Realität, von objektiver und subjektiver Welt zu sein. Wäre sie ohne Begriff, begrifflos, so wüßten wir nichts von ihr; wäre sie ohne Realität, wäre sie ein bloßes Hirngespinst. Was *ist*, ist ebenso ein Gedachtes als ein Reelles – und dies nicht im Sinne einer zufälligen Koinzidenz zweier von einander getrennter Sphären, sondern der Bestimmung der Objektivität durch den Gedanken – also der Identität des «ordo rerum» mit dem «ordo idearum»,[33] unter dem Primat des letzteren.

Vor dem Hintergrund der geläufigen Rede etwa von einer «Idee des Guten» oder der Aristotelischen Kritik an Platons Annahme dieser Idee verleitet

33 Spinoza: Ethica. II, 7.

Hegels analoge Rede fast unausweichlich zu dem Mißverständnis, auch er nehme eine begrenzte Anzahl solcher Ideen an, die in einem näher zu bestimmenden Verhältnis zur Wirklichkeit stünden – etwa in einem Urbild-Abbild-Verhältnis oder in Form der Teilhabe der Wirklichkeit an ihnen. Doch nichts liegt Hegel ferner. Nach der einleitenden Exposition des Begriffs der «Idee» behandelt er Wirklichkeitsformen, die als solche die Form der «Idee» haben. Noch kurz vor Veröffentlichung der «Logik» ist er unschlüssig gewesen, welchen Bereichen eine derartige interne Verfassung zukomme. Im frühesten Diktat, in der Oberklasse 1808/09, geht Hegel von der Trias Leben – Erkennen – Absolute Idee aus (GW 10, 75–79); von «Handeln» ist hier nicht die Rede. In der Logik 1808/09 stellt er die Idee des Lebens mit der der Schönheit zusammen und ergänzt die Idee des Erkennens um die des Guten bzw. 1810/11 um die des Handelns, und noch in der letzten Überarbeitung der Logik von 1808/09, etwa 1814, spricht er von der «Idee des Lebens oder der Schönheit»; in der schließlich publizierten Fassung hingegen entfällt die «Idee der Schönheit»,[34] und Hegel nennt die Ideen des Lebens, des Erkennens und des Handelns – und die «absolute Idee» als die abschließende Gestalt. Die höchste Aufgabe der Logik also besteht darin, die Vernunftstruktur dieser drei Bereiche – Leben, Erkennen und Handeln – herauszuarbeiten. Das «System der Vernunft» wäre ja nicht vollendet, wenn es nicht diesen höchsten Bereich der Wirklichkeit und damit auch sich selbst thematisierte.

Im Leben, als der ersten Form, ist der Begriff noch nicht zur freien Form von Subjektivität, «noch nicht zum Begriffe befreyt», sondern erst in Form der «Seele» vorhanden – freilich nicht der unsterblichen Seele des Menschen, von der die rationale Psychologie gehandelt hat, sondern der Seele als des inneren, subjektiven Prinzips alles Lebendigen, das die Objektivität durchdringt. Um der Unmittelbarkeit der Idee willen habe sie hier «die *Einzelnheit* zur Form ihrer Existenz» – doch der Prozeß des Lebens sei es, diese Einzelheit auch wieder aufzuheben. Im Erkennen und Handeln hingegen sind Unmittelbarkeit und Einzelheit aufgehoben; sie entwickeln die zunächst *«abstracte Objectivität»* des Begriffs, nämlich das zunächst beschränkte Erkennen und Handeln, zu einer «vollkommenen Objectivität» – oder mit Hegels Erläuterung: Der ‹subjektive Geist› macht «sich die *Voraussetzung* einer objectiven Welt, wie das Leben eine solche Voraussetzung *hat*; aber seine Thätigkeit ist, diese Voraussetzung aufzuheben und sie zu einem Gesetzten zu machen. So ist seine Realität für ihn die objective Welt, oder umgekehrt, die objective Welt ist die Realität, in der er sich selbst erkennt» – und schließlich erkenne «der Geist die Idee als seine *absolute Wahrheit*» in der «absoluten Idee», «die das *absolute Wissen ihrer selbst ist*.» (GW 12, 173–178)

Und hier schwingt Hegel sich zu beinahe hymnischen Formulierungen

34 GW 10, 194 sq.; 298, Zeile 23–25; 261 sq.; 298, Zeile 4; GW 12, 276.

auf: «Alles Uebrige ist Irrthum, Trübheit, Meynung, Streben, Willkühr und Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist *Seyn*, unvergängliches *Leben, sich wissende Wahrheit*, und ist *alle Wahrheit*.» Sie ist für Hegel «der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie» – nicht in dem Sinne, daß die Philosophie ihre anderen Themen zu vergessen hätte, sondern daß sie ihren Begriff erfaßt und diese anderen Themen insgesamt als Formen der Selbstbestimmung der absoluten Idee und diese in ihnen erkennt: Natur und Geist als die Formen ihres Daseins sowie Kunst und Religion als «ihre verschiedenen Weisen, sich zu erfassen und ein sich angemessenes Daseyn zu geben» – und die Philosophie schließlich als «die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen». In diesen Wendungen spricht sich ein neuer Entwurf von Wirklichkeit überhaupt aus. Daß die äußere, dem Auge sich darbietende Wirklichkeit nicht als die wahre zu gelten hat, ist unter Philosophen zwar nicht ungewöhnlich. Für Hegel ist die wahre aber auch nicht ein Reich der Dinge, wie sie an sich selber sind, als unterschieden von ihrer Erscheinung. Was sie zur Wirklichkeit im emphatischen Sinne macht, ist eben ihr logischer Gehalt oder das sich denkende Denken selbst. Gegenstand der Erkenntnis ist nun die «objective Welt, deren innerer Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist» – und darüber hinaus ist keine wahre Welt zu suchen.

Doch so euphorisch Hegels Wendungen sind, so ernüchternd mag die Lektüre des auf sie Folgenden wirken. Denn wie schon am Schluß der «Phänomenologie», im Kapitel «Das absolute Wissen», erschließt Hegel hier keinen neuen Wirklichkeitsbereich, sondern er blickt zurück auf die Stationen des Weges des Begriffs, der zu diesem Resultat geführt hat – nicht in Form einer erzählenden Verständigung, sondern als Ausdruck dessen, daß «die *logische Wissenschaft* ihren eigenen Begriff erfaßt hat», also durch die Verständigung über ihre «Methode». Seine Ausführungen zur «Methode» stellt Hegel hier ausdrücklich unter den Titel «Dialektik» – und er knüpft nochmals an die beiden Philosophen an, mit denen sich der Begriff der Dialektik vor ihm in herausragender Weise verbindet: an Platon und Kant. Im Anschluß daran gibt er eine gültige, allerdings bei weitem nicht hinreichende Skizze des Verfahrens der Logik und der Erweiterung der Methode «zu einem *Systeme*» – doch dann bereitet er den Übergang von der *Logik* zur Realphilosophie vor: «die reine Wahrheit wird als letztes Resultat auch der *Anfang einer andern Sphäre und Wissenschaft*» (GW 12, 235–253).

d) Von der Logik zur Realphilosophie

Ähnlich wie der Anfang der «Logik» hat auch der Übergang von ihr zur «Realphilosophie» stets als eine ihrer besonders neuralgischen Partien gegolten. Als Problem des Übergangs vom Unendlichen zum Endlichen hat diese Frage die gesamte Epoche immer wieder beschäftigt, seit Jacobis Bericht

über sein Gespräch mit Lessing.[35] Vom Systemanspruch Hegels her ist hier eine Vermittlung zwischen der Sphäre des reinen Gedankens und seiner Wirklichkeit in Natur und Geist gefordert, ja die «Realisation» des Gedankens in dieser Wirklichkeit, und nicht ein «Sprung» oder ein «vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit» oder ein «*Abfall* von dem Absoluten» – wie Schelling dies einmal formuliert –,[36] aber auch nicht Hegels metaphorische Charakterisierung dieses Übergangs als «freies Entlassen» oder als «Entschluß» oder gar als «Abfall». Für den Systemanspruch entscheidend sind nicht diese nebulösen Wendungen, sondern daß sich der «Begriff» in der natürlichen und geistigen Wirklichkeit auffinden läßt – wie dies ja im Begriff der «Idee» gedacht ist. In der «Logik» antizipiert Hegel dieses Verhältnis als ein Begründungsverhältnis: Die «Logik» ist zwar die «Wissenschaft der absoluten Form», aber die «reinen Bestimmungen von Seyn, Wesen und Begriff, machen […] die Grundlage und das innere einfache Gerüste der Formen des Geistes aus». Wegen dieses Begründungscharakters ist die logische Form von der ungeistig-natürlichen wie auch von der «geistigen Gestalt des Begriffs» unabhängig, aber sie selber ist das Fundament dieser realphilosophischen Sphären (GW 12, 20). Deshalb kann Hegel ebenso formulieren, daß die konkreten Wissenschaften der Natur und des Geistes «das Logische oder den Begriff zum innern Bildner haben und behalten, wie sie es zum Vorbildner hatten» (GW 12, 25). Daß, wie Hegel beim Übergang zur ‹absoluten Idee› sagt, der Begriff der innere Grund und das wirkliche Bestehen der objektiven Welt sei, ist ja erst noch einzulösen, und es erhellt nicht schon aus der «Logik», sondern dies ist die systematische Aufgabe der Natur- und der Geistesphilosophie – und allein mit ihrer Auflösung, nicht schon durch die Metaphern am Ende der «Logik», ist der Systemzusammenhang gewahrt, den Hegel nur ein Jahr nach seiner ‹subjektiven Logik› erstmals veröffentlicht: in seiner «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse».

35 JWA 1, 18; cf. 1. Teil, Kap. 1, 1.
36 SW 6, 38; cf. 5. Teil, Kap. I, 3.

IV. Ein ‹System› in Gestalt von Vorlesungen

1. Die Entstehung und Entfaltung des enzyklopädischen Grundrisses

Die «Enzyklopädie», die Hegel 1817, im zweiten Semester seiner Heidelberger Lehrtätigkeit, als Kompendium veröffentlicht, erwächst kontinuierlich aus seinen Nürnberger Arbeiten, geht über diese jedoch in den Philosophien des objektiven und des absoluten Geistes hinaus. Sie bildet aber keine Ausgestaltung des ‹Systems›, sondern sie legt lediglich dessen Grundzüge dar – als ein «Vorlesebuch […], das durch mündlichen Vortrag seine nöthige Erläuterung zu erhalten hat» (GW 19, 5). Sie ist keine eigenständige Publikation, sondern in Einheit mit den Vorlesungen zu lesen. Gleichwohl ist es ein falscher Weg gewesen, die «Enzyklopädie» in der ‹Freundesvereinsausgabe› durch Materialien vor allem aus Vorlesungsnachschriften zu ergänzen und sie gleichsam zur Darstellung von Hegels «System der Wissenschaft» (so auch der Titel in Glockners Nachdruck) zu stilisieren. Denn solche Ergänzung ist kein Äquivalent für Hegels Ausarbeitung der ‹Wissenschaft› in Systemform, wie er sie allein für die «Wissenschaft der Logik» vorgenommen hat – und über sie hinaus liegt das ‹System› nur in Form von Vorlesungen vor.

Die Grundlinien des geplanten ‹Systems› aber lassen sich der «Enzyklopädie» entnehmen: Den ersten Systemteil bildet nun nicht mehr die «Phänomenologie des Geistes», sondern die «Wissenschaft der Logik»; den zweiten die «Philosophie der Natur», gegliedert in «Mathematik», «Physik» und «Organische Physik», und den dritten die «Philosophie des Geistes», nunmehr in der Dreigliederung in den «subjectiven», «objectiven» und «absoluten Geist», der hier die «Religion der Kunst», die «geoffenbarte Religion» und die «Philosophie» umfaßt. Diesen Grundriß verändert Hegel in den Auflagen von 1827 und 1830 nur noch im Detail: Die Naturphilosophie beginnt später, statt mit der Mathematik», mit der «Mechanik», und an die Stelle der «Religion der Kunst» tritt nun schlicht «Die Kunst». Allerdings stützt Hegel nur den Vortrag der «Logik und Metaphysik» (so der traditionelle Titel der Ankündigungen) und der Naturphilosophie sowie der Philosophie des subjektiven Geistes auf die «Enzyklopädie». Für seine rechtsphilosophischen Vorlesungen veröffentlicht er im Oktober 1820 ein eigenes Kompendium, die «Grundlinien der Philosophie des Rechts», und für die Vorlesungen über die Philosophien der Weltgeschichte, der Kunst und der Religion sowie über die Geschichte der Philoso-

phie stützt er sich teils auf eigene Manuskripte, teils – in den späteren Jahren – auf studentische Nachschriften früherer Vorlesungen.

2. Philosophie der Natur

Die Naturphilosophie trägt Hegel – nach dem Weggang Schellings 1803 – bereits in Jena vor. Doch trotz ihres im Aufriß und in der Diktion von dessen wie auch von der romantischen Naturphilosophie klar unterschiedenen Charakters ist es Hegels Naturphilosophie erst in den drei vergangenen Jahrzehnten gelungen, aus Schellings übermächtigem Schatten herauszutreten. Bereits in seinem ersten Entwurf der Naturphilosophie sucht er die Distanz zu Schelling, und in der Folgezeit grenzt er sich wiederholt – und zum Teil recht polemisch – von dessen «Formalismus» ab, sei es in der «Vorrede» zur «Phänomenologie», sei es in der brieflichen Versicherung gegenüber seinem – damaligen – Freund Paulus, er habe sich «mit Mathematik, neuerlich mit der höhern Analysis, der Differential-Rechnung, mit Physik, Naturgeschichte, Chemie zu sehr beschäftigt», um sich «von dem Schwindel der Naturphilosophie, ohne Kenntnisse und durch Einbildungskraft zu philosophieren und leere Einfälle selbst des Aberwitzes für Gedanken zu halten, ergreifen zu lassen.»[37] Mit der Konzeption, die seit der «Enzyklopädie» vorliegt und die Hegel seit 1819/20 vorträgt und weiter ausarbeitet, verfügt er über einen eigenständigen, unverwechselbaren Ansatz. Gleichwohl hat die Rezeptionsgeschichte sich bis vor kurzem die erforderliche Mühe der Differenzierung erspart und sich statt dessen lieber an der – zudem falsch verstandenen – Anekdote über Hegels angebliches Wegspekulieren eines faktischen Planeten erbaut.[38]

Gegenüber den so eindrucksvollen wie gegensätzlichen Bildern der Natur, die Schelling und Jacobi entworfen haben, nimmt Hegels Deutung sich bescheiden, ja fast farblos aus. Für ihn ist Natur weder etwas Widergöttliches noch etwas Heiliges; sie ist ihm ein Mittelglied zwischen Logik und Geistesphilosophie, zwar ‹Idee›, aber ‹Idee› «in der Form des *Andersseyns*». Diese vielleicht paradox anmutende Formel hat jedoch einen präzisen systematischen Sinn: Entgegen dem früheren cartesianischen Dualismus von res cogitans und res extensa faßt sie das Verhältnis von «Idee» und «Natur» zwar monistisch, aber gleichwohl dual; sie betont zugleich die Identität und die Distanz – auch wenn der Übergang von der Idee zur Natur nur vorausgesetzt und nicht genetisch beschrieben werden kann (³§ 247). Von einem Ansatz

37 Hegel an Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, 30. Juli 1814, in: Br II, 31.
38 Cf. Kap. I, 3a.

her, der hier nur Identität oder nur Differenz konstatierte, ließe sich dieses Verhältnis gar nicht denken. Wäre die Natur nicht die Idee «in der Form des *Andersseyns*», des Negativen, so entfiele die Differenz zwischen ihnen; wäre sie nicht die *Idee* in der Form des Andersseins, so läge eine ontologische Kluft zwischen ihnen, von der sich schwerlich sehen ließe, wie sie durch Erkenntnis je überbrückt werden könnte – es sei denn mittels des traditionellen, nach der Aufklärung aber methodologisch nicht mehr legitimen Rückgriffs auf den Gottesgedanken.

Hegels Formel bestimmt das Verhältnis von ‹Idee› und ‹Natur› somit als eine differenzierte Einheit, jedoch im Unterschied zur frühen Naturphilosophie Schellings nicht als ein Gleichgewicht beider, sondern unter dem Primat der Idee. In der Natur aber ist die Idee *«sich äußerlich»*; die Natur ist das Negative, die Äußerlichkeit der Idee. Diese «Aeußerlichkeit» zeigt sich für Hegel nicht in der «Ausdehnung», obschon die Natur, anders als der Geist, fraglos ein Ausgedehntes und insofern ‹res extensa› ist; sie zeigt sich vielmehr im Verhältnis der Begriffsbestimmungen zu einander – darin, daß diese hier «den Schein eines *gleichgültigen Bestehens* und der *Vereinzelung* gegeneinander» haben, und ebenso darin, daß sie in der Natur nicht als solche, in ihrer logischen Prägnanz, festgehalten sind: «Spuren der Begriffsbestimmung werden sich allerdings bis in das Particulärste hinein verfolgen, aber dieses sich nicht durch sie erschöpfen lassen». Schon diese Aussage dementiert den beliebten Vorwurf des Panlogismus. Das logische Verhältnis etwa von Gattung und Art gilt auch für die Natur – doch an die Stelle der Bestimmtheit des Begriffs tritt in der Natur die «bestimmungslose Mannichfaltigkeit der Arten», und dies gilt sogar für die Dreiheit der Dimensionen des Raumes. Der bloße Hinweis auf die Dreiheit der logischen Momente reicht zu ihrer Deduktion ja nicht aus, zumal die logischen Momente, nicht aber die drei Dimensionen des Raumes, eine inhaltliche Bestimmtheit gegeneinander haben. Und Hegel räumt auch ein, daß er bei seinem Versuch, solche «Spuren» aufzufinden, nicht so weit wie erwünscht vordringt. So gibt er zwar «einige Grundzüge» an, «wie die Hauptbestimmungen der freien Bewegung *mit dem Begriffe* zusammenhängen» – doch dann erklärt er, dies könne «für seine Begründung nicht ausführlicher entwickelt, und muß daher zunächst seinem Schicksal überlassen werden.» ([3]§ 270)

Solche Ausführungen zeigen klar Hegels Option: Die «Mannichfaltigkeit der Formen» der Natur offenbart für ihn nicht etwa die Macht der Natur, sich der Einheit des Begriffs entgegenzusetzen, sondern vielmehr die «Ohnmacht der Natur»: Sie kann den Begriff nicht festhalten. Doch was in der Perspektive des Begriffs als «Ohnmacht der Natur», erscheint in der Perspektive des Lebens als ihr Reichtum. Auch Hegel spricht hier vom «unendlichen Reichthum» – aber er gewinnt ihm wenig ab, zumal er ja nicht Thema der Philosophie ist, und so assoziiert Hegel ihn mit «Zufälligkeit». Verständlich allerdings ist es, wenn er diesen «unendlichen Reichthum» nicht «als die

hohe Freiheit der Natur, auch als die Göttlichkeit *derselben* oder wenigstens die Göttlichkeit in derselben gerühmt» sehen will. Denn von «Freiheit» ist hier keine Rede, und die «Göttlichkeit» liegt für ihn nicht in der Mannigfaltigkeit der Formen, sondern in der Einheit der logischen Bestimmung (³§ 250). Deshalb «mag und soll man in ihr wohl die Weisheit Gottes bewundern» – aber entgegen der Naturfixierung der Physikotheologie «ist jede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen, das Spiel seiner zufälligsten Launen, jedes Wort ein vortrefflicherer Erkenntnißgrund für Gottes Seyn, als irgend ein einzelner Naturgegenstand» – etwa der Strohhalm des Vanini. Und Hegel steigert diese Überlegenheit des Geistes über die Natur noch, nahezu provozierend: Selbst die Willkür, die «bis zum *Bösen* fortgeht», ist «noch ein unendlich höheres, als das gesetzmäßige Wandeln der Gestirne oder als die Unschuld der Pflanze; denn was sich so verirrt, ist noch Geist.» (³§ 248) Solche Äußerungen haben immer wieder Anstoß erregt – und Hegel steht Goethe wohl nirgends ferner als in ihnen. Doch sie entspringen nicht einem Affekt gegen die Natur, sondern sie folgen konsequent aus seiner Auffassung der Natur als eines *«Systems von Stufen»*, so daß das Geistige insgesamt einer höheren Stufe angehört als das bloß Natürliche. Selbst das Böse ist noch ein Produkt der Freiheit – und deshalb ist es mehr als nur Natur (³§ 248). Ihr Mangel zeigt sich gleichsam darin, daß sie nicht einmal böse sein kann.

Ein weiteres Characteristicum seines Naturbegriffs spricht Hegel in diesen einleitenden Partien der «Enzyklopädie» nicht mit der gleichen Bestimmtheit aus – wohl schon deshalb, weil es sich von seinem Ansatz her ohnehin versteht. In den Vorlesungen ist er hierüber jedoch sehr ausführlich: «Natur» ist nicht etwas bloß «Objektives», dem Bewußtsein von außen her Gegebenes; sie ist nicht «ein Substantielles gegen mich, sondern ebenso als die meine […]. Sie ist ebensowohl Sache des Geistes als Ungeistiges, dem Geist entgegen, aber nicht ihm fremd, sondern in diesem anderen besitzt er sich selbst.» Natur ist nichts bloß Unmittelbares, sondern ein immer schon geistig Erfaßtes – und diese Erkenntnis ist auch nicht ein rein durch den Gegenstand determiniertes Erfahrungswissen, sondern vielmehr ein Komplement unserer Begrifflichkeit. Von den Naturgesetzen heißt es deshalb: «Wir erhalten sie von außen, aber wir erhalten darin das Unsere. Die Form der Allgemeinheit ist das Unsere.»[39] Dieser Ansatz verdankt sich dem Erbe der Transzendentalphilosophie. Gleichwohl spielt Hegel nie diese gewußte, durch Leistungen der Subjektivität konstituierte Natur gegen eine ‹Natur an sich› aus: So, wie sie im Bewußtsein ist, so ist sie – und es ist sinnlos, ihr darüber hinaus ein ‹wahres›, jedoch nicht erkennbares Sein zuzusprechen. Kon-

39 Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Berlin 1819/20. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier. Ed. Martin Bondeli und Hoo Nam Seelmann. Hamburg 2002, 5 sq. (= V 16).

stitutiv für das Bild der Natur, das dieses Bewußtsein entwirft, sind aber nicht allein die zeitlos gültigen apriorischen Bedingungen der Erkenntnis, sondern ebenso die Sedimentierungen kulturgeschichtlicher, menschheitsgeschichtlicher Entwicklungen. Die Erfahrung der Natur ist ein integrales Moment von Welterfahrung überhaupt; sie setzt sowohl die apriorische Begrifflichkeit als auch die umfassende Geistigkeit einer jeden Epoche voraus.

Auf Grund dieser apriorischen und geschichtlichen Voraussetzungen ist die Natur für Hegel «als ein *System von Stufen* zu betrachten, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultirt». Das Proprium dieses Ansatzes liegt somit nicht schon in der Auffassung der Natur als eines *«Systems von Stufen»*, sondern in deren Verbindung zu einem Ganzen, vom elementaren Außereinandersein bis zur Selbstbeziehung des Organischen. Und dieser durchgängige Zusammenhang ist für Hegel nichts bloß Faktisches, Opakes. Als Voraussetzung von Keplers «glänzenden Entdeckungen» rühmt er «den tiefen Glauben, daß *Vernunft in diesem Systeme ist*» ([3]§ 280). Auf diesem «Glauben», daß Vernunft in der Natur, und daß sie eben hierdurch und auch nur soweit erkennbar sei, als Vernunft in ihr sei, beruht auch seine eigene Konzeption. Den keineswegs dogmatischen, sondern heuristischen Charakter dieses «Glaubens» drückt Hegel an anderer Stelle so aus, daß «der *Begriff* sich in der bestimmten Natur vermuthete und die Idee einer *Naturphilosophie* faßte» ([3]§ 312). Die Aufgabe der Naturphilosophie ist es deshalb, diese Vermutung zur Gewißheit zu erheben.

Eine derartige Konzeption des «Systems» der Natur als einer durchgängigen und über sie hinausweisenden Stufenfolge könnte als Antizipation der Evolutionstheorie gelesen werden, zumal diese sich auch ungezwungen in Hegels Konzeption einbringen ließe. Doch wendet Hegel sich mit Emphase gegen ein solches Mißverständnis seiner Rede von ‹Stufen›: Sie sei nicht so zu verstehen, «daß die eine aus der anderen *natürlich* erzeugt würde, sondern in der innern den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die *Metamorphose* kommt nur dem Begriffe als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist.» Über allem wohlfeilen Spott, daß Hegel zu Beginn desjenigen Jahrhunderts den Evolutionsgedanken ausdrücklich ausschließt, der dann seit der Mitte seinen Siegeszug antritt, ist zweierlei nicht zu vergessen: Hegel schließt den Evolutionsgedanken eben deshalb aus, weil er von der empirischen Wissenschaft seiner Zeit nicht bestätigt wird. Er betrachtet ihn als «eine ungeschickte Vorstellung älterer auch neuerer Naturphilosophie», die einen derartigen Evolutionsprozeß dadurch plausibel machen will, daß sie ihn «in das Dunkel der Vergangenheit» verlegt ([3]§ 249) – und solchem Vorgehen will er sich nicht anschließen. Deshalb betrachtet er ‹Evolution› als ebenso dubiose Deutung wie ‹Emanation› und selbst ‹Metamorphose› – letzteres trotz seiner gegebenen und stets auch gesuchten Nähe zu Goethe. Und ferner ist Hegels Verständnis der Natur als eines in sich zusammenhängen-

den *«Systems von Stufen»* erheblich breiter angelegt als die Evolutionstheorie, der ja nur eine regionale Bedeutung für die «organische Physik» zukommt.

Hegels Naturphilosophie ist – mit der späteren Unterscheidung – eine «materiale» Disziplin, nicht eine «formale» im Sinne einer kritischen Reflexion auf Naturwissenschaft oder gar einer Wissenschaftstheorie der Naturwissenschaft. Sie zielt «nicht auf eine metaphysische Grundlegung theoretischer naturwissenschaftlicher Disziplinen», und sie verzichtet darauf, «eine Grundlegung erfahrungswissenschaftlicher Naturerkenntnis durch theoretische Erkenntnis a priori anzustreben oder metaphysische Voraussetzungen aufzudecken, deren die mathematischen Physiker nicht entbehren können. Der Verzicht ist ein Gewinn.»[40] Die Naturphilosophie thematisiert nicht die Naturwissenschaft, sondern – wie diese – die Natur. Von der Naturwissenschaft unterscheidet sie sich aber durch ihre nichtempirische Fragestellung. Sie treibt keine Naturforschung, und sie fragt auch nicht nach dem einzelnen Phänomen, sondern sie begreift Natur – als das Anderssein der Idee – als ganze, und zwar nicht bloß als ein starres *«System von Stufen»*, sondern als «lebendiges Ganzes». Geordnet ist es nach der sukzessiven Ausbildung von Subjektivitätsstrukturen, da diese den Übergang von der Natur zum «Geist» anzeigen, «der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist.» ([3]§ 251) Es geht Hegel deshalb nie um ein bloß theoretisches Verständnis irgendeines Gegenstands oder Phänomens der ‹Natur›, sondern stets um ihre Stellung auf dem Weg des Geistes zu sich selbst – so sehr er auch bei den einzelnen Gegenständen verharrt und sie zu begreifen sucht.

‹Natur› ist für ihn nichts bloß ‹Objektives›. Deshalb ist ein ausschließlich theoretisches Verhältnis zu ihr eine bloße Abstraktion. Sie zu begreifen schließt immer ein Sichselbstbegreifen des Geistes ein. Von hier aus bestimmt Hegel den Begriff der Naturphilosophie: Für ihn ist sie keine rein theoretische Disziplin, sondern ihre höchste Aufgabe liegt in der «Vereinigung der Gegensätze», die das Naturverhältnis des Menschen bestimmen, nämlich des theoretischen und des praktischen Zugangs zur Natur. Dem theoretischen Zugriff erscheint ‹Natur› zunächst als ein von uns Bewundertes und Verehrtes, als ein von uns Unabhängiges und für sich Bestehendes, als ein Tätiges und auf Zwecke Gerichtetes, und somit als Subjekt. Sie ist auch keineswegs das abstrakt Andere, der bloße Widerpart der Freiheit, an dem sich die Freiheit vergebens abarbeitet, sondern etwas in sich vernünftig Strukturiertes, somit gleichsam die Vorhalle unserer Freiheit. Gleichwohl ist sie für uns unvermeidlich ein Gegenstand des praktischen Zugriffs, ein von uns Benutztes und Beherrschtes, Ausgebeutetes und Vernichtetes, ja durch die List der menschlichen Vernunft Zerstörtes und Zertrümmertes: «Dies ist der be-

40 Hans Friedrich Fulda: G. W. F. Hegel. München 2003, 143.

wußtlose Zwiespalt, in dem wir uns unmittelbar zur Natur befinden.» «Das Problem der Naturphilosophie ist also, diese Entgegensetzung zu lösen», durch Überwindung des Zwiespalts, durch Versöhnung des Geistes mit der Natur: «Die Vereinigung der Gegensätze besteht näher also darin, daß ich die Natur nicht nur betrachte als ein Substantielles gegen mich, sondern ebenso als die meine und umgekehrt, daß die Natur nicht nur das Selbstlose, sondern auch das für sich Seiende ist.» (V 16, 4 sq.)

Diese praktische Bestimmung der Naturphilosophie tritt allerdings in der Durchführung zurück – freilich ohne widerrufen zu werden. Ihr generelles Verfahren läßt sich – mit dem bereits zitierten Wort – beschreiben als das Aufsuchen der «Spuren der Begriffsbestimmung» in der Natur – methodisch übrigens nicht anders als in der Philosophie des absoluten Geistes. Man könnte dieses Programm ebensogut mit dem Kantischen Wort als das Herausarbeiten der «metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften» beschreiben – auch wenn Hegel damit nicht die Absicht einer metaphysischen Grundlegung verfolgt. Und er legt ausdrücklich Wert darauf, daß es hier nur um solche «Spuren» oder «metaphysischen Anfangsgründe» gehe: «Die Spuren dieser Fortleitung und innern Zusammenhangs werden den Betrachter oft überraschen […]. Aber man hat darüber mistrauisch zu seyn, daß solche Spur nicht für Totalität der Bestimmung der Gebilde genommen werde» (³§ 250). Denn dies widerspräche dem Begriff der Natur, der ja Zufälligkeit und äußere Anordnung, ja die Ohnmacht des Begriffs einschließt, und machte Natur zu etwas ausschließlich logisch Bestimmtem. Im Programm einer vollständigen logischen Ableitung der Naturbestimmungen sieht Hegel zudem die Gefahr, daß die auf philosophisch-redliche Weise apriorisch nicht mehr faßbare Dimension der Natur durch eine vermeintlich vernunftgeleitete Etikettierung verdeckt wird, so daß die Naturphilosophie zu dem «Verfahren der Vorstellung und Phantasie (auch der Phantasterei) nach *Analogien*» herabsinkt, den Gegenständen «Bestimmungen und Schemata nur *äußerlich* auf[zu]drücken» (³§ 246).

Im Interesse ihrer praktischen Aufgabe ist die Naturphilosophie auf die Erkenntnis der «Spuren» des Begriffs, des Apriorischen in der Natur gerichtet. Aber eben um diese «Spuren» des Begriffs freizulegen und nicht in einen Panlogismus und dann konsequent in einen Formalismus zu geraten, bedarf es der Erfahrung. Hierzu hat Hegel sich mit aller Klarheit bekannt, und man kann es schwerlich nachdrücklicher aussprechen als er: «Nicht nur muß die Philosophie mit der Natur-Erfahrung übereinstimmend seyn, sondern die *Entstehung* und *Bildung* der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung». Und Hegel fordert, «daß außerdem daß der Gegenstand nach seiner *Begriffsbestimmung* in dem philosophischen Gange anzugeben ist, noch weiter die *empirische* Erscheinung, welche derselben entspricht, namhaft zu machen und von ihr aufzuzeigen ist, daß sie jener in der That entspricht.» Diese Betonung des Voraussetzungs-

charakters der empirischen Wissenschaft impliziert freilich nicht, daß die Naturphilosophie nun mit empirischer Wissenschaft einzusetzen habe oder gar durch sie legitimiert werde – denn selbst für die Naturwissenschaft gilt: «Ein anderes aber ist der Gang des Entstehens und die Vorarbeiten einer Wissenschaft, ein anderes die Wissenschaft selbst» ([3]§ 246). «Wenn die Wissenschaft fertig ist, fängt sie allerdings nicht mehr vom Empirischen an, aber daß sie zur Existenz komme, dazu gehört der Gang vom Einzelnen, vom Besonderen zum Allgemeinen» (V 9, 76) – also der Gang der Induktion.

Diese Aussage bildet keineswegs ein bloß programmatisches Bekenntnis, das bei der nachfolgenden Ausarbeitung der Naturphilosophie ungehört und wirkungslos verhallt wäre – hiergegen spricht bereits Hegels ausführliche Orientierung an den Resultaten wie auch seine gelegentliche Korrektur von Annahmen der Einzelwissenschaften seiner Zeit. Seine Kritik richtet sich nicht gegen den Rekurs auf Erfahrung, sondern gegen die verfehlten Resultate, die oftmals aus ihr gezogen werden, und sie richtet sich insbesondere gegen die verdeckte «Verstandesmetaphysik» der Naturwissenschaften – etwa gegen «die Ueberschwemmung der physischen Mechanik mit einer *unsäglichen Metaphysik*, die – gegen Erfahrung und Begriff –» sich allein auf mathematische Bestimmungen bezieht ([3]§ 270). Diese Kritik an einer falschen «metaphysischen» Auffassung der Resultate der Erfahrung, am «metaphysischen Galimathias» ([3]§ 320) durchzieht seine Naturphilosophie. Gegen sie klagt er die Berücksichtigung der Erfahrung ein – sicherlich nicht mit dem Ziel, bei ihr stehenzubleiben, sondern ihre Verwechselung mit der schlechten Metaphysik des Verstandes zu beenden: die Phänomene vor ihrer Deformation durch Verstandesreflexion und -metaphysik zu retten und Raum zu gewinnen für eine den Phänomenen besser angemessene spekulative Deutung der Erfahrung. So wendet er sich auch gegen die Versuche seiner Zeitgenossen, Naturphänomene auf Stofflichkeit zu reduzieren und sich dabei in Tautologien zu verlieren – etwa Klänge auf einen «Klangstoff» oder Wärme auf einen «Wärmestoff» zurückzuführen ([3]§ 304 sq.), ja letztlich das Einschlafenkönnen auf eine «vis dormitiva». Und so kulminiert seine Klage in dem beschwörenden Ausruf: «Wann wird die Wissenschaft einmal dahin kommen, über die metaphysischen Kategorien, die sie braucht, ein Bewußtseyn zu erlangen und den Begriff der Sache statt derselben zu Grunde zu legen!» ([3]§ 270)

Gespannt ist das Verhältnis der Naturphilosophie nicht zur «Erfahrung», sondern zu einer schlecht-metaphysischen Interpretation der empirischen Befunde, und auch zu ihrer mathematischen Interpretation. Allerdings unterscheidet Hegel im Blick auf die Funktion der Mathematik sehr präzise zwei unterschiedliche Zugriffsweisen. Er sieht es als völlig berechtigt an, die interne Gesetzmäßigkeit empirischer Befunde mit Hilfe der Mathematik zu formulieren. Auf dem Abweg sieht er die Naturwissenschaft hingegen dort, wo sie falschen Gebrauch von der Mathematik macht – wo sie «die Linien,

die für die mathematische Bestimmung gezogen werden müssen, in physische Wirklichkeiten verwandelt.» ([3]§ 270) Denn dann vergißt sie eine grundlegende Einsicht: «Man muß wissen, daß die angewandte Mathematik kein Naturgesetz beweisen kann.» (V 16, 41) Fraglos hat Hegel aus der empirischen Forschung nicht stets das erkannt und aufgenommen, was sich im späteren Verlauf der Wissenschaftsgeschichte bewährt und durchgesetzt hat – aber darin unterscheidet sich seine Naturphilosophie keineswegs von der Naturwissenschaft seiner Zeit. Auch sein einseitiges Votum gegen Newtons und für Goethes Farbenlehre läßt sich ja nicht aus einer Option für oder gegen Erfahrung herleiten. Statt einer Geringschätzung der Erfahrungswissenschaften könnte man ihm eher eine Überschätzung der Bedeutung des Erfahrungsbegriffs für die neueren Naturwissenschaften vorwerfen.

Hegel hätte jedoch der Empirie schwerlich solche wissenschaftskonstitutive Bedeutung zugeschrieben, wenn er sie als ein von der Theorie unberührtes Sammeln des Einzelnen und Beharren bei ihm verstanden hätte. Doch ein solches Verständnis unterliefe den Begriff der Erfahrungswissenschaften. «Die Empirie ist nicht bloß Aufnehmen der Sinne, sondern geht wesentlich darauf, das Allgemeine, die Gesetze, Gattungen zu finden, und indem sie diese hervorbringt, so erzeugt sie ein solches, was dem Boden der Idee, des Begriffs angehört, in den Boden des Begriffs aufgenommen werden kann.» Dieser Begriff der Erfahrungswissenschaft steht für Hegel am Beginn oder noch vor dem eigentlichen Beginn der neuzeitlichen Philosophie – in Francis Bacons *Novum Organum* (V 9, 76). Zudem gilt die konstitutive Bedeutung, die Hegel der «empirischen Physik», also den empirischen Naturwissenschaften überhaupt, für «die *Entstehung* und *Bildung* der philosophischen Wissenschaft» zuspricht, nicht allein für die Naturphilosophie, wie man vom Kontext her verstehen könnte ([3]§ 246). Der Sinn dieser Aussage erhellt aus einer Passage der philosophiegeschichtlichen Vorlesungen, in der Hegel analog und mit großem Nachdruck betont: «ohne die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften für sich hätte die Philosophie nicht weiter kommen können als sie bei den Alten gekommen ist.» (V 9, 76) Er schreibt also den Erfahrungswissenschaften eine konstitutive Funktion für die neuzeitliche Philosophie insgesamt zu – letztlich für die Ausbildung auch des «absoluten Wissens» (GW 9, 430).

3. Philosophie des subjektiven Geistes

a) Begriff des Geistes

Trotz der Intensität, die er auf die Ausarbeitung sowie auf den Vortrag der «Wissenschaft der Logik» wie auch der Naturphilosophie legt: Hegel ist der Philosoph des Geistes. Er hat den Begriff des Geistes in die deutsche Philosophie eingeführt, in der Sprache verankert und von ihm aus das weite ‹Reich des Geistes› als Einheit begriffen. Negativ gesehen ist ‹Geist› das Dritte zum Logischen und zur Natur; alles, was diesen beiden Bereichen nicht angehört, ist Geist oder Produkt des Geistes. Doch steht der Geist der Natur nicht fremd gegenüber, sondern er geht aus ihr hervor – aber nicht als ihr Epiphänomen, sondern ihr inneres Prius. Wäre Natur ‹bloße Natur›, könnte der Geist gar nicht aus ihr hervorgehen. Daß er das *«absolut Erste»* gegenüber der Natur ist, drückt Hegel trotz seiner sonstigen Sprödigkeit gegenüber Definitionen in einer neuen und zugleich der «höchsten Definition des Absoluten» aus: *«Das Absolute ist der Geist»*. Er ist das wahrhaft Wirkliche, das im Durchlaufen des Stufengangs der Natur zu sich selbst kommt, zu seiner Freiheit – wie er besonders eindringlich im «Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes» formuliert (GW 15, 249). Deshalb ist es vergebens, jenseits des Geistes ein weiteres Absolutes lokalisieren zu wollen. Und Hegel versteht seine Auszeichnung des Geistes nicht allein als adäquate Aussage über die interne Verfassung von Wirklichkeit, sondern als Movens und Ziel der Weltgeschichte: «Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, diß kann man sagen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen.» (^{3}§ 384)

Geist ist ein Dasein, das keine andere Wirklichkeitsform hat als das Wissen und Wollen. Während die Natur auch als denkend durchdrungene immer etwas vom Geiste Unterschiedenes, Unmittelbares bleibt, auf das «der Begriff» gerichtet ist, ein äußerer Gegenstand intentionaler Akte, fallen im Geist Gegenstand und Begriff in eins. Deshalb ist Geist, der auf Geistiges gerichtet ist, bei sich und somit frei – und deshalb bestimmt Hegel das «Wesen des Geistes» als «die *Freiheit*, die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich». «Geist» ist das Begreifende und das Begriffene – der Begriff, der «den Begriff zu seinem *Daseyn* hat» (^{3}§ 376). Darin besteht seine gegenüber dem natürlichen Sein prinzipiell unterschiedene Seinsweise: «Erkenntnis des Geistes» ist stets als genitivus subiectivus et objectivus zu lesen; es ist der Geist, der erkennt und erkannt wird.

In der Einleitung zur Geistesphilosophie (^{3}§§ 377–386) unterscheidet Hegel den Begriff des Geistes von dem früh gefundenen Wort und der reli-

giösen «*Vorstellung* des Geistes» – auch wenn er diese Unterscheidung hier eher andeutet als exponiert. Doch indem er den Geist als Identität von Wissendem und Gewußtem denkt, stellt er ihn in den weiten Horizont der Philosophiegeschichte: Er interpretiert den Begriff des νοῦς, der νόησις νοήσεως, nach dem Modell der transzendentalphilosophischen Identität von Wissendem und Gewußtem und verbindet ihn so – unter Aufnahme Plotinischer Elemente (*Enneade* V, 3) – mit dem neuzeitlichen Problem des Selbstbewußtseins. Für den transzendentalen Idealismus ist im Selbstbewußtsein – und allein in ihm – diese Subjekt-Objekt-Identität wirklich: Wissendes und Gewußtes sind eins. Doch im Selbstbewußtsein sind die beiden Relate, das wissende und das gewußte Ich, nicht real different, sondern nur begrifflich unterschieden. Hegel hingegen begreift «Selbstbewußtsein» ebensowenig wie Kant nach dem Modell eines solchen internen Selbstbezugs der Reflexion, und es läßt sich so auch nicht denken. Aber eben diese vermeintlich am Selbstbewußtsein abgelesene reflexive Struktur erkennt Hegel als Grundstruktur des Geistes: Geist ist Sichwissen im Anderen seiner selbst. Hier, im Geist, sind die im Selbstbewußtsein nur begrifflich unterschiedenen Relate real von einander unterschieden; das dem Geist angehörende Sichwissen ist eine Einheit real Differenter. Und während die Relation im Begriff des Selbstbewußtseins notwendig leer bleibt, wird der wissende Selbstbezug hier als Struktur von Prozessen des realen Geistes gedacht – als mit Realität gesättigtes Sichwissen im Anderen.

Diese selbstbezügliche Struktur des Geistes ist nicht schon darin erkannt, daß das Wissen stets ein Etwas-Wissen ist, also bloße ‹Intentionalität› – denn ihr fehlt das Moment der Reflexivität. Auch wenn «Geist» ein Dasein ist, das Wissen ist, so ist doch der Inhalt dieses Wissens nicht notwendig zugleich dieses Dasein. Das Dasein, das Wissen ist, kann auch anderes als sich wissen – auch solches, in dem es nicht zu sich selbst im Verhältnis steht. Für alle Gestalten des Geistes ist die Reflexivität jedoch grundlegend. Sie zeigt sich bereits in basalen Formen – als «Selbstgefühl» oder als «Selbstbewußtsein» (in dem Sinne, daß alles Bewußtsein Reflexivität einschließt; etwas ist nicht lediglich ‹bewußt›, sondern stets ‹mir bewußt›). Aber auch für das Wissen eines Anderen ist die reflexive Struktur grundlegend: Wäre mein Wissen eine bloße Richtung auf das Andere, so wüßte *ich* nichts von diesem.

Diese Selbstbezüglichkeit tritt im Zuge der Exposition der Formen des Geistes zunehmend deutlicher hervor – bereits beim ‹subjektiven Geist›. Ihre für den Begriff des Geistes charakteristische Gestalt findet sie jedoch erst jenseits solcher internen Reflexivität – in der Objektivierung des Geistes zur «Form der *Realität* als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten *Welt*, in welcher die Freiheit als vorhandene Nothwendigkeit ist, – *objectiver Geist.*» ‹Geist› bleibt ja nicht in der Innerlichkeit des Fühlens, Erkennens und Wollens verschlossen; er objektiviert sich durch den Willen, und seine Objektivierung ist Selbst-Objektivierung: Er schafft aus sich eine

ganze Welt: die Welt des ‹objektiven Geistes› – des Rechts, der Moralität und der sittlichen Institutionen –, aber auch die Welt des ‹absoluten Geistes›, nämlich diejenigen geistigen Gestalten, die nur der Erkenntnis seiner selbst dienen: Kunst, Religion und Philosophie. In ihnen steht er somit «*in an und für sich seyender* und ewig sich hervorbringender *Einheit* der Objectivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs»: als «der Geist in seiner absoluten Wahrheit».

Selbstbezüglichkeit und Selbstproduktion oder Objektivierung zum «objectiven» wie auch zum «absoluten Geist» bilden zwei Charakteristika des Geistes, die Hegel in dieser Einleitung zur Geistesphilosophie jedoch nicht bzw. nur andeutungsweise erwähnt. Und auch ein drittes berührt er nur flüchtig – in seiner Bemerkung, die «Weltgeschichte» sei allein aus dem Drang zu begreifen, die Definition des Absoluten als des Geistes zu finden. Damit deutet er einen Zusammenhang zwischen «Geist» und «Geschichte» an, den er jedoch in den einleitenden und zugleich grundlegenden Partien seiner Geistesphilosophie nicht entfaltet – weder in der «Enzyklopädie» noch in den Vorlesungen. Doch wenn die Bewegung der Weltgeschichte darin besteht, den Begriff des Absoluten als des Geistes zu finden, so ist Geschichte ein konstitutives Moment dieses Prozesses der Selbsterkenntnis des Absoluten: Die Gestalten des objektiven und des absoluten Geistes entfalten sich geschichtlich: Kunst, Religion und Philosophie ebenso wie Recht, Moralität und Sittlichkeit – auch wenn Hegel die Geschichte des objektiven Geistes nicht eigens thematisiert, sondern lediglich die «Weltgeschichte» aus dem Verhältnis der Staaten zu einander hervorgehen läßt.

Aber nicht nur diese «Weltgeschichte» – alles Geistige muß als Geschichtliches gedacht werden. Es gibt nichts Geistiges, was nicht zugleich ein Geschichtliches ist. Geschichte ist die Explikationsform des Geistes, weil Geist allein durch Freiheit gedacht werden kann. Aber auch umgekehrt gilt: Nur geistiges Sein ist geschichtliches Sein – es versteht sich: Geschichte im prägnanten Sinn, nicht die bloße Zeitlichkeit, der auch die Natur unterliegt, die wir aber – mit gutem Grund – nicht «Geschichte» nennen. Alle Geschichte ist Geschichte des Geistes: Geistes-Geschichte im prägnanten Sinn, nicht in dem verwaschenen Sinn, in dem wir seit Dilthey von Geistesgeschichte zu reden gewohnt sind. Anderen, nicht-geistigen Bereichen der Wirklichkeit schreiben wir deshalb keine Geschichte zu – oder allenfalls insofern, als sie in geistiges Leben hineinragen. Mehr noch als Herder ist Hegel damit der Entdecker der «Geschichtlichkeit» geworden – ein Wort, das sich anscheinend erstmals bei ihm findet –, und zwar der Geschichtlichkeit als der eigentümlichen Explikationsform des Geistes. Allerdings verdeckt Hegel diese Entdeckung auch wieder, indem er den Zusammenhang von Geist und Geschichte nirgends systematisch exponiert, sondern ihn allein in den geschichtlichen Partien seiner Philosophie aufzeigt.

b) Anthropologie

Mit der Trias des subjektiven, objektiven und absoluten Geistes ist das Gebiet des Geistes ausgemessen. In der Nürnberger «Geisteslehre» (GW 10, 342–365) bereitet Hegel sie zwar vor, doch führt er sie erst in seiner «Enzyklopädie» (1817) ein, und im Sommer 1817 liest er sein erstes Kolleg über die Philosophie des subjektiven Geistes. Die «Enzyklopädie» gliedert sie in die Abschnitte «Seele», «Bewußtseyn» und «Geist», doch sein Kolleg kündigt er unter dem Titel «Anthropologie und Psychologie» an, wohl weil diese Termini für die mit seiner Philosophie noch nicht vertrauten Studenten aussagekräftiger sind als ‹subjektiver Geist›. Daraus aber resultieren terminologische Unschärfen: Die Lehre von der Seele entwickelt Hegel nicht – wie vom Terminus her zu erwarten – in der ‹Psychologie›, sondern in der ‹Anthropologie›; die ‹Psychologie› hingegen versteht er als die eigentliche Lehre vom Geiste in seinem Begriff. Das Mittelstück seiner Vorlesungen, die Lehre vom Bewußtsein bzw. die «Phänomenologie des Geistes», erwähnen die Ankündigungen ohnehin nicht. Vermutlich im Interesse der Vereinheitlichung und leichteren Orientierung seiner Hörer überschreibt er in den beiden späteren Auflagen der «Enzyklopädie» die Teile der Philosophie des subjektiven Geistes mit den Vorlesungstiteln «Anthropologie» und «Psychologie» (zwischen ihnen steht die «Phänomenologie des Geistes») und degradiert die ursprünglichen Titel «Seele», «Bewußtseyn» und «Geist» zu Untertiteln.

Hegels Philosophie des subjektiven Geistes sucht programmatisch die frühere Kluft zwischen der ‹empirischen Psychologie› und der ‹Pneumatologie› oder ‹rationalen Psychologie› (als einer Disziplin der speziellen Metaphysik) zu überwinden. Von dieser grenzt er sein Vorhaben entschieden ab: «Die Pneumatologie gab solche Bestimmungen des Geistes wie z. B. Immaterialität, worauf man Unsterblichkeit gründete. Aber damit weiß man von dem Geiste als konkretem sehr wenig. Um nun von diesem zu wissen, da in der Metaphysik wenig zu holen, ist sich an die Erfahrung zu wenden und aus dieser das Konkrete zu nehmen. Sie hat zu ergänzen die Armut der metaphysischen apriorischen Betrachtung des Geistes». Der Erfahrung gesteht Hegel für die Erkenntnis des Geistes weit größere Bedeutung zu als dem apriorischen Wissen, und er betont: «Erfahrung, empirische Seelenlehre und Philosophie, begreifendes Denken [sind] nicht einander entgegengesetzt, wie es oft den falschen Anschein hat.» Doch bildet die Erfahrung auch hier ein zwar notwendiges Element, aber keine allein tragfähige Basis der Wissenschaft des Geistes – und zumal in der Form, in der sie unter Verzicht auf das begreifende Denken zur «empirischen Psychologie» herausgeformt ist: «die empirische Form des Wahrnehmens» kann nicht die Grundlage der Philosophie bilden. «Die Philosophie muß mit dem Wirklichen übereinstimmen; sie betrachtet, was in der Tat ist, und was ist, muß sich nachweisen lassen, aber

sie zeigt die Notwendigkeit, und zu dieser Erkenntnis bringt es die Erfahrung nicht.»

Dem ersten, wenn auch entwicklungsgeschichtlich letzten Teil der Geistesphilosophie, der Anthropologie, gibt Hegel in seinen Vorlesungen den größten Raum. Vom ‹Menschen› allerdings ist in ihr explizit sehr wenig und auch nur in begrenzter Perspektive die Rede: Sie thematisiert einerseits Bereiche, die noch vor dem spezifisch Menschlichen liegen; andererseits blendet sie eine Vielzahl von Themen aus, die man in einer Anthropologie erwartet. Sie ist primär ‹Seelenlehre›; ‹Seele› aber ist damals ein problematischer, ortloser Begriff. In Antike und Christentum wird sie dem ‹Körper› als das zumindest Feinstoffliche entgegengesetzt, und Descartes' Dualismus von res cogitans und res extensa vertieft diese Entgegensetzung noch, zur «realis mentis a corpore distinctio» – mit der Folge, daß der Zusammenhang beider undenkbar wird. Kants Kritik der ‹rationalen Psychologie› bürgert die ‹Seele› als substantiales Seiendes aus der ‹Ersten Philosophie› aus, doch findet sie auch keinen Eingang in seine «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht» (1798, AA VII). Die von Kant widerlegten Anstrengungen der rationalen Psychologie, mittels der Einfachheit der Seelensubstanz deren Unsterblichkeit zu erweisen, sind für Hegel keiner Widerlegung mehr wert. Auch für ihn ist die Seele zwar immateriell – aber nicht im Sinne eines Substanzendualismus, sondern als «die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben» ([3]§ 389). Als solche ist sie stets auf «Natur» bezogen, und die «Anthropologie» ist deshalb der systematische Ort, an dem – im Begriff der Seele – der Zusammenhang zwischen Geist und Natur gedacht wird. Es ist geradezu der Begriff der Seele, sich nie völlig vom Bezug auf Natur zu befreien: Seele ist nur dort, wo Leiblichkeit ist; sie ist die Idealität der Leiblichkeit, steht mit ihr für Hegel aber nie in ruhiger Harmonie, sondern ist insgesamt die Bewegung, diese Leiblichkeit in Richtung auf das Bewußtsein zu transzendieren.

Diesen Zusammenhang von Natur und Seele sieht Hegel insbesondere bei der ersten Form, der im engeren Sinne «natürlichen Seele» gegeben: Hier lebe der Geist noch «ein Naturleben, das in ihm zum Theil nur zu trüben Stimmungen kommt». Er listet eine Reihe von «Naturbestimmtheiten» auf: Wechsel der Klimate, der Jahres- und Tageszeiten – doch gegenüber der damals verbreiteten Rede «vom *kosmischen, siderischen, tellurischen* Leben des Menschen» ist er sehr zurückhaltend. Das Tier lebe in dieser Sympathie, und auch in menschlichen Krankheitszuständen könnten sie eine Rolle spielen, aber: «Beim Menschen verlieren dergleichen Zusammenhänge um so mehr an Bedeutung, je gebildeter er und je mehr damit sein ganzer Zustand auf freie geistige Grundlage gestellt ist.» In diesem Zusammenhang erwähnt er auch die «Racenverschiedenheit», zu der er sich auch im «Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes» dezidiert äußert: Die natürlichen Unterschiede betreffen «nicht die Vernünftigkeit selbst [...] und begründen nicht eine ur-

sprüngliche Verschiedenheit in Ansehung der Freyheit und Berechtigung unter den sogenannten Racen.» (GW 15, 225) Als weitere «Naturbestimmtheiten» behandelt er Temperament, Talent, Charakter, Physiognomie, Geschlechtsdifferenz, Veränderungen wie die Lebensalter und wechselnde Zustände wie Wachen und Schlafen sowie den Somnambulismus und die Geisteskrankheiten. Der ‹reine Geist› könne nicht krank sein; nur durch seine «particuläre Verleiblichung» sei das «zum verständigen Bewußtseyn gebildete Subject, noch der *Krankheit* fähig». ‹Geisteskrankheiten› sind somit «eine Krankheit des Psychischen, ungetrennt des Leiblichen und Geistigen; der Anfang kann mehr von der einen oder der andern Seite auszugehen scheinen und ebenso die Heilung.»

Es ist keineswegs bloß der «Zeitgeist», der Hegel im Kolleg zu umfangreichen Ausführungen hierüber motiviert, sondern der unverkennbare Bezug dieses Bereichs zum Thema seiner «Seelenlehre»: die Verbindung natürlicher und geistiger Elemente. Gemeinsam ist den zahlreichen damals berichteten Beispielen, daß sie sich nicht einer Wissenschaftssystematik fügen, die sie als nur geistige oder nur materielle Phänomene deutet; wichtig sind sie, weil sie diese strikte Unterscheidung durchbrechen. Hegels Schilderungen lassen nicht immer erkennen, ob und wie weit er die von ihm referierten Fallbeispiele jeweils für vertrauenswürdig hält. Das «Factische» scheint der Bewährung bedürftig – doch diejenigen, die solche Bewährung fordern, würden sie ohnehin a priori verwerfen, und es sei für das Verständnis dieser Erscheinungen vielmehr nötig, «nicht in den Verstandeskategorien befangen zu seyn.» So läßt Hegel sich ein Stück weit auf diese Erscheinungen ein – doch dann zieht er die Folgerung: Sie gehören der «Unmittelbarkeit» und «der Dumpfheit des fühlenden Lebens» oder gar der Krankheitsgeschichte des Menschen an, aber nicht dem zum freien Bewußtsein entwickelten Denken: «es ist thöricht, Offenbarungen über Ideen vom somnambulen Zustand zu erwarten.» Dieses Urteil zieht sich in vielfachen Variationen durch seine Ausführungen hindurch: «Abgeschmackt aber ist es, das Schauen dieses Zustandes für eine Erhebung des Geistes und für einen wahrhaftern, in sich *allgemeiner* Erkenntnisse fähigen Zustand zu halten.»

Der Prozeß der Befreiung des Geistes von der Natürlichkeit setzt die Leiblichkeit schließlich herab zur «*Aeußerlichkeit* als Prädicat, in welchem das Subject sich nur auf sich bezieht». Hegel wertet sie keineswegs als ein ‹Widergeistiges› oder gar Verwerfliches; sie ist das Äußere, das in Identität mit dem Inneren steht, jedoch als diesem unterworfen. Doch das Wort «unterworfen» weckt martialische und deshalb unpassende Assoziationen. Angemessener spricht Hegel von einem «über das Ganze ausgegossenen geistigen Ton», «welcher den Körper unmittelbar als Aeußerlichkeit einer höhern Natur kund gibt» – im aufrechten Gang, in der Bildung der Hand zum «absoluten Werkzeug» wie auch im Lachen und Weinen: Das Geistige durchdringt die Leiblichkeit. Hegel erfüllt hier antizipierend Feuerbachs spätere,

auch gegen ihn gerichtete Forderung, die Sinnlichkeit des Menschen als nicht bloß ungeistige, ja animalische, sondern als spezifisch menschliche Sinnlichkeit zu denken. Doch auch die vom Geist verwandelte menschliche Leiblichkeit bleibt mit Zufälligkeit behaftet. Deshalb zieht Hegel wiederum im Blick auf einige Modeerscheinungen seiner Zeit eine vernichtende Konsequenz: «die Physiognomik, vollends aber die Cranioskopie zu *Wissenschaften* erheben zu wollen, war einer der leersten Einfälle, noch leerer als eine signatura rerum, wenn aus der Gestalt der Pflanzen ihre Heilkraft erkannt werden sollte.» ([3]§§ 411 sq.)

c) Phänomenologie

Mehrfach hat es Anlaß zur Verwunderung gegeben, daß Hegel im Mittelabschnitt der Philosophie des subjektiven Geistes «Die Phänomenologie des Geistes» abhandelt – als ob er dem gleichnamigen Werk einen veränderten Ort zuweisen und seinen Umfang verkürzen wollte. Doch dieses Kapitel hat einen anderen systematischen Sinn, und es dementiert auch keineswegs den früheren: Hier geht es nicht um die allgemeine Bewußtseinsgeschichte, sondern um das systematische Verhältnis von ‹Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft›. Schon das ‹Bewußtsein› ist von der Natur befreit und somit ein ‹geistigeres› Phänomen als die ‹Seele›. Hegel führt es als «Verhältniß» oder «Erscheinung» des Geistes ein – wobei die beiden Seiten dieses Verhältnisses zunächst recht unterschiedlich sind: Das eine Extrem sei «Ich, das Subject des Bewußtseyns». Dieses Ich trenne das «Naturleben der Seele» – den der Seele angehörenden Reichtum und damit seine unmittelbare Natürlichkeit – von sich ab und stelle es sich «als *selbstständiges Object*» gegenüber; in diesem Objekt sei das Ich in sich reflektiert – nicht in einer dem Objektverhältnis vorausgehenden internen Struktur. Das gewöhnliche Bewußtsein beziehe sich jedoch nur auf den Gegenstand und nicht auf die gesamte Bewußtseinsbeziehung; es wisse deshalb nicht, «daß der Gegenstand die Bestimmungen, die er hat, als Noumen hat, nur hat durch mich, in Beziehung auf mich»; es «weiß nicht davon, daß Ich das Bestimmende bin.» Deshalb aber ist es in dieser Beziehung auf sein Objekt nicht bloß, wie es anfangs schien, das eine Extrem des Bewußtseinsverhältnisses, sondern es ist «*Eine* Seite des Verhältnisses und das *ganze* Verhältniß; – das *Licht*, das sich und noch Anderes manifestirt» – wie Hegel mit Spinoza (*Ethica*, II, 43) sagt. Er sucht also nicht, die Genese des Ich aus einer internen Selbstbeziehung zu erhellen oder die «unendliche Beziehung des Geistes auf sich» nach dem Reflexionsmodell des Selbstbewußtseins zu denken. Das Ich ist für ihn zwar «für sich seyende Reflexion» oder «reine ideelle Identität» – aber dies sind logische Bestimmungen, und Hegel stellt nicht die Frage, wie diese Selbstgewißheit zu Stande komme, und ebensowenig, wie das Selbstgefühl in die Seele komme.

Obgleich das Ich eine Gestalt der Realphilosophie ist, bedient Hegel sich ausnahmslos logischer Bestimmungen, um seinen einzigartigen Charakter zu fassen: Ich ist das Einzelne, als das jeder sich identifiziert, wenn er «Ich» sagt – aber damit ist es zugleich das Allgemeine; es ist «das ganz reine und leere, vollkommen einfache sich selbst Gleiche, das ganz Bestimmungslose», «das Allgemeine in der unendlichen Einzelheit», die Identität von Allgemeinheit und Einzelheit; es ist «Negation der Negation» oder «absolute Negativität» durch Ausschluß alles anderen; es ist abstrakte Endlichkeit, aber zugleich unendlich, also «unendliche Endlichkeit», und als die sich auf sich beziehende Allgemeinheit ist es «der existierende Begriff, sonst existiert er nirgends, als Ich existiert er als freier Begriff». Das Ich ist somit der Sonderfall einer realphilosophischen ‹Entität›, die ausschließlich logisch zu bestimmen ist, weil es eben kein ‹ens›, sondern die reine Negativität und Negation alles bestimmten Inhalts ist ([3]§§ 413–417) – der zur Existenz gekommene Begriff, und als solcher diejenige Einheit, welche nicht durch einen der Negation vorgängigen internen Selbstbezug, sondern «nur durch jenes *negative* Verhalten, welches als das Abstrahiren erscheint, Einheit mit sich ist, und dadurch alles Bestimmtseyn in sich aufgelöst enthält» (GW 12, 17). Und diese Negativität darf nicht als bewußte Leistung oder freies Handeln gefaßt werden. Hierfür wäre das Ich, ja das Bewußtsein überhaupt schon vorausgesetzt – doch die für das Ich konstitutive Negativität arbeitet gleichsam ‹hinter seinem Rücken›, als eine allein mit den Mitteln der Logik erfaßbare notwendige Tätigkeit.

Den Weg des Geistes durch Bewußtsein und Selbstbewußtsein zur Vernunft beschreibt Hegel in Anlehnung an die «Phänomenologie» als «Erhebung» der Selbstgewißheit des Ich zur Wahrheit, nämlich zu der Stufe, auf der die Bestimmungen des Selbstbewußtseins als die Bestimmungen der Gegenstände selbst erkannt sind. Auch die einzelnen Stadien auf diesem Weg (sinnliches Bewußtsein, Wahrnehmen, Verstand) und «Selbstbewußtseyn» (Begierde, Anerkennen, allgemeines Selbstbewußtsein) läßt Hegel sich von der «Phänomenologie» vorgeben – obgleich er in einigen Aspekten von ihr abweicht. Der weitere Fortgang von der Gewißheit zur Wahrheit besteht darin, daß dieses Wissen von der an sich erkenntniskonstitutiven Funktion des Ich auch für das Bewußtsein wird – freilich nicht in dem Sinne, daß die Gegenstandskonstitution etwas Willkürliches wäre. Einen so (miß-)verstandenen Idealismus gebe «man mit Recht für Narrheit aus. Die Dinge finden sich von selbst so, wie wir sie finden, und wir sind darin unfrei.» Aber der Gegenstand habe neben der Seite der «Empfindungsbestimmtheit» auch «die Seite der Kategorie, nach welcher der Gegenstand ein Noumen ist, d. h. ein System von Gedankenbestimmungen.» Deutlicher als im «sinnlichen Bewußtseyn» zeige sich dies im «Wahrnehmen», das den Gegenstand als einen «nicht blos unmittelbaren, sondern als vermittelten, in sich reflectirten und Allgemeinen» nimmt, jedoch nicht aus

dem Widerspruch zwischen Sinnlichem und Geistigem herausfindet, und nochmals deutlicher in den Erfahrungswissenschaften – die ja keine bloßen Aggregate von Wahrnehmungen bilden – sowie im «Verstand», der die «Erscheinung» vom kategorial bestimmten Allgemeinen und «Inneren der Dinge» abtrennt und dessen Gegenständlichkeit für das Bewußtsein aufhebt. Das Bewußtsein weiß deshalb in diesem «Gegenstand» sich selbst, es wird zum Selbstbewußtsein (³§§ 418–423).

Das «Selbstbewußtseyn» denkt Hegel als Grund des Bewußtseins, «so daß in der Existenz alles Bewußtseyn eines andern Gegenstandes Selbstbewußtseyn ist». Er faßt es aber nicht, transzendentalidealistisch, als «Ich=Ich; – *abstracte Freiheit*, reine Idealität», denn so wäre «es ohne Realität, denn es selbst, das *Gegenstand* seiner ist, ist nicht ein solcher, da kein Unterschied desselben und seiner vorhanden ist.» Die Ununterschiedenheit erlaubt kein Gegenstandsverhältnis. Unter dem Titel «Selbstbewußtseyn» handelt Hegel deshalb nicht von internen Problemen der Ichkonstitution, sondern vom Prozeß der Realisierung des Selbstbewußtseins im Durchlaufen der äußeren Unterschiede, in die sich das in sich unterschiedslose Selbstbewußtsein begibt – in Begierde und Anerkennung. Der «Zusammenschluß», von dem hier die Rede ist, ist nicht der eines subjektiven und eines objektiven Ich, sondern der Zusammenschluß des Ich mit der äußeren Wirklichkeit und seine Befriedigung in ihr, sei es durch das Verzehren äußerer Gegenstände, sei es durch den Kampf um Anerkennung mit einem anderen Selbstbewußtsein und seine schließliche Auflösung im «allgemeinen Selbstbewußtseyn», in dem beide Selbstbewußtsein «*absolute Selbstständigkeit*» haben, sich aber in ihrer Allgemeinheit nicht unterscheiden, sondern sich im Anderen frei wissen. Zwar hat Ich ein Ich zum Gegenstand – aber nicht in der Form interner Selbstbeziehung, sondern: «Dieses Ich ist ein daseiendes, anderes, selbst Person, ebenso wie es das Allgemeine ist, ist es das Ausschließende, Negative, sich auf sich Beziehende, ein Persönliches».[41]

Hegels Begriff des Selbstbewußtseins wird zwar häufig als dem Standpunkt einer Subjektivitätsphilosophie verhaftet kritisiert. Doch ist dieser Begriff wohl nirgends so konsequent ‹extrasubjektiv› konzipiert wie von Hegel – bis hin zum Verlust der alltagssprachlichen Bedeutung des Wortes ‹Selbstbewußtsein› (³§§ 424–437). Für ihn ist die Konstitution der Subjektivität, die «Geschichte des Selbstbewußtseins», nicht transzendentalphilosophisch zu erschließen, sondern sie vollzieht sich im Kontext des gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens. Ihr Resultat, die Allgemeinheit und Objektivität des Selbstbewußtseins, nennt Hegel mit dem schon häufig berührten Wort «Vernunft». Deren Begriff umfaßt allerdings zwei Aspekte, die Hegel nicht

41 Hegel: Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von Johann Eduard und Ferdinand Walter. Ed. Franz Hespe und Burkhard Tuschling [...]. Hamburg 1994, 167 (= V 13).

prägnant trennt. Er führt ihn über den des «allgemeinen Selbstbewußtseyns» ein, in dem das Gewußte selbst ein Selbstbewußtsein ist. Wenn «Begriff» und «Realität» beide Selbstbewußtsein sind, so besteht zwischen ihnen in der Tat «ein Unterschied, der keiner ist». Zugleich führt Hegel aus, daß der nun überwundene «Gegensatz des Begriffs und der Realität überhaupt [...] hier die nähere Form des für sich existirenden Begriffs, des Bewußtseyns und des demselben gegenüber äußerlich vorhandenen Objectes gehabt hat» ([3]§ 437). Dieses äußerlich vorhandene «Object» ist jedoch ein anderes als das andere Selbstbewußtsein. Doch dieser zweite Aspekt drängt sich schließlich im Vernunftbegriff vor: «Das Selbstbewußtseyn so die Gewißheit, daß seine Bestimmungen eben so sehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind, ist die Vernunft». Hier ist nicht auf die Beziehung eines Selbstbewußtseins zu einem Selbstbewußtsein, sondern zu dem ihm Äußeren, einer «Welt», abgehoben, und auch im Kolleg betont Hegel den letzteren Aspekt: «Die Vernünftigkeit des Geistes hat diese Gewißheit, in der Welt seinen Inhalt zu finden, nichts Fremdes, ihm Undurchdringliches vor sich zu haben. Der Geist sagt zur Welt: du bist Vernunft von meiner Vernunft.» Er hat die Gewißheit, «daß diese Welt vernünftig ist, daß er seine Denkbestimmungen, das System seines Denkens in derselben vorfindet» (V 13, 177 sq.). Doch diese Gewißheit ist zwar durch den Gang der «Phänomenologie» insgesamt, jedoch nicht durch den in der «Phänomenologie» der «Enzyklopädie», durchlaufenen Prozeß des Selbstbewußtseins verbürgt – weder durch die «Begierde», noch durch den «Kampf um Anerkennung» ([3]§§ 438 sq.).

d) Psychologie

Erst mit Beginn der etwas unpassend «Psychologie» genannten eigentlichen Geisteslehre erreicht Hegel den Begriff, in dem seine Philosophie seit seiner ersten Systemskizze[42] kulminiert: den Begriff des Geistes. Erst von hier ab gehören die thematischen Begriffe ausschließlich dem ‹Geist› an; die Bindung der Seele an die ihr vorausliegende Natürlichkeit und des Bewußtseins an eine dem Ich entgegenstehende Äußerlichkeit entfällt. Es ist nun nicht mehr um das Wissen eines ‹Gegenstandes› zu tun, sondern nur noch um das Wissen des Geistes von sich: «Der Geist fängt daher nur von seinem eigenen Seyn an und verhält sich nur zu seinen eigenen Bestimmungen.» Obschon diese Wendungen den Eindruck erwecken, als sei zu ihrem Verständnis eine besondere Initiation vorausgesetzt, geht es nicht um etwas Geheimnisvolles; «Geist» ist ja keine mythologische Größe, sondern eben die Geistigkeit des Menschen selbst. In der Logik und der Natur ist der (erkennende) Geist

42 1801/02, cf. Kap. I, 4a.

jeweils auf etwas anderes gerichtet; in den nun folgenden Partien hingegen steht er nur noch im Verhältnis zu sich – als theoretischer, praktischer und freier und schließlich als objektiver und absoluter Geist. Alle Gestalten, die im weiteren Fortgang thematisiert werden, sind Gestalten des Geistes, und nicht ein ihm Fremdes. Dies gilt für die Objektivationen des Willens im gesellschaftlichen Leben ebenso wie für die Formen des Sichwissens des Geistes: Kunst, Religion und Philosophie. Sie sind Objektivierungen des subjektiven Geistes, und deshalb verhält der Geist sich in ihnen nicht zu etwas Fremdem, sondern zu sich selbst. Das Wissen von ihnen ist ebenso «Existenz» des Geistes wie der von diesem Wissen gewußte «Gegenstand», der eben deshalb nicht mehr im strengen Sinne «Gegenstand» ist.

Die Explikation der Formen des Geistes bezeichnet Hegel hier als «Fortschreiten» bzw. als «Entwicklung» – ja er spricht von einem «Ziel des Geistes, die objective Erfüllung und damit zugleich die Freiheit seines Wissens *hervorzubringen*.» Dies ist hier nicht so zu verstehen, als ob die Geschichte die Explikationsform des Geistes sei. Hegel verwirft lediglich die Annahme, daß das Entstehen der «sogenannten Vermögen des Geistes» durch ein «vermeintlich *natürliches* Hervorgehen» zu erklären sei, bei dem die Sinnlichkeit als affirmativer Ausgangspunkt zu Grunde liegen bliebe. Er versteht diese «sogenannten Vermögen» ohnehin nicht als Natürliches, sondern als Geistiges, und zudem als eine Reihe von Stufen der «Befreiung» des Geistes. Sie sind «Productionen» des Geistes – und dies in doppelter Hinsicht: Sie sind nicht willkürliche Produkte, sondern so, «daß der Inhalt sowohl der *an sich seyende*, als nach der Freyheit der *seinige* seye.» Durch diesen Gedanken, daß der Inhalt des Geistes sowohl etwas Ansichseiendes als vom Geiste hervorgebracht, Produkt seiner Freiheit sei, gewinnt Hegel die Unterscheidung des theoretischen und des praktischen Geistes: Nach der Seite seines Ansichseins ist er Gegenstand des ersten, nach der Seite seiner Produktion aus Freiheit des letzten – und die in dieser Unterscheidung gelegene «gedoppelte Einseitigkeit» hebt Hegel in der dritten Auflage der «Enzyklopädie» durch die Einführung einer dritten Gestalt, des «freien Geistes», auf ([3]§§ 440–444).

Die «Befreiung» und «Erhebung» faßt Hegel in der Perspektive der Differenzierung des theoretischen und des praktischen Geistes näher so, daß beide nicht auseinanderfallen, sondern zusammenwirken: «Die Intelligenz *findet* sich *bestimmt*; diß ist ihr Schein, von dem sie in ihrer Unmittelbarkeit ausgeht, als *Wissen* aber ist sie diß, das Gefundene als ihr eigenes zu setzen.» Das praktische Moment tritt nicht erst nachträglich zum theoretischen Wissen hinzu, sondern es wirkt im Wissen selber. Begrifflich sind beide zu unterscheiden – aber sie dürfen nicht als isolierte gegen einander gesetzt werden, und deshalb ist auch die Trennung von ‹Theorie› und ‹Praxis› erst eine nachhegelsche Abstraktion. Diese Warnung vor der Isolierung dessen, was zwar begrifflich zu scheiden, aber nicht real zu trennen ist, richtet Hegel ebenso gegen eine Isolierung der sogenannten «Kräfte» oder «Vermögen»

des theoretischen Geistes – vor allem «Anschauung», «Vorstellung» und «Denken»: Er versteht sie nicht als selbständige Erkenntnisformen, deren Zusammenwirken eigens erklärt werden müßte, sondern als «Momente» des Erkennens, und er systematisiert und untergliedert sie am Leitfaden der in ihnen vollzogenen geistigen «Befreyung» ([3]§§ 446–458, GW 18, 195).

Anders als im Kolleg (V 13, 223–237) widmet Hegel in der «Enzyklopädie» dem «Denken» im engeren Sinne nur wenige Paragraphen ([3]§§ 465–468), obgleich sich der «theoretische Geist» in ihm vollendet und sein spekulativer Charakter erst hier prägnant gefaßt wird. Gegenüber der dritten bieten die beiden ersten Auflagen der «Enzyklopädie» hierfür eine sprachlich glücklichere Formulierung, deren Struktur auf den «Doppelsatz» der Vorrede zu den «Grundlinien der Philosophie des Rechts» verweist: «Was *gedacht* ist, *ist; und was ist*, ist nur, in sofern es Gedanke ist.» ([2]§ 465, [1]§ 384) Die Kollegnachschriften formulieren weniger prägnant, aber wohl zugänglicher: «das, was ich denke, ist die Sache, und die Sache habe ich erst in seiner *[!]* Wahrheit (wenn ich darüber nachdenke) durch das Denken, – und sofern ich Gegenständlichkeit überhaupt gedacht habe, insofern ist es die Sache. – Erst im Denken hat alles seine Objektivität, und das Denken ist also das Objektive.» (V 13, 224) Die Nähe zum transzendentalphilosophischen Begriff der ‹Objektivität› drängt sich auf: ‹Objektivität› ist nicht das dem Subjekt Gegenüberstehende, sondern das durch das Subjekt allererst Konstituierte. Der «Gedanke» ist sein eigener Gegenstand; die Intelligenz eignet sich die letzte Unmittelbarkeit an und «ist nach vollendeter *Besitznahme* nun in ihrem *Eigenthume*». Schon sprachlich greift Hegel damit auf die Sphäre des Praktischen voraus: Denn die Intelligenz, welche die ihr vermeintlich gegenüberstehende Unmittelbarkeit tilgt, ist frei, und indem sie sich als das den Inhalt Bestimmende weiß, ist sie Wille.

Dieser Übergang vom ‹Denken› zum ‹Willen› zeigt den engen Zusammenhang, den Hegel trotz der erforderlichen Differenzierung zwischen dem ‹theoretischen› und dem ‹praktischen Geist› sieht. Ein bloßer Wille, ohne das Moment des Erkennens, ist für ihn undenkbar, ebenso wie ein bloßes Erkennen, dem nicht ein praktisches Moment innewohnte, ein «Interesse», dem ja sogar eine erkenntnisleitende Funktion zukommen kann. Und wie Hegel den Willen stets als «denkenden Willen» denkt, so auch stets als «freien Willen». Ein nicht-freier Wille wäre ein ebensolches Unding wie ein nicht-denkender Wille. Gleichwohl bezeichnet Hegel es als den «Weg des Willens, […] sich zum denkenden Willen zu erheben» – nämlich vom bloß an sich denkenden zum wahrhaft denkenden und freien Willen. Hegels Darstellung des praktischen Geistes wirkt allerdings schon vom Umfang, aber auch von ihrer begrifflichen Durchbildung her eher als Appendix zur Abhandlung des «theoretischen». Doch kommt dem «praktischen Geist» insofern eine systematische Schlüsselfunktion zu, als er im engeren Sinne die Welt des «objektiven Geistes» hervorbringt – denn die Objektivierung des Geistes beruht nicht auf der «Erkenntniß», son-

dern auf dem «Willen»: «als Wille tritt der Geist in Wirklichkeit, als Wissen ist er in dem Boden der Allgemeinheit des Begriffs.» Da aber der «praktische Geist» in der «Enzyklopädie» (1817) noch wenig ausgeformt ist, erörtert die «Einleitung» zu den «Grundlinien der Philosophie des Rechts» (1821) den Begriff des Willens sehr detailliert. Die systematische Differenzierung in «praktisches Gefühl», «Triebe», «Willkühr und Glückseligkeit» führt Hegel erst in der zweiten Auflage der *Enzyklopädie* ein, und in der dritten modifiziert er sie nochmals geringfügig zu «praktisches Gefühl», «Triebe und Willkühr» und «Glückseligkeit». Die Dynamik, den «Weg des Willens» zum «objectiven Geist» zu durchlaufen, liegt für Hegel im Widerspruch zwischen dem Begriff des freien, sich selbst bestimmenden Willens und der Fixierung des formellen Einzelwillens auf seine Bestimmtheit. Im zunächst nur an sich freien Willen muß erst die Freiheit «zur Existenz» gebracht werden. Und erst von ihr aus geht Hegel zum «objectiven Geist» über: «Die Idee erscheint so nur im Willen, der ein endlicher, aber die *Thätigkeit* ist, sie zu entwickeln und ihren sich entfaltenden Inhalt als Daseyn, welches als Daseyn der Idee *Wirklichkeit* ist, zu setzen, *objectiver Geist*.» ([3]§ 482)

4. Philosophie des objektiven Geistes

Erst hier, am Ende der Abhandlung des ‹subjektiven Geistes›, zeigt sich die immense Fruchtbarkeit des Hegelschen Geistbegriffs: Der ‹subjektive Geist› bildet nicht nur eine eigene ‹Welt› neben der natürlichen; er setzt auch eine Welt aus sich heraus, die Welt des ‹objektiven Geistes›. Alles Reale, was nicht der Natur angehört, ist ja ein Produkt des subjektiven Geistes. Dessen Produkte aber sind nicht bloße ‹Geisteserzeugnisse›, sondern Vergegenständlichungen seiner selbst; in ihnen wird der ‹subjektive Geist› sich objektiv, er bezieht sich in ihnen auf sich und gewinnt ein Bewußtsein von sich. In diesem weiten Sinne sind alle Manifestationen des ‹subjektiven Geistes› als ‹objektiver Geist› anzusprechen;[43] Hegel allerdings begrenzt den Begriff des ‹objektiven Geistes› auf Recht, Moral und Sittlichkeit, d. h. auf die Institutionen des sittlichen Lebens. Durch diesen Begriff des ‹objektiven Geistes› hebt er die geistige Grundlage des gesellschaftlichen Lebens ins Bewußtsein: Es ist geistiges Leben, es beruht nicht auf natürlichen Verhältnissen, sondern auf der Geistigkeit, die menschliches Leben auszeichnet. Wo diese ‹geistige Substanz› fehlt, gibt es – trivialer Weise – weder Recht noch Moralität noch

43 So wird der Begriff gelegentlich auch in Hegels Nachfolge verwendet, etwa von Nicolai Hartmann: Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften. Berlin/Leipzig [1]1933, 3. unveränderte Auflage Berlin 1962.

Sittlichkeit. Diese gehen ja aus dem Geist und näher dem freien Willen oder, wie Hegel kurz sagt, aus der «Freiheit» hervor. Sie lassen sich zwar nicht vollständig aus dem freien Willen explizieren, doch beruhen sie auf ihm. Dies mag banal erscheinen – doch gleichwohl ist es nicht falsch, sich diese häufig vergessene und auch zuvor nie so deutlich ausgesprochene Wahrheit ins Bewußtsein zu rufen. Auch zu Hegels Zeit ist sie nicht selbstverständlich gewesen. Sein Kollege und Rivale Schleiermacher etwa formuliert programmatisch, er gebe in seinen «Vorlesungen über die Lehre vom Staat» eine «Physiologie des Staates».[44] Hegel hätte diese Formulierung teilen können, sofern nur klargestellt ist, daß der Gegenstand solcher «Physiologie», die «Physis» des Staates, Geist ist, und zwar durch Willensakte gesetzter, deshalb «objektiver Geist».

«Philosophie des objektiven Geistes» wäre deshalb der angemessene Titel für das Kompendium zu seinen Vorlesungen gewesen. Hegel veröffentlicht es jedoch unter dem Titel «Grundlinien der Philosophie des Rechts»; er gebraucht den Terminus «Recht» somit im zweifachen Sinne – im engen Sinne des sogenannten «abstrakten Rechts» (als dessen Gestalten er Eigentum, Vertrag und Unrecht behandelt, also privat- und strafrechtliche Themen) und in dem unüblich-weiten Sinne, in dem «Recht» «das Daseyn *aller* Bestimmungen der Freiheit» ([3]§ 486) bezeichnet – unter Einschluß der Staatenwelt und der Weltgeschichte. Der Begriff des objektiven Geistes hingegen ermöglicht eine einheitliche, übergreifende Bezeichnung für eine in sich differenzierte Abhandlung des gesellschaftlichen Lebens – eine Abhandlung allerdings, in der die Ethik keine gesonderte Disziplin bildet. Die Frage «Was soll ich tun?», unter die Kant die Ethik stellt, wird in Hegels Perspektive durch Recht, Moralität und Sittlichkeit besser beantwortet als durch eine separate Ethik. Denn ein Versuch, sie ohne Rekurs insbesondere auf die Institutionen der Sittlichkeit zu beantworten, auf Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat, bliebe in Hegels Perspektive notwendig frucht- und folgenlos.

Diese Institutionen bilden die ‹substantiale› Grundlage des sittlichen Lebens; sie haben zwar eine Naturseite, aber sie sind die Formen der Wirklichkeit des freien Willens, die Lebensformen der Freiheit. Sie umfassen auch das Recht, doch lassen sie sich nicht auf es reduzieren. Man verkürzt etwa den Gehalt des Staates als einer Form der Sittlichkeit, wenn man ihn ausschließlich unter den Titel «Öffentliches Recht» stellt – wie Kant in seinen «Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre». Recht im engen Sinne des «formellen» oder «abstracten Rechts» und «Moralität» sind für Hegel «beide Abstracte, deren Wahrheit erst das Sittliche ist, Einheit der Subjectivität und des Begriffs des Willens.» Deshalb ist es für ihn ein Anzeichen des Verfalls, wenn die Formen der Sittlichkeit primär als Rechtsformen wahrge-

44 Schleiermacher: Vorlesungen über die Lehre vom Staat. Ed. Walter Jaeschke. KGA II/8, 496, 69.

nommen werden – im Übergang von der griechischen zur römischen Antike nicht anders als in der Aufklärung, die er ja ebenfalls als eine Epoche der «Verrechtlichung» beschreibt –, obgleich er damals nur den Beginn dieses Prozesses erlebt hat, der sich bis in unsere Gegenwart mit beschleunigter Dynamik fortsetzt und wohl weiter fortsetzen wird.

a) Recht als Dasein des freien Willens

Recht ist «Daseyn des freyen Willens» (§ 29): Bereits mit diesem Ansatz erweist sich Hegels «Philosophie des Rechts» als eine paradigmatische Gestalt des neuzeitlichen Rechtsdenkens, denn die Verbindung des Rechtsbegriffs mit dem Begriff des – menschlichen! – Willens ist ein Proprium des neuzeitlichen Rechtsdenkens. Es widerspricht der traditionellen Überzeugung, daß es sich beim ‹Recht› um eine vorgegebene, ‹ewige Ordnung› handle, wie sie etwa im ‹Nomos› der klassischen griechischen Antike gedacht wird – obschon dieser Gedanke des ‹Nomos› bereits damals zu zerbrechen beginnt und mit dem Gedanken der ‹Physis› verschmilzt. Bis weit in die Neuzeit hinein bleibt die darauf aufbauende Überzeugung bestimmend, das wahre Recht sei ‹von Natur her›, ein ewiges, ungeschriebenes, unveränderliches Recht. Diese Annahme verbindet sich im christlichen Denkraum mit der Überzeugung, daß das wahre Recht göttlichen Ursprungs sei, dem Willen Gottes entstamme – somit zwar ebenfalls dem Willen, jedoch nicht dem menschlichen. Und auch die großen Rechtssysteme der Aufklärung halten noch am Gedanken des Naturrechts fest – selbst wenn sie das Recht aus der ‹Natur des Menschen›, «ex ipsa hominis natura», ableiten.

Auch Hegel scheint noch in dieser Tradition zu stehen, denn das linke Titelblatt seiner «Grundlinien» lautet «Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse». Dies soll aber nur angesichts der damaligen Praxis der akademischen Ankündigung die Orientierung erleichtern: Die Bezeichnung «Philosophie des Rechts» beginnt sich ja erst seit der Mitte der 1790er Jahre durchzusetzen – noch Kant verwendet sie nicht. Gegen den Rekurs auf ‹Natur› betont Hegel jedoch: «Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige*, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frey* ist, so daß die Freyheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht» (§ 4). Noch deutlicher wird Hegels Option in einem vorangegangenen Kolleg: «Der Name des *Naturrechts* verdient aufgegeben und durch die Benennung ‹philosophische Rechtslehre› oder, wie sich zeigen wird, Lehre von dem objektiven Geist ersetzt zu werden.»[45]

45 Naturrecht und Staatswissenschaft. vorgetragen von G. W. F. Hegel zu Heidelberg im Winterhalbenjahre 1817– 1818. Nachschrift P. Wannenmann. § 2 Anm. In: Hegel: Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Ed. Dirk Felgenhauer. Hamburg 2012. GW 26, 1.

Thomas Hobbes hat der ‹modernen› Überzeugung, daß alles Recht aus dem Willen hervorgehe, die Bahn gebrochen: Der von ihm gedachte ‹Gesellschaftsvertrag› beruht auf dem Willen der Kontrahierenden, und damit entspringt alles Recht letztlich aus ihrem – immer schon berechtigten – Willen. Obwohl seine Nachfolger den Kontraktualismus übernommen haben, sind sie ihm in dieser radikalen Rechtsbegründung dennoch nur zögernd gefolgt. An die Stelle des – menschlichen! – Willens haben sie immer wieder ‹die Natur› oder auch ‹den Willen des göttlichen Gesetzgebers› setzen zu müssen geglaubt. Nicht schon Rousseau, sondern erst Kant spricht dem Willen wieder eine vergleichbare fundamentale Funktion zu – in seiner Formulierung des allgemeinen Rechtsgesetzes –, und erst Hegel macht den Willen zum tragenden und organisierenden Prinzip seiner Rechtsphilosophie. Zu Beginn seiner «Grundlinien» konkretisiert er (§§ 4–29) die Entwicklung des Willens aus der «Enzyklopädie», um den Ansatzpunkt für den Rechtsbegriff zu gewinnen. Für ihn gibt es kein Recht, das nicht eine Bestimmung des Willens wäre – des freien Willens, und damit eines immer schon mit der Erkenntnis vermittelten Willens.

Dieser Begriff des Willens ist jedoch in mehrfacher Hinsicht näher zu bestimmen. Für Hegel – wie bereits für Hobbes und Kant – geht das Recht nicht aus einseitigen Willensakten hervor. Einseitige Akte sind keine Rechtsakte; sie können ein Rechtsverhältnis vorbereiten, jedoch nicht begründen. Aber auch wenn alle Formen des Rechts und alle Gestalten der Sittlichkeit durch den freien Willen bestehen, so verdanken sie ihr Bestehen keineswegs bewußt vollzogenen Willensakten, sondern einer hinter diesen Akten, gleichsam im Rücken der wollenden Subjekte, agierenden Notwendigkeit. Recht geht aus freiem Willen hervor, aber nicht als Produkt der Willkür, sondern als etwas, das für sich selbst besteht und eine Wirklichkeit hat, die dem einzelnen Willen nicht verfügbar ist und dessen Verbindlichkeit nicht auf seiner Zustimmung beruht. Deshalb begrenzt Hegel – obwohl er alles Recht aus dem Willen ableitet – den Geltungsbereich der vertragstheoretischen Rechtsbegründung auf das Privatrecht. Dies ist ihm oft zum Vorwurf gemacht worden, doch folgt es sehr konsequent aus seiner Einsicht, daß das gesellschaftliche Leben, die Sittlichkeit, durch eine interne Logik gesteuert werde, die zwar ohne Rückgriff auf den freien Willen nicht verstanden, durch diesen Rückgriff allein jedoch ebenfalls nicht expliziert werden kann. Hegel hebt diese Problematik der inneren Logik des freien, sich objektivierenden Willens und ihrer Stellung zum Selbstbewußtsein der Freiheit erstmals ins Bewußtsein, als ein nur ‹spekulativ› aufzulösendes Grundproblem: Recht und Sittlichkeit sind ihrem Begriff nach «selbstbewußte Freiheit» – aber eine selbstbewußte Freiheit, die zu einer «Natur» oder «Welt» geworden ist (§ 142). Sittlichkeit ist Freiheit, die sich zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet ([3]§§ 430, 484). Doch wenn sich die selbstbewußte Freiheit zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet, unterliegt sie einer ihr nicht verfügbaren

Notwendigkeit. Diese interne Logik der Ausbildung und Umbildung gesellschaftlicher Strukturen und Institutionen läßt sich nicht schon aus dem Gedanken des seiner selbst als frei bewußten und seine Freiheit wollenden Willens konstruieren, sondern allein aus wirklichen Verhältnissen durch die Rechtsphilosophie rekonstruieren. Erst sie kann deutlich machen, daß diese Notwendigkeit nichts der selbstbewußten Freiheit Fremdes, sondern ihre eigene Notwendigkeit ist.

Hinzu kommt ein zu Hegels Zeit virulent gewordenes Problem: In der Französischen Revolution hat sich gezeigt, daß die Berufung auf ‹die Vernunft› höchst ambivalente Folgen nach sich zieht: Die Vernunft kann Wirklichkeit gestalten, aber auch zerstören – dann nämlich, wenn sie sich nicht an ihre innere Logik gebunden weiß, und vornehmlich, wenn sie die geschichtlichen Bedingungen ignorieren zu können glaubt, unter denen Recht gesetzt werden soll. Dann treten ‹Vernunftrecht› und ‹geschichtliches Recht› in einen nicht allein rechtsphilosophischen, sondern auch politischen Gegensatz. Dann kommt es darauf an, diesen Gegensatz zu vermitteln – und dies nicht in Form einer äußerlichen Vermittlung zweier Verschiedener, sondern auf Grund der Einsicht, daß der Begriff des vernünftigen Willens – wenn er nicht abstrakt und damit wirklichkeitszerstörend gedacht wird – den Bezug auf die geschichtlichen Verhältnisse in sich selbst schließt. Weil Geist sich immer geschichtlich entwickelt, ist der Geschichtsbezug ein notwendiges Moment des Begriffs des vernünftigen Willens, das Moment seiner Besonderheit. Deshalb ist das Recht auch nichts Invariantes, sondern es entwickelt sich geschichtlich. Hierzu hat Hegel nicht allein eine Reihe von Einsichten beigesteuert; er hat auch die Grundlage für eine Philosophie der Rechtsgeschichte gelegt – aber er selber hat sie nicht ausgeführt.[46]

b) Abstraktes Recht und Moralität

Den ersten Teil der «Grundlinien der Philosophie des Rechts» wie auch der zahlreichen Kollegien, die Hegel hierüber gehalten hat, bildet die Abhandlung des «Abstracten Rechts». An ihre Spitze stellt er den Begriff der Person, und auch mit diesem Ansatz reiht er sich in die von der frühen Neuzeit ausgehende Tradition ein, obschon er diesen Begriff anders bestimmt als etwa Hobbes oder Locke: In der Persönlichkeit liege, so Hegel, nicht das bloße Selbstbewußtsein des Menschen nach seiner Natürlichkeit und Einzelheit, sondern die Einheit von vollkommener Bestimmtheit und reiner Selbstbeziehung, also auch das «Selbstbewußtseyn von sich als vollkommen abstractem Ich» – und damit die «Rechtsfähigkeit». Vom Begriff der Person aus entwirft Hegel den Aufbau der Sphäre des «Abstracten Rechts»: Die Person als ein-

46 Cf. Jaeschke: Genealogie des Rechts. In: Gestalten des Bewußtseins, 284–301.

zelne gebe sich ihre Freiheit «auf unmittelbare Weise», indem sie Eigentum erwirbt. Er denkt somit das Eigentum als notwendiges Komplement der Person – freilich nicht in dem Sinne, daß man nur das Eigentum wegzunehmen brauche, um die Persönlichkeit eines Menschen zu vernichten. Man könnte vielmehr von einem Rechtsanspruch der Person auf Eigentum sprechen, denn: «Die Person muß sich eine äußere *Sphäre ihrer Freyheit* geben, um als Idee zu seyn.» Doch auch der Eigentumserwerb bedarf – anders als die bloße ‹Besitzergreifung›, die im Naturrecht stets verhandelte ‹prima occupatio› – der Anerkennung durch die Rechtsgenossen, und damit nähert sich die einseitige Erwerbung dem zweiten Verhältnis, dem Vertrag, in dem zwei Personen sich als Eigentümer gegenüberstehen und durch ihren übereinstimmenden Willen ein neues Recht setzen – was Hegel allerdings auf den Bereich des Privatrechts beschränkt.

Diesen Bereich verläßt er jedoch mit dem dritten von ihm genannten Verhältnis: daß der Wille einer Person nicht von einer anderen Person, «sondern in sich selbst unterschieden» und «als *besonderer* Wille von sich *als an und für sich seyendem* verschieden und entgegengesetzt» ist – im Unrecht und Verbrechen. Mit dieser Thematisierung des Verbrechens aus der Perspektive des Willens einer Person bezieht Hegel das «peinliche Recht» in das «abstracte Recht» ein. Seine Ausführungen zum ‹Strafrecht› sind häufig scharf kritisiert worden, denn er vertritt – wie auch Kant – eine ‹absolute Straftheorie›: Gestraft werden darf nur, weil ein Verbrechen geschehen ist, und nicht, wie es die Präventionstheorie verlangt, um künftige Verbrechen zu verhindern. Hegels spezifisches Interesse ist allerdings nicht so sehr auf die Exekution der Strafe als auf die Wiederherstellung des Rechts gerichtet: Verletztes Recht muß wiederhergestellt werden – sonst wäre das Recht aufgehoben und statt seiner würde das Verbrechen gelten (§ 99). Die erforderliche Wiederherstellung des verletzten, negierten Rechts kann nur durch Negation seiner Verletzung erfolgen. Doch der gegen den Verbrecher gerichtete staatliche Zwang kommt nicht von außen an ihn, sondern er ist gleichsam die zweite Hälfte seines Verbrechens; die Strafe ist nicht ein fremdes, über den Verbrecher hereinbrechendes ‹Übel›, sondern sie wird durch das Verbrechen selber inszeniert, weil es etwas (im transzendentalen Sinne) an sich Nichtiges ist. Die Rechtsverletzung «ist zwar eine *positive*, äußerliche *Existenz*, die aber *in sich* nichtig ist, und diese Nichtigkeit gilt es als solche zu erweisen, durch Negation der Negation (§ 97). Da das Verbrechen aber nicht als ein Geschehen rückgängig gemacht werden kann, hat der Erweis seiner Nichtigkeit dort anzusetzen, wo das Verbrechen seinen Ausgang genommen hat – am Willen des Verbrechers: denn die «*positive Existenz der Verletzung* ist nur als der *besondere Wille des Verbrechers*.»

Im abstrakten Recht ist der einzelne Wille nur nach der Seite seiner Allgemeinheit angesprochen, nicht nach der Seite seiner Besonderheit oder seiner Selbstbestimmung. Sie fällt erst in die Sphäre der «Moralität»; in ihr hat der

Wille sich selbst zum Gegenstand – und «die so *für sich* unendliche Subjektivität der Freyheit macht das Princip des *moralischen Standpunkts* aus.» (§ 104) Das «moralische», in sich reflektierte und wollende «Subject» ist konkreter bestimmt als die «Person» der Rechtssphäre. In dieser ist der subjektive Wille marginalisiert; in der «Moralität» hingegen kommt er zu seinem Recht – Hegel bestimmt sie ja geradezu als «die Entwickelung des *Rechtes* des subjectiven Willens» (§ 107) –, aber auch zu seinem Ausgleich mit dem ansichseienden Willen. Hegel entwickelt hier also keine Ethik; «Moralität» ist vielmehr der Titel des Bereichs, in dem Fragen der inneren Willensbestimmung erörtert werden. Doch bleibt der Wille nicht in die Grenzen des Subjektiven eingeschlossen; er ist auf Inhalte oder Zwecke gerichtet, und zwar so, daß seine Beziehung auf Äußeres Selbstbeziehung wird. In seinem Résumé in § 113 führt Hegel den Schlüsselbegriff dieser Sphäre ein: «Die Aeußerung des Willens als *subjectiven* oder *moralischen* ist *Handlung*. Die Handlung enthält die aufgezeigten Bestimmungen, α) von mir in ihrer Aeußerlichkeit als die Meinige gewußt zu werden, β) die wesentliche Beziehung auf den Begriff als ein Sollen und γ) auf den Willen Anderer zu seyn.»

Die beiden ersten Abschnitte des Moralitätskapitels behandeln das «abstracte oder formelle Recht der Handlung» – die Fragen von «Vorsatz und Schuld» – sowie das «Besondere der Handlung» – ihren Wert, ihre Absicht und ihren besonderen Zweck, das «Wohl». Mit einem modernen Wort könnte man von Ansätzen zu einer ‹Handlungstheorie› sprechen. Hegel beginnt mit der Unterscheidung von «Begebenheit» und «That» und führt sodann die für ihn wichtige, dem neueren Denken angehörige Unterscheidung von «That» und «Handlung» ein. Doch obschon er einräumt, daß auch Begebenheiten gegebenfalls mir zur Last fallen können (etwa wenn mein Eigentum Schaden verursacht), bekräftigt er, es sei das «Recht des Willens», «in seiner *That* nur dieß als seine *Handlung* anzuerkennen, und nur an dem *Schuld* zu haben, […] was davon in seinem *Vorsatze* lag.» Und falls sich an die einer Handlung zugehörigen Folgen noch «entfernte, fremde Folgen» anknüpfen, betrachtet Hegel es als «das Recht des Willens, sich nur das Erstere *zuzurechnen*, weil nur sie in seinem *Vorsatze* liegen.» (§§ 115–118)

Vom «Vorsatz» unterscheidet Hegel noch dessen «*allgemeine* Seite, – die *Absicht*», und daraus, daß es das *«Recht der Absicht»* sei, «daß die *allgemeine* Qualität der Handlung […] von dem Handelnden *gewußt* werde», folgt für ihn die «*Zurechnungsunfähigkeit* der Kinder, Blödsinnigen, Verrückten u. s. f.». Neben dieser allgemeinen Qualität habe die Handlung für das – besondere – Subjekt aber auch einen besonderen *«subjectiven Werth»*, und dieser subjektive Zweck kann mit den Neigungen und Bedürfnissen des einzelnen Subjekts zusammenhängen, also – allgemein genommen – sein «Wohl» oder seine «Glückseligkeit» betreffen. Deshalb sei auch «die *subjective* Befriedigung des Individuums selbst […] in der Ausführung *an und für sich geltender* Zwecke enthalten». Wille und Handlungen lassen sich deshalb

nicht abstrakt trennen: «Was das Subject *ist, ist die Reihe seiner Handlungen.*» Hierin liegt für Hegel zudem ein entscheidender Fortschritt: «Das Recht der *Besonderheit* des Subjects, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der *subjectiven Freyheit* macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des *Alterthums* und der *modernen* Zeit» – und von diesem Recht der Besonderheit sagt Hegel hier, es sei «im Christenthum ausgesprochen und zum allgemeinen wirklichen Princip einer neuen Form der Welt gemacht worden». An anderer Stelle betont er aber auch, es handle sich bei diesem ‹Prinzip der Subjektivität› um ein allgemeines Prinzip, das bereits in die antike Welt eingetreten sei, dort aber zerstörerisch gewirkt habe, während es das Prinzip der neuen Welt ausmache.

Dieses Gute – «als Einheit des *Begriffs* des Willens und des *besondern* Willens» – ist für Hegel «die *realisirte Freyheit*, der *absolute Endzweck der Welt.*» Diese Einheit ist aber nicht einfach vorhanden; sie muß hervorgebracht werden, und er weiß, wie leicht sie unter der Bedingung des Subjektivitätsprinzips der modernen Welt und insbesondere seiner – von der Romantik geprägten – Gegenwart verfehlt wird: wie leicht sich unter diesen Bedingungen die Subjektivität zum «Bösen» verfestigt, «so daß Verbrechen und deren leitende Gedanken, wenn es die plattsten, hohlsten Einfälle und thörigtsten Meynungen seyen, darum rechtlich, vernünftig und vortrefflich wären, weil sie aus dem *Gemüthe* und aus der *Begeisterung* kommen.» «Formell» ist aber auch das Gewissen, das ebenfalls «die absolute Berechtigung des subjectiven Selbstbewußtseyns» ausdrückt und auch weiß, *daß* es das Gute zu tun hat, aber nicht weiß, *was* das Gute ist. Hegel selber scheint dem allerdings noch Vorschub zu leisten – indem er bekräftigt: «Das Recht, nichts anzuerkennen, was Ich nicht als vernünftig einsehe, ist das höchste Recht des Subjects». Damit aber endet der Satz nicht, und die Fortsetzung relativiert den Beginn: Dieses Recht sei zwar das höchste Recht des Subjekts, «aber durch seine subjective Bestimmung, zugleich *formell*, und das *Recht des Vernünftigen* als des Objectiven an das Subject bleibt dagegen fest stehen.» Hierzu bedarf es eines objektiven Systems der «Grundsätze und Pflichten» und der «Vereinigung des subjectiven Wissens mit demselben» – und dies sei «erst auf dem Standpunkte der Sittlichkeit vorhanden.» (§§ 119–141).

c) Sittlichkeit

Wie schon in den Jenaer Schriften, so ist auch im größeren Kontext der ‹Philosophie des objektiven Geistes› dessen höchste Sphäre, die «Sittlichkeit», nicht zu verstehen als ‹Moralität›, sondern als «der *zur vorhandenen Welt* und *zur Natur des Selbstbewußtseyns gewordene Begriff der Freyheit*». Wichtig ist das nicht hervorgehobene «und»: Die Freiheit ist hier zur (objektiven) Welt *und* zum (subjektiven) Bewußtsein geworden; sie ist deshalb hier

wirklich als die «Idee der Freyheit», also als Einheit der ‹Idealität› und der ‹Realität›, nicht als bloß objektives ‹gesellschaftliches Sein›, sondern als Einheit dieses Seins und des Sichwissens. Beide Seiten haben ja keinen anderen Grund als die Freiheit, und somit ist die «Sittlichkeit» als «das *System* dieser Bestimmungen der Idee» eine Gestalt der «Vernünftigkeit». Um diese Einheit auszuzeichnen, bedient Hegel sich sogar eines wichtigen Begriffs der religiösen Sprache und auch seiner religionsphilosophischen Vorlesungen: Das Subjekt gibt den «substantiellen Bestimmungen» der Sittlichkeit «das *Zeugniß des Geistes*»; es bezeugt, daß sie Wesen *«von seinem eigenen Wesen»*, also ‹Geist von seinem Geiste› sind. Deshalb weiß es sich in ihnen frei; es erkennt sie als durch die Idee der Freiheit notwendige Verhältnisse und ihre Forderungen als für seinen Willen verbindliche Pflichten; sie sind «somit *Pflicht* und *Recht* in Eins». Aber auch sie sind aus seiner Freiheit hervorgegangen, und so bilden sie Beschränkungen nur für die natürlichen Triebe und die subjektive Willkür (§§ 142–157).

Als die unmittelbare Gestalt der «vorhandenen Welt» des Sittlichen versteht Hegel die Familie. «Unmittelbar» oder «natürlich» ist sie nicht in dem Sinne, daß es sie immer schon gegeben habe, sondern weil sie noch eine natürliche Basis hat: die Differenz der Geschlechter, als Voraussetzung der Reproduktion der Gattung. Aber auch unabhängig von der Fortpflanzung sieht Hegel die natürliche Differenz der Geschlechter der Ehegatten und die – nach damaliger Überzeugung mit ihr verbundene – Differenz des Charakters, der Fähigkeiten und der gesellschaftlichen Rollen als nicht-korrigierbare Voraussetzung an. Eine Ehe gleichgeschlechtlicher Partner hat außerhalb seines Gesichtskreises gelegen. Diese neuere – und noch immer sehr partielle – Entwicklung des Eherechts ist in Hegels Perspektive als ein Zurücktreten des Moments der Natürlichkeit zu Gunsten der geistigen Verbindung oder gar als Aufhebung der «*natürlichen* Bestimmtheit» in das Geistige zu beschreiben. Die Familie und mehr noch die Ehe ist ja primär keine natürliche, sondern eine geistige Form, und somit ist sie der Punkt der Verbindung des Natürlichen und des Geistigen – ähnlich der «Seele» im ‹subjektiven Geist›. Ihre ‹substantiale› Bestimmung ist die geistig-sittliche – die Liebe, die Aufhebung der spröden Einzelheit der ‹Person› zu einem *«Mitglied»* der Familie: Freiwillig geben die Ehegatten «ihre natürliche und einzelne Persönlichkeit» in der Ehe auf und machen nur *«Eine Person»* aus.

Dieser besondere Status einer ‹sittlichen Institution› zeigt sich für Hegel auch in der Differenz zwischen dem Vermögen einer Familie und dem beliebigen Eigentum eines Einzelnen, ebenso in der Erziehung der «Kinder zur freyen Persönlichkeit» und generell darin, daß die Ehe nicht mit privatrechtlichen Kategorien erfaßt werden kann: Wie sie nicht auf bloßer Natürlichkeit beruht, so auch nicht auf der bloßen Willkür der vertragschließenden Parteien. Sonst wäre sie, wie andere Vertragsverhältnisse, beliebiger Ausgestaltungen fähig. Als Gestalt der Sittlichkeit sei sie aber nicht etwa eine ‹rechts-

freie›, sondern eine über die Rechtssphäre erhabene Institution; im Falle des Verfehlens ihres sittlichen Charakters, des Scheiterns der «*ungetheilten* Hingebung», treten die Rechtsverhältnisse jedoch erneut in Kraft. Mit dieser Kritik der bloß vertragsrechtlichen Begründung der Ehe wendet Hegel sich mit Nachdruck gegen naturrechtliche Begründungen und insbesondere gegen Kants Deutung der Ehe als einer «Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften» (AA VI, 277): Sie verkenne den geistigen, an und für sich bestehenden Charakter einer sittlichen Institution, wenn sie diese lediglich als Vereinbarung der freien Willkür auffasse und sie ausschließlich von der Sphäre der Natürlichkeit her deute (§§ 158–181).

Eine «Vermischung von Naturnothwendigkeit und Willkühr» sieht Hegel auch noch in der nächsten Gestalt der Sittlichkeit: in der ‹bürgerlichen Gesellschaft›. Ihm ist die Konzeptualisierung dieser Sphäre des gesellschaftlichen Lebens zu verdanken, in der der Mensch nicht als ‹citoyen›, sondern als ‹bourgeois› agiert, als Privatperson, die ihr eigenes Interesse verfolgt. Freilich ist ‹bürgerliche Gesellschaft› ein vorhegelscher Begriff – doch zuvor bezeichnet ‹societas civilis› – als Gegenbegriff zum gedachten ‹Naturzustand›, dem ‹status naturalis› – den ‹status civilis›; hierauf basiert ja die neuzeitliche Begriffsbildung ‹Staat›. Hegel hingegen begreift unter ‹bürgerlicher Gesellschaft› die für die Neuzeit charakteristische Sphäre des gesellschaftlichen Lebens zwischen der substantialen Einzelheit der Familie und der Allgemeinheit des Staates, als die Sphäre der ‹Besonderheit› – und er charakterisiert sie als eine «sich nach allen Seiten auslassende Befriedigung ihrer Bedürfnisse, zufälliger Willkühr und subjectiven Beliebens», die in «ihrer Verwickelung das Schauspiel eben so der Ausschweifung, des Elends und des beyden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens» darbietet. Keiner seiner deutschen Zeitgenossen hat die ambivalente Dynamik und die Sprengkraft der «bürgerlichen Gesellschaft» so eindringlich herausgestellt wie er – dies hat ja eine Generation später Karl Marx angemerkt. Geprägt wird sie durch das «System der Bedürfnisse», der formellen Befriedigung und grenzenlosen «Vervielfältigung und Specificirung der Bedürfnisse», der gesellschaftlichen Arbeit und ihrer Teilung in der modernen Produktion. Wie sie auf der einen Seite den Reichtum vermehrt, vergrößert sie auf der anderen Seite «die *Vereinzelung* und *Beschränktheit* der besondern Arbeit und damit die *Abhängigkeit* und *Noth* der an diese Arbeit gebundenen Classe», und auch «bey dem *Uebermaße des Reichthums*», den sie erzeugt, ist sie doch nicht reich genug, «dem Uebermaße der Armuth und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.» (§§ 243, 245) Und er erkennt diese Dynamik nicht allein in der Produktionsweise, sondern auch in der Auflösung der Sozialstruktur: Die «bürgerliche Gesellschaft» habe bereits die Familie als die traditionelle ökonomische Basis in sich aufgesogen. Sie reiße das Individuum aus dem Band der Familie her-

aus, «entfremdet dessen Glieder einander, und anerkennt sie als selbstständige Personen»; sie mache das Individuum vom Sohn seiner Eltern zum *«Sohn der bürgerlichen Gesellschaft»* (§ 238); sie sei «die ungeheure Macht, die ihn [sc. den Menschen] an sich reißt, von ihm fordert für sie zu arbeiten, alles durch sie zu sein, vermittelst ihrer zu thun.»[47]

Gleichwohl ist auch die ‹bürgerliche Gesellschaft› eine Sphäre der Sittlichkeit, eine Organisationsform des menschlichen Lebens. Hegel zeichnet sie nicht als bloßen Kampfplatz; er weist ihr auch eine ständische Gliederung zu und interne Ordnungsstrukturen wie «Rechtspflege», «Polizei» (in dem weiter gefaßten traditionellen Sinne) und «Corporation». Doch letztlich reichen diese der «bürgerlichen Gesellschaft» immanenten Korrektive nicht aus, um die Fehlentwicklungen zu begrenzen, die von ihr ausgehen. Hierzu bedarf es des Staates als des machthabenden Allgemeinen. Diese Pointe ist bereits in Hegels Begriffsbildung «bürgerliche Gesellschaft» versteckt: Während Hobbes den «Naturzustand» als einen «Kampf aller gegen alle» charakterisiert, aus dem in die «bürgerliche Gesellschaft» hinauszugehen sei, ist für Hegel eben diese «bürgerliche Gesellschaft» «der Kampfplatz des individuellen Privatinteresses Aller gegen Alle» (§ 289) – oder prägnant: Die «bürgerliche Gesellschaft» *ist* der zuvor nur *gedachte* Naturzustand. Die Analogie zwischen dem fiktiven und dem ‹bürgerlichen› Naturzustand, die beide zum «bellum omnium contra omnes» werden läßt, beruht auf der Abwesenheit durchgreifender staatlicher Ordnungsstrukturen. Deshalb gilt auch für diesen neuen ‹bürgerlichen Naturzustand› weiterhin Hobbes' Imperativ «exeundum esse e statu naturali» (*De cive*, I,13): Aus dem einen wie dem anderen ist hinauszugehen in den Staat. Inzwischen allerdings scheint es, als habe die «bürgerliche Gesellschaft» das ihr von Hegel zugewiesene Unterordnungsverhältnis unter den Staat umgekehrt und ihn für die Durchsetzung ihrer Interessen instrumentalisiert – und zumal unter Vorspiegelung der Befreiung des Individuums von Herrschaftsverhältnissen (§§ 182–256).

Doch obgleich Hegel dem Staat die Funktion zuschreibt, die Auswüchse der «bürgerlichen Gesellschaft» zu beschneiden, vermeidet er es doch stets, ihn von dieser Seite der ‹Nützlichkeit› her zu rechtfertigen: Der Staat *ist* für ihn «die Wirklichkeit der sittlichen Idee», nämlich die Einheit der ‹objektiven›, vorhandenen Sittlichkeit und des Selbstbewußtseins. Als solche ist er die vollendete Gestalt der Sittlichkeit, die höchste, nicht weiter transzendierbare Gestalt, in der menschliches Leben sich verwirklicht. Deshalb schreibt Hegel dem Staat – dem Staat als «Idee», nicht einem besonderen Staat! – göttliche Ehren zu: Während er für Hobbes der «sterbliche Gott» ist,[48] ist er für Hegel der «wirkliche Gott» – der «wirkliche» im Gegensatz zum bloß ge-

47 Hegel: Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschrift Griesheim. Künftig GW 26, 2.
48 Hobbes: Leviathan XVII.

glaubten. Diese provokante Formulierung hat häufig Kritik, wenn nicht Entrüstung, hervorgerufen; von religiöser Seite ist sie als Blasphemie empfunden worden, von ‹säkularer› Seite hingegen als problematische Transposition in eine religiöse Sphäre. Sie ist ein charakteristisches Relikt einer Epoche, in der sich die politische Sphäre erst schrittweise von religiösen Begründungsgängen ablöst und deshalb religiöse Relevanz für die neue, die traditionellen Begründungen ersetzende Konzeption in Anspruch nimmt. Doch was zu Hegels Zeit provokant geklungen hat, erscheint in der Epoche des säkularen Staates als Atavismus vergangener Zeiten.

Das Spezifikum des *modernen* Staates, seine «Vernünftigkeit», sieht Hegel «in der Einheit der objectiven Freyheit d. i. des allgemeinen substantiellen Willens und der subjectiven Freyheit als des individuellen Wissens und seines besondere Zwecke suchenden Willens – und deswegen der Form nach in einem nach *gedachten, d. h. allgemeinen* Gesetzen und Grundsätzen sich bestimmenden Handeln.» (§ 258) Diese Einheit ist für Hegel nichts Unmittelbares, sondern das Resultat einer von der Antike ausgehenden Verfassungsgeschichte: «Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjectivität sich zum *selbstständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen, und zugleich es in die *substantielle Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst diese zu erhalten.» (§ 260) Für ein Denken, für das «*das Interesse der Einzelnen als solcher* der letzte Zweck» ist (§ 258), erscheint Hegels Drängen auf «Vereinigung» von Allgemeinheit und Individuum freilich als Verrat an dessen Integrität – Hegel hingegen sieht eine derartige Fixierung auf den Einzelnen durch die Abstraktion vom vorhandenen Allgemeinen erkauft – und somit als eine, zudem schädliche, politische Illusion.

Und er verwirft noch eine weitere Illusion: daß nicht der Staat, sondern das ‹Volk› die geeignete politische Referenzinstanz sei. Noch in Jena hat er, im geistigen Umkreis Herders und der Romantik – dem Begriff des Volkes und des ‹Volksgeistes› eine wichtige Stelle eingeräumt. In seiner Verabschiedung des Volksbegriffs bündeln sich mehrere Tendenzen: die systematische Orientierung am Willensbegriff statt am substantialen Sein, die stärkere Verrechtlichung der politischen Sphäre und – damit verbunden – ihre «organische» Strukturierung, die im Volksbegriff gerade nicht gedacht wird, auch wenn er auf Grund seines biologischen Implikats mit dem Organismusbegriff verknüpft scheint, und schließlich die Distanz zur Romantik, insbesondere zu ihren damaligen Erscheinungsformen in Deutschtümelei und Forderung nach einem Nationalstaat, von denen eine kontinuierliche Linie zum ‹völkischen Denken› und in den Umkreis des Nationalsozialismus verläuft. Hegel hingegen sieht das Volk als natürliche und nicht politische Einheit – und ohne politische Verfaßtheit bleibt ihm nur «die wüste Vorstellung des *Volkes*» übrig (§ 279). Nicht das Volk, sondern der Staat ist «die Wirklichkeit der sittlichen Idee», als Einheit der in der unmittelbaren Existenz bestehen-

den «Sitte» und des Individuums, das den Staat als seinen Zweck und als Produkt seiner Tätigkeit weiß und darin seine Freiheit hat (§ 257).

Hegels Staat ist der aus der Französischen Revolution und aus den Napoleonischen Wirren hervorgegangene Staat – nicht der Staat des Ancien Régime, auch nicht der Staat des aufgeklärten Absolutismus, aber auch nicht der (weitgehend privatrechtlich konstituierte) Staat des «alten Rechts», den einige in seiner Württembergischen Heimat nochmals aufleben lassen wollten. Er ist ein Verfassungsstaat, dessen Bestehen aber, dem Denken der Zeit entsprechend, nach Möglichkeit, aber nicht notwendig auf einer *geschriebenen* Verfassung basiert. Angesichts der vielen kodifizierten Verfassungen der Französischen Revolution und der nicht kodifizierten englischen Verfassung ist damals bekannt, daß Kodifikation keine Garantie für politische Stabilität bedeute. Und noch drei weitere Überzeugungen teilt Hegel mit seinen Zeitgenossen: daß der Staat ständisch organisiert sein müsse (‹ständisch› nicht im Sinne des Ancien Régime, sondern der flexiblen, mit dem Beruf verbundenen Standeszugehörigkeit), daß an der Spitze des Staates ein erblicher Monarch stehen müsse und daß die Gewalten im Staat differenziert sein müssen, während eine wirkliche ‹Gewaltenteilung› den Staat zerstöre (wie ja auch die heutigen Verfassungen von einer strikten ‹Gewaltenteilung› weit entfernt sind). Und insbesondere für Hegel ist der Staat ein aus der Konfessionsspaltung hervorgegangener säkularer Staat; er beruht auf dem Formellen der Verfassung und auf der Gesinnung, die zwar religiös sein *kann* und oft sein *wird*, aber nicht sein *muß*.[49] Und er ist schließlich ein ‹souveräner Staat›: Er hat die höchste Gewalt in sich – doch eben deshalb steht er zu den anderen Staaten im Verhältnis des ‹Naturzustands der souveränen Staaten›, deren gegenseitigen Verhältnisse mangels eines Gesetzes und eines «Prätors» nur durch das «Weltgericht» der «Weltgeschichte» entschieden werden – eine Instanz, gegen deren Spruch es keine Appellationsmöglichkeit gibt: auch dort, wo er nicht gerecht ist (§§ 257–340).

d) Weltgeschichte

Die Weltgeschichte denkt Hegel als Geschichte von Staaten; er handelt sie sogar im Abschnitt über den Staat ab.[50] Doch der Staat ist ja die höchste Gestalt der Sittlichkeit, und so beschränkt auch die Weltgeschichte sich nicht bloß auf die Machtansprüche und Streitigkeiten der Staaten. Auch wenn sie

49 Cf. GW 5, 20–22, 46, 96–99 sowie Jaeschke: Es ist *ein* Begriff der Freiheit in Religion und Staat. In: Arndt/Iber/Kruck (edd.): Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie. Berlin 2009, 9–22.

50 §§ 341–360. Cf. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. GW 18, 119–214.

die Außenseite der Geschichte bilden: Zuinnerst ist sie die Entwicklung des Geistes. Die enge Verbindung, die Hegel zwischen ‹Staat› und ‹Weltgeschichte› herstellt, verdeckt sogar etwas, daß ‹Geschichte› für ihn erheblich tiefer ansetzt als am Begriff des Staates: Geschichte ist für Hegel die eigentümliche Explikationsform des Geistes, im Gegensatz zur Entwicklung in der Natur; und deshalb ist *alles* geistige Leben geschichtlich und *alles* Geschichtliche geistig. Denn Geist ist stets von der inneren Bewegung getragen, sich zu erkennen; auch seine Vergegenständlichung im ‹objektiven Geist› bildet ein Moment dieser Bewegung seiner Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung. Es ist, wie Hegel hier betont, die «Natur des Geistes», «sein Bewußtseyn von der Form der natürlichen Unmittelbarkeit zu befreyen und zu sich selbst zu kommen» – oder: «Γνῶθι σεαυτόν zum Gesetze seines *Seyns* zu haben» (§ 343).

Diese in der innersten «Natur des Geistes» liegende Tätigkeit und Bewegung ist aber – zumindest im allgemeinen – kein Gegenstand des Bewußtseins: Sie vollzieht sich, auch ohne als solche gewollt und gesteuert oder gar begriffen zu werden. So beginnt für Hegel auch die Weltgeschichte nicht mit einem bewußten Zweck. Getragen wird sie von den Interessen und Zwecken, ja von den Leidenschaften der Individuen. Deren Zwecke sind unmittelbar auf die Führung des einzelnen Lebens gerichtet, und insofern sind sie noch nicht geschichtskonstitutiv. Doch im Zuge der Tätigkeit geistiger Wesen kommt es zur Vergesellschaftung und zur Begründung geistiger Einheiten, die über den Lebenskreis des Individuums wie auch der Familien und Sippen hinausgehen, von Völkern und Staaten; diese verfolgen wiederum – bewußt oder unbewußt – individuelle Zwecke, und diese Zwecke bewegen die Geschichte als Weltgeschichte. Deshalb spricht Hegel auch erst Staaten als Träger der Weltgeschichte an – nicht, weil vor ihnen nichts geschähe, sondern weil erst die von ihnen gesetzten Zwecke die an die Bedingungen des natürlichen Zyklus gebundenen Lebenskreise der Familien und Sippen durchbrechen. Entscheidend für Hegels Geschichtsbegriff aber ist dieses: daß in all diesen Zwecken, so sehr sie auf die Realisierung unterschiedlicher, in kürzerer oder längerer Zeit realisierbare Ziele ausgerichtet sind, doch – wie verdeckt auch immer – der Umstand mitschwingt, daß sie aus Freiheit hervorgehen und deshalb immer auch auf die Verwirklichung von Freiheit abzielen. Jede Zwecksetzung *ist* ein Akt der Selbstbestimmung und der Verwirklichung von Freiheit – auch dort, wo er darauf abzielt, die Freiheit anderer zu begrenzen oder gar zu vernichten. Unsere Welt wird zunehmend durch Akte der Freiheit verändert und gestaltet, selbst die Natur, aber insbesondere die geistige Welt, und im Zuge dieser Gestaltung der Welt durch Freiheit kommt dieser Prozeß auch zunehmend zu Bewußtsein.

Hierfür hat Hegel die – nicht ganz ohne seine Schuld zumeist mißverstandene – Formel «Fortschritt im Bewußtseyn der Freyheit» geprägt (GW 18, 153). Sie besagt nicht, daß es mit jedem Tag etwas freiheitlicher zugehe auf

der Welt, sondern daß mit der kulturellen Entwicklung die Einsicht fortschreite, daß die (geistige) Welt aus dem Innersten des Geistes, aus der Freiheit hervorgehe. Während etwa das Recht früher als ewige kosmische oder als von Gott gesetzte Ordnung gedacht worden ist, so kommt nun zu Bewußtsein, daß es keinen anderen Grund als die Freiheit hat; Gleiches gilt für Gesellschaftsordnungen überhaupt und auch für diejenige Form des ‹absoluten Geistes›, die als göttliche Stiftung gedacht worden ist: für die Religion. Daß dieser «Fortschritt im Bewußtseyn der Freyheit» dann auch für die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse relevant wird, illustriert Hegel an der zunehmenden Verwirklichung politischer Freiheit im Zuge der Verfassungsgeschichte – vom Alten Orient über die griechische Antike und die christliche Welt bis in die Neuzeit. Dies ist aber nur *ein*, wenn auch ein plakatives Moment innerhalb der ‹Geschichte des Selbstbewußtseins der Freiheit› – und es hat wenig zu tun mit dem manchmal etwas platten Fortschrittspathos der Aufklärung, für das er nur Spott übrig gehabt hat.

Hegels Sicht der Geschichte ist keineswegs vom siegesgewissen Optimismus hinsichtlich eines Fortschritts der Weltgeschichte getragen, der alle Widerwärtigkeiten überspielt – im Gegenteil: Die Geschichte biete uns ein «Schauspiel der Leidenschaften» dar; sie zeige uns «die Zertrümmerung der edelsten Gestaltungen von Völkern und Staaten», das «furchtbarste Gemählde», ja die «Schlachtbank», «auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden» (GW 18, 157). Allerdings sieht Hegel es trotz dieser illusionslosen Schilderung als den falschen Weg an, «in den leeren, unfruchtbaren Erhabenheiten jenes negativen Resultats sich trübselig zu gefallen.» Seine «philosophische Geschichte» hält an der Möglichkeit der «Versöhnung» fest, gleichsam einer Versöhnung zwischen Leibniz' «Theodizee» und Voltaires «Candide»: «Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntniß des Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet; – durch das Bewußtseyn, theils was in Wahrheit der Endzweck der Welt sey, theils daß derselbe in ihr verwirklicht worden sey und nicht das Böse neben ihm ebensosehr und gleich mit ihm sich geltend gemacht habe.» Allein in diesem doppelten Wissen – im begreifenden Wissen des Endzwecks und in der Bewährung dieses Wissens durch die geschichtliche Erfahrung – liegt die Versöhnung; andere Wege zu ihr gibt es nicht. Sie hat keineswegs einen triumphalistischen, leichtfüßig über die Opfer hinwegeilenden Charakter, sondern eher den eines trotzigen ‹Dennoch›. Es geht Hegel hier, nicht anders als Kant, darum, «etwas Weniges», «schwache Spuren» (AA VIII, 27) der Realisierung des Endzwecks, nämlich der Entwicklung aller Naturanlagen bzw. der Selbsterkenntnis des Geistes zu entdecken – wobei Kant metaphorisch von einer «Naturabsicht» spricht, während Hegel die in der Geschichte selbst liegende Tendenz auf diesen Endzweck hin als eine Logik der Freiheit herausarbeitet.

Gegen seine Betrachtung der Weltgeschichte als «Theodizee» erhebt eine breite Kritik den Vorwurf der Mediatisierung, der Instrumentalisierung und gar der Verhöhnung der Opfer. Doch diese Kritik ist unzutreffend bis zur Unredlichkeit, und dies nicht allein deshalb, weil derjenige, der das trostlose Erscheinungsbild der Weltgeschichte in so düsteren Farben malt wie kein anderer und sich auch nicht scheut, sie der Wahrheit gemäß als «Schlachtbank» der Völker und Individuen zu bezeichnen, dieses Resultat damit nicht schon als erwünscht oder als moralisch gerechtfertigt ausgibt. Aus plausiblem Grund ist Hegels Geschichtsphilosophie vielmehr die einzige der klassischen Konzeptionen, der man den Vorwurf einer Instrumentalisierung nicht machen kann: Instrumentalisierung setzt einen bewußten Zweck voraus, wie er im personalen Gottesgedanken geglaubt werden *muß* – doch Hegels Konzeption kennt keinen Gott, der in bewußter Zwecksetzung, als «Vorsehung», die Geschicke der Menschheit nach einem «Plan» lenkte. Damit fehlt der Adressat für die Anklage, die das Verfahren der Theodizee in Gang setzen könnte. Hegel bedient sich zwar noch dieser damals vorherrschenden Terminologie – und nicht ohne sie zu korrigieren –, aber sie ist nur noch eine erstarrte Fassade. Hinter ihr verbirgt sich nicht mehr der über «Mittel» und «Zwecke» disponierende persönliche Gott des biblischen Glaubens, und auch nicht mehr der Leibnizische Gott, der durch eine moralische Notwendigkeit genötigt wird, die beste aller möglichen Welten zu wählen, obschon sie leider immer noch des Übels genug enthält – so daß Kritiker sie mit gutem Grund als die schlechteste aller möglichen verwerfen konnten. Hier agiert auch nicht mehr die segensreiche Leitung einer Vorsehung, die auch über Millionen von Leichnamen zum Ziel gehe, wie der junge Herder einmal so anmutig in Aussicht stellt.[51] Das Göttliche, das in Hegels «Theodizee» gerechtfertigt wird, ist der «Geist», das auf Freiheit und das Bewußtsein der Freiheit gerichtete Handeln und Wissen – und nicht mehr ein der moralischen Imputation fähiges Subjekt. Deshalb ist auch das Wort «Theodizee» hier nur cum grano salis zu verwenden. Die Kritik an der Verhöhnung der Opfer ist im Recht gegenüber jeder «Theodizee», die mit einem personalen Gottesgedanken arbeitet – und dies sind seit der Antike nahezu alle Gestalten der «Theodizee». An Hegels Ansatz aber geht sie völlig vorbei. Es ist eine – in vielen Fällen wohl beabsichtigte – merkwürdige Verkehrung, Hegels Konzeption wegen eben der Züge zu kritisieren, die an den traditionellen theologischen Gestalten der «Theodizee» unvermeidlich kritikabel, aber eben deshalb aus seiner Konzeption eliminiert sind.

In den «Grundlinien der Philosophie des Rechts» teilt Hegel die Weltgeschichte gemäß dem alten historiographischen, auch im Buch Daniel zu Grunde gelegten Schema von vier Weltreichen ein – in das orientalische, grie-

51 Johann Gottfried Herder: Sämmtliche Werke. Ed. Bernhard Suphan. Berlin 1877–1913. Bd. V, 576.

chische, römische und germanische Reich –, und von diesem traditionellen Schema befreit er sich auch in seinen Vorlesungen nicht wieder. Inhaltlich aber führt er dort eher eine Zweigliederung durch: Am Anfang der Geschichte steht für ihn die «Orientalische Welt» mit ihren ebenfalls vier Reichen: China, Indien, Persien und Ägypten. Ihre Abhandlung nimmt die Hälfte der zur Verfügung stehenden Vorlesungszeit ein. Daß seine Darstellung insbesondere hier von der Qualität der ihm zu Verfügung stehenden Quellen abhängt, versteht sich von selbst; vieles fehlt, vieles ist verzerrt dargestellt, aber vieles ist auch überraschend klar gesehen, und bemerkenswert ist sein Ansatz: Weil sein Erkenntnisinteresse darauf zielt, aus dem unerschöpflichen Detail die Entwicklung des Geistigen und der ‹Sittlichkeit› herauszuheben, ist sein Begriff der ‹Weltgeschichte› nicht auf die großen politischen Aktionen fixiert; in weiten Partien geht Hegel ‹sozialgeschichtlich› und ‹kulturgeschichtlich› vor.

Noch wichtiger aber ist etwas anderes: «Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte» sind um 1800 zumindest selten, wenn nicht gar einzigartig. Durch seine Vorlesungen hat Hegel die ‹Geschichtsphilosophie› als eine Disziplin im Kanon der philosophischen Einzelwissenschaften etabliert. ‹Philosophie der Weltgeschichte› ist ja eine junge Disziplin. Sie ist erst im späten 18. Jahrhundert entstanden, weil ‹Geschichte› zuvor gar nicht die Bedeutung eines ‹objektiven Zusammenhangs› gehabt hat, sondern ganz traditionell im Sinne des Griechischen ἱστορία, der ‹Historien› Herodots, verstanden worden ist, als ‹Bericht› oder ‹Forschung›. Zum Gegenstand der Philosophie wird ‹Geschichte› erst, wo sie nicht mehr als ‹Bericht› oder ‹Erzählung› verstanden, sondern als in sich zusammenhängender, intern strukturierter Prozeß entdeckt wird – oder, wie Hegel sagt, als «objektive Geschichte», nämlich als ‹objektive› Entwicklung des Geistes. Doch andererseits kommt es ihm wieder darauf an, daß es keine bloß «objektive Geschichte» gebe, die nicht durch «subjektive Geschichte» konstituiert wäre, schon durch die subjektive Auswahl des Materials und die Disposition darüber; auch die «objective Geschichte» sei ein «Werk der Vorstellung» (GW 18, 124). Beide Seiten bilden, gemäß dem Begriff der Idee, eine ‹spekulative› Einheit: «Subjektive Geschichte» gibt es plausibler Weise nur, wo über ‹objektives Geschehen› berichtet werden kann, doch «objektive Geschichte» verdankt sich selber erst der subjektiven Konstitution – und dies nicht allein durch die nachträgliche Erzählung: Hegel vertritt sogar die Ansicht, daß die «objektive Geschichte» dort einen anderen Charakter und Verlauf annehme, wo Völker eine «subjektive Geschichte» ausgebildet haben. Denn unter der Bedingung des Wissens um ihre Geschichte gewinnen ihre Zwecksetzungen und ihr Handeln einen veränderten Charakter.

Geschichte ist für Hegel die Entwicklung des Geistes – seines Wissens von sich, seines Handelns und seiner Verwirklichung im objektiven (wie auch im absoluten) Geist. Sie beruht auf der eigentümlichen ‹Natur des Geistes›, sei-

ner Tätigkeit, seiner Selbstbeziehung, und ohne diese gäbe es nur ‹Natur›. Doch damit ist der Gedanke von ‹Geschichte› noch nicht hinreichend bestimmt: Erst wenn zur ‹Tätigkeit› das Moment der Erinnerung, der Mnemosyne hinzugedacht wird, ist der Gedanke erreicht, von dem aus der Zusammenhang zwischen ‹Geist› und ‹Geschichte› erkannt werden kann: der Gedanke der ‹Geschichtlichkeit›. Dieses Wort verwendet Hegel zwar auch im Sinne von bloßer ‹Faktizität› – jedoch ebenso in einem tieferen Sinne. Damit ist er der Entdecker der ‹Geschichtlichkeit›: eines Begriffs, der dann bis ins 20. Jahrhundert eine aufregende Geschichte durchläuft, in deren Verlauf man gern vergessen gemacht hat, daß nicht allein das Wort, sondern der Gedanke der Konstitution von Geschichte aus der ‹Geschichtlichkeit› des menschlichen Geistes auf Hegel zurückgeht – wie ja schon der Historismus des späteren 19. und frühen 20. Jahrhunderts an Hegels Einsicht angeknüpft hat, allerdings ohne den geistesphilosophischen Rahmen seiner Philosophie zu übernehmen. Dadurch aber wird die Veränderung, die für Hegel immer erst als gewußte, durch Reflexion und Mnemosyne einen «geschichtlichen» Charakter erhält, wieder zu einer quasi-natürlichen, bloß ‹objektiven Geschichte›.

Hegel hingegen denkt ‹Geschichte› von der ‹Geschichtlichkeit› des Geistes her: Im «Charakter der freien, schönen Geschichtlichkeit, der Mnemosyne – (daß was sie sind, auch als Mnemosyne bei ihnen ist)» liege bei den Griechen «auch der Keim der denkenden Freiheit, und so der Charakter, daß bei ihnen die Philosophie entstanden ist» (W_1 XIII, 173 sq.). Hier bezeichnet «Geschichtlichkeit» die Einbettung in einen Zusammenhang, der im vollen Sinne erst durch das Ineinanderfallen von Zeitlichkeit und Reflexion auf Zeitlichkeit konstituiert wird und der letztlich das ist, was Geschichte zu Geschichte macht und von anderem unterscheidet. Sie ist nicht eine bloße Abfolge von Ereignissen, sondern diese werden zu «Geschichte» erst, indem das Subjekt, das in der Kette dieser Ereignisse steht, sein eigenes Sein hierdurch bestimmt weiß und im gleichen Akt sich dazu in ein «geschichtliches» Verhältnis setzt und eben dadurch Ereignisfolgen erst zu Geschichte konstituiert. Diesen Zusammenhang hat Hegel noch prägnanter durch das Adjektiv ‹geschichtlich› ausgedrückt: In der Einleitung zu seinen «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie» spricht er von einem Schatz der Vernunfterkenntnis, den die uns vorausgehende Geschichte der Philosophie erarbeitet habe und den die jeweils späteren Generationen erweitern: «Was *wir* geschichtlich sind, […] ist die Erbschaft und das *Resultat* der *Arbeit* […] aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts.» (GW 18, 36) In dieser Bestimmung des ‹Geschichtlichen› fehlt noch das vorhin genannte Moment der Erinnerung und der Reflexion. Doch als Hegel sein Manuskript drei Jahre später überarbeitet, unterstreicht er die zentrale Bedeutung dieser Passage noch durch die folgende Erweiterung – und erst so spricht er den vollen Gedanken der Geschichtlichkeit aus: «was *wir* sind, sind wir zugleich

geschichtlich, oder genauer, wie in dem was in dieser Region, der Geschichte des Denkens, das Vergangene nur die Eine Seite ist, so ist in dem, was wir sind, das gemeinschaftliche Unvergängliche unzertrennt mit dem, daß wir geschichtlich sind, verknüpft.» (GW 18, 100 sq.) «Geschichtlich» zu sein bedeutet demnach nicht bloß, faktisch zu sein, aber auch nicht, wandelbar zu sein, geboren zu werden und zu sterben, in diesem oder in jenem Jahrhundert zu leben und der Geschichte unterworfen zu sein. Es bedeutet vor allem, in jenem Prozeß der Entwicklung der Vernunft, des Geistes zu stehen: sich seiner Stellung in diesem Prozeß mittels der Mnemosyne zu vergewissern und dem Vergangenen so gegenüberzustehen, daß diese Beziehung zum Vergangenen, die Mnemosyne, konstitutiv für das eigene Sein ist: auch darum zu *wissen*, daß, was wir sind, wir nur geschichtlich sind.

«Geschichte» ist somit – entgegen dem Anschein, den ihre Abhandlung als «Weltgeschichte» in der «Enzyklopädie» und in den «Grundlinien der Philosophie des Rechts» erweckt – nichts bloß Objektives, Vorfindliches, auch nichts «Natürliches». Sie gründet in der spezifischen Verfassung des Geistes, zeitlich Vergangenes als solches zu distanzieren und sich zu ihm in ein Verhältnis der Identität und Differenz und des Wissens und Handelns zu setzen. Diese Struktur ist grundlegend für den «Aufbau der geistigen Welt» – um einen späteren Titel zu adaptieren. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, daß Hegel seine Einsicht darein, was es heißt, geschichtlich zu sein, nicht in seinen geschichtsphilosophischen, sondern in seinen philosophiegeschichtlichen Vorlesungen erarbeitet und in seiner Abhandlung der anderen Gestalten des ‹absoluten Geistes› vertieft hat, bevor er erstmals über Geschichtsphilosophie gelesen hat: Weil ‹Geschichtlichkeit› zum innersten ‹Wesen des Geistes› gehört, müssen auch die Philosophien der Kunst, der Religion und letztlich die Rückwendung der Philosophie auf sich selber geschichtlich konzipiert werden.

5. Philosophie des absoluten Geistes

Mit den genannten Gestalten des ‹objektiven Geistes› sind die Objektivationen des Geistes aber noch nicht erschöpft. Neben oder über ihnen stehen Kunst, Religion und Philosophie oder ‹Wissenschaft› (im emphatischen Sinn). Diese Sphäre geistigen Lebens stellt Hegel unter den Titel des ‹absoluten Geistes›. Ihr Proprium ist es, daß der Geist hier nicht als bloß ‹subjektiver› – etwa als Bewußtsein oder Wille – auf irgendeinen ihm äußerlichen, nicht-geistigen Gegenstand bezogen ist, daß er aber auch nicht nur in den Institutionen des gesellschaftlichen Lebens objektiviert ist. Auch in ihnen weiß der Geist zwar fraglos auch von sich – aber der primäre Sinn dieser

Institutionen liegt in der Regelung des menschlichen Lebens, nicht im Sichwissen des Geistes. ‹Absolut› nennt Hegel deshalb erst diejenige Sphäre des Geistes, in der er sich aus der äußeren Wirklichkeit der Institutionen des sittlichen Lebens löst und sich zum Gegenstand macht – in der er eine Gestalt, gleichsam ein Bild von sich aus sich hervorbringt, sich in den Formen der Anschauung, der Vorstellung und des begreifenden Denkens auf diese Gestalt, also auf sich, bezieht und eben in dieser Selbstbeziehung absolut ist: sich als das erkennt, was er ist, und in dieser Erkenntnis bei sich und frei ist. Erst damit ist der Begriff des Geistes – als Begriff einer denkenden Selbstbeziehung – vollendet.

a) Kunst

Wie die Geschichte, so ist auch die Kunst um 1800 ein neuer Gegenstand der Philosophie, und auch bei der Kunst liegt die Voraussetzung hierfür in einer Bedeutungsverschiebung des Wortes: Zum Gegenstand der Philosophie wird sie erst, wenn sie nicht mehr traditionell als «ars» oder τέχνη verstanden wird, sondern, wie seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, als ‹schöne Kunst›. Aber auch dies wäre noch keine ausreichende Grundlage für eine ‹Philosophie der Kunst› gewesen: Zum Gegenstand der Philosophie wird sie erst, wenn ihr Gehalt nicht allein der ‹Empfindung› (wie die Wortbildung ‹Ästhetik› ja eigentlich impliziert), sondern der Vernunfterkenntnis zugänglich ist. Für Hegel ist die Kunst, ähnlich wie bereits für Schelling insbesondere in seinem «System des transscendentalen Idealismus», «eine Art und Weise […], das *Göttliche*, die tiefsten Interessen des Menschen, die umfassendsten Wahrheiten des Geistes zum Bewußtseyn zu bringen und auszusprechen» (WX/1, 11), also eine Form der Selbstanschauung des Geistes. Deshalb gibt es überall Kunst, wo sich geistiges Leben entwickelt – sei es auch noch so rudimentär. Und auch wenn er eine eigentliche ‹Philosophie der Kunst› erst von seinen Heidelberger Jahren ab entwickelt und vorträgt: Schon seine erste Systemskizze weist der Philosophie der Kunst – gemeinsam mit der Philosophie der Religion – als den beiden Ausformungen der «Philosophie des Geistes» die höchste Stelle im ‹System› und die Aufgabe seines Abschlusses zu.

Mit dieser Stellung der Kunst im ‹System der Wissenschaft› schließt Hegel sich ihrer hohen Bewertung durch seine Zeitgenossen und insbesondere durch Schelling an. Ihm folgt er – zunächst – auch in der Architektur seiner Vorlesungen. Er gliedert sie in einen «allgemeinen» und einen «besonderen Theil», wobei der «allgemeine Theil» zwei durchaus divergente Teilthemen umfaßt: «Das Schöne überhaupt» und «Die allgemeinen Kunstformen» (nämlich die symbolische, klassische und romantische Form). Erst in seinem letzten Kolleg (1828/29) weist Hegel diese Themen zwei gesonderten Teilen zu und läßt den ursprünglich zweiten als nunmehr dritten Teil folgen – mit

dem «System der einzelnen Künste»: Architektur, Skulptur, Malerei, Musik und Poesie. Doch abgesehen von dieser Anlehnung an den Aufbau von Schellings ‹Ästhetik›, der Hegel aus den gemeinsamen Jenaer Jahren vertraut gewesen sein wird: Inhaltlich geht er andere Wege.

Hegel versteht die Kunst vom Begriff des Geistes her, als die erste der Gestalten des ‹absoluten Geistes› – des Geistes, der sich auf sich bezieht und sich erkennt, wie er an sich ist, und in diesem Erkennen für sich und damit frei ist. Diese geistesphilosophische Grundlegung ist entscheidend für die «Philosophie der Kunst», systematisch wie auch entwicklungsgeschichtlich. Bei allem, was Kunst sonst noch sein mag – ein Mittel zur Verschönerung und zum Genuß des Lebens oder selbst nur zum Zeitvertreib –, ist sie doch stets ein Wissen des Geistes von sich und darin Rückkehr zu sich, wissende Selbstbeziehung. Jedes Kunstwerk ist – als aus dem Geist des Künstlers geboren – eine Vergegenständlichung des Geistes, die keinen anderen Sinn hat als den Vollzug seiner Selbstanschauung. Dies gilt für eine ägyptische Skulptur aus der Zeit des Alten Reiches nicht anders als für einen modernen Roman. In dieser geistesphilosophischen Deutung der Kunst liegt auch die Bedingung für die Einheit des ‹absoluten Geistes› in seinen drei Formen.

Doch andererseits scheint der Geistbegriff zumindest in Hegels Vorlesungen nicht den höchsten Rang einzunehmen: Ihr erster, grundlegender Teil ist ja der «Idee der Schönheit» gewidmet; die beiden Schlüsselbegriffe ‹Schönheit› und ‹Sichwissen des Geistes› scheinen unvermittelt nebeneinander zu stehen – aber doch nur scheinbar. Denn Hegel denkt auch die ‹Schönheit› vom Begriff des Geistes her. In den Vorlesungen erinnert er an seine vorhergehenden Ausführungen «über den Begriff des Schönen und der Kunst». Wir hätten, heißt es, ein «Gedoppeltes» gefunden, nämlich «erstens einen Inhalt, Zweck, Bedeutung, sodann den Ausdruck, die Erscheinung und Realität dieses Inhalts, und beide Seiten drittens so von einander durchdrungen, daß das Aeußere, Besondere nur ausschließend als Darstellung des Innern und sonst nichts vorhanden ist, als was wesentliche Beziehung auf den Inhalt hat und ihn ausdrückt.» (W X/1, 124) Es geht also – genau genommen – nicht nur um ein «Gedoppeltes», sondern um die Exposition zweier Seiten und um ihre Durchdringung, die so intim sein muß, daß beide Seiten vollständig in sie eingehen und außer ihrer Einheit «sonst nichts vorhanden ist». «Sonst nichts» – diese Wendung findet ein Analogon in ^{3}§ 556, denn dort spricht Hegel von der konkreten «*Anschauung* und Vorstellung des *an sich* absoluten Geistes als des Ideals, – der aus dem subjektiven Geiste gebornen konkreten Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur *Zeichen* der Idee, zu deren Ausdruck so durch den einbildenden Geist verklärt ist, daß die Gestalt sonst nichts anderes an ihr zeigt; – die Gestalt der *Schönheit*.»

Die ‹Schönheit›, von der hier die Rede ist, ist demnach nicht eine innere Qualität eines Kunstwerks; sie liegt nicht in einer harmonischen Anordnung von Gestalten oder in einer spezifischen Farbgebung oder Tonfolge oder was

man sonst imaginieren mag; sie liegt vielmehr einzig in der vollendeten Durchdringung von «Inhalt, Zweck, Bedeutung» einerseits und «Ausdruck, … Erscheinung und Realität dieses Inhalts» andererseits. Daran entscheidet sich, ob ein Werk *als* Kunstwerk, *als* «*Zeichen* der Idee» zu fassen ist. Ob solche «Durchdringung» gelungen sei und wirklich außer ihr «sonst nichts» vorhanden sei, wie Hegel hier – in den Vorlesungen wie auch in der «Enzyklopädie» – fordert, kann eigentlich nur derjenige feststellen, dem «Inhalt, Zweck, Bedeutung» bekannt sind – wenn auch nicht im Sinne von ‹vorweg bekannt›, als ob man an ein Kunstwerk stets mit einem Vorwissen herantreten müsse. Das Wissen um das Gelingen der «Durchdringung» kann auch durch das Kunstwerk selbst vermittelt werden, durch das Sichwissen des Geistes, das es ermöglicht. Und wenn man diese intime «Durchdringung» mit dem Wort ‹Schönheit› bezeichnet, so ist auch einzuräumen, daß solche ‹Schönheit› – auch wenn die «Durchdringung» im angeschauten Gegenstand liegt – dennoch nicht durch eine «Anschauung», sondern allein durch ein Sichwissen des Geistes oder durch ein geistiges Verständnis erschlossen wird. Dies erklärt auch das hinlänglich bekannte Factum, daß die Schönheit eines Kunstwerks nicht mit Augen und Ohren, sondern mit dem Geist erkannt wird – freilich, sofern es sich um bildende Kunst oder um Musik handelt, auch nicht ohne Augen und Ohren.

Dieser Begriff des Schönen ist somit nicht auf der Ebene angesiedelt, auf der es dem Erhabenen, Häßlichen oder Komischen entgegengesetzt werden könnte – und deshalb läßt sich gegen Hegels Verständnis der Kunst auch nicht der Vorwurf erheben, daß es dem Schönheitsideal des Klassizismus verpflichtet bleibe. Es ist vielmehr rein geistesphilosophisch konzipiert: ‹Schön› in diesem – Hegelschen – Sinne ist die durch den Geist hervorgebrachte Gestalt, die ein Wissen des Geistes von sich erlaubt, und nur sie. Kunst – im neuen Sinne von ‹schöner Kunst› – ist per se ‹schön›, soweit sie Kunst ist, und auch das ‹Häßliche› ist Moment der ‹schönen Kunst›. Von dieser ausschließlich geistesphilosophischen Grundlegung her wird auch plausibel, weshalb Hegel – anders als Kant – das ‹Naturschöne› nur behandelt, um Gründe für seinen Ausschluß aus der Ästhetik vorzutragen. Wenn man das Schöne in eine bestimmte Qualität eines Kunstwerks legt, etwa in harmonische Verhältnisse des Dargestellten, oder wenn man es als etwas versteht, das im Menschen bestimmte Empfindungen auslöst, so dürfte es in der Tat unplausibel sein, das Naturschöne auszugrenzen. Wenn man aber, vom geistesphilosophischen Ansatz her, den Kunstcharakter von Kunst in der «Durchdringung» von «einbildendem Geist» und «natürlicher Unmittelbarkeit» sieht und ‹Schönheit› in diesem Sinne zum Konstituens von Kunst *als* Kunst macht, dann kann neben dem Kunstschönen kein ‹Naturschönes› bestehen. Das vom Geist hervorgebrachte Schöne könnte – mit einem Ausdruck der Jenaer Geistesphilosophie – als eine «rein intellectuelle Schönheit» (GW 8, 279) bezeichnet werden, als ‹geistige Schönheit›. Denn sie liegt allein

in der genannten Vermittlung des «Gedoppelten», die immer schon im Kunstcharakter eines Kunstwerks mitgegeben ist, ja konstitutiv für ihn ist – ‹konstitutiv› aber nicht in dem Sinne, daß alle Kunst dadurch auf einen ‹Schönheit garantierenden› Regelkanon verpflichtet würde – im Gegenteil: Durch den geistesphilosophischen Begriff von ‹Schönheit› sind weder «Inhalt, Zweck, Bedeutung» noch «Ausdruck, ... Erscheinung und Realität» des Inhalts eines Kunstwerks eingegrenzt. Gefordert ist einzig die «Durchdringung» beider Seiten. Und es ist auch plausibel und zu begrüßen, daß Hegel nicht versucht, Kriterien für diese «Durchdringung» zu entwickeln und vorzuschreiben. Sie wird in der Arbeit des Künstlers vollzogen, und in ihrem Gelingen liegt der Maßstab für die Beurteilung des Werks.

Dieser Grundlegung seiner ‹Philosophie der Kunst› läßt Hegel eine Abhandlung der «Kunstformen» folgen – eigentlich eine Geschichte der Kunstepochen. Den Begriff der «Kunstformen» nimmt er wohl von Schelling auf, der im «allgemeinen Theil» seiner Ästhetikvorlesungen ja ebenfalls die «Kunstformen» abhandelt, doch Hegel deutet ihn geschichtlich um. Und diese Einbeziehung der Geschichte der Kunst in die *Ästhetik* steht für ihn nicht im Belieben des Ästhetikers: Kunst ist eine Gestalt des Geistes, und deshalb hat ihre Wirklichkeit notwendig die Form der geschichtlichen Entfaltung. Eine umfassende Philosophie der Kunst muß diese als geschichtliches Phänomen verstehen – sie verkürzte sonst unvermeidlich ihren Gegenstand.

Die Geschichte der Kunst teilt Hegel nach dem Kriterium des Begriffs des nunmehr inhaltlich, als Einheit von Natur und Geist gedachten Schönen in die Epochen der «symbolischen», der «klassischen» und der «romantischen Kunst» – in die noch nicht schöne, die schöne und die (in diesem inhaltlichen Sinne) nicht mehr schöne Kunst. Man mag diese Dreigliederung als Ausdruck eines penetranten Schematismus belächeln; sie ist jedoch selbst aus der Wendung gegen einen Schematismus geboren: Hegel entzieht sich durch sie der im Banne der «Querelle des Anciens et des Modernes» stehenden, nahezu dogmatischen, noch von Schelling (SW I, 5, 372) bekräftigten Zweigliederung in antike und moderne Kunst. Der Begriff der «symbolischen Kunst» ermöglicht es ihm, hinter die griechische zurückzugehen und die Kunst des Orients als eine eigenständige Epoche in eine übergreifende Geschichte der Kunst zu integrieren – und dies ist ein Gewinn, auch wenn es heute nicht fraglich ist, daß dieser erste Ansatz viel zu pauschal ist, um die Differenziertheit der unter den Titel ‹symbolische Kunst› subsumierten Richtungen zu erfassen.

Im Zentrum der Geschichte der Kunstformen steht die ‹klassische Kunst› – als diejenige Form, in der die ‹schöne Welt› der griechischen Antike ihren adäquaten Ausdruck gefunden hat und noch in unsere Gegenwart hinüberstrahlt. Sie ist auch nicht bloß eine, die mittlere, von drei Epochen der Kunst, sondern ihr absolutes Maß. In ihr hat sich die Kunst als schöne Kunst und

nach ihrer höchsten Möglichkeit vollendet: «Schönres kann nichts seyn und werden.»[52] Denn während in der symbolischen Kunst, die der klassischen vorausliegt, «die der Idee angemessene Gestaltung noch nicht gefunden ist» ([3]§ 561), seien in der klassischen Kunst Natur und Geist zu einer untrennbaren Einheit zusammengewachsen. So kommt dieser, obgleich nur kurzen Epoche der Bewußtseinsgeschichte eine herausragende Stellung zu: Sie gilt als das organisierende Zentrum, das die Geschichte der Kunst in einen Aufstieg zur Vollendungsgestalt und einen Abstieg von ihr gliedert und somit alle frühere Kunst zu einem «Vor» und alle spätere zu einem «Nach» degradiert.

Den ‹klassischen› Charakter dieser Kunst bestimmt Hegel im Rückblick auf die symbolische formal als «absolute Vereinigung» (V 2, 154) dessen, was dort getrennt ist: Form und Inhalt, Begriff und Realität, Dargestelltes und Bedeutung. Diese scheinbar schwer verifizierbare Aussage folgt aus Hegels geistesphilosophischen Prämissen: Kunst ist ja Selbstbewußtsein des Geistes in der Form der Anschauung. Deshalb findet sie ihre wahre Gestalt dort, wo ihr Gegenstand, das Geistige, nach seiner Wahrheit angeschaut wird. Es kann sich aber nur in der menschlichen Gestalt adäquat offenbaren und angeschaut werden. Das Menschliche macht somit «den Mittelpunkt und Inhalt der wahren Schönheit und Kunst aus». Nur in der – von allen Gebrechen der Endlichkeit gereinigten – menschlichen Gestalt erhält der Geist «das ihm gemäße Daseyn im Sinnlichen und Natürlichen» (W X/2, 10, 13): «Die sinnliche Gestalt des Menschen ist allein die, in welcher der Geist zu erscheinen vermag. Sie ist an ihr selbst bedeutsam; was sie bedeutet, ist der Geist, der in ihr heraustritt». Sie ist nicht Symbol des Geistes, sie bedeutet nicht etwas anderes als sie ist; sie verweist nicht nur als ein Zeichen auf den Geist, sondern er ist in ihr wirklich.

Sie kann aber allein dann als der höchste Ausdruck des Geistigen gelten, wenn sie auch die Gestalt des Gottes ist, also das Göttliche ihre Geistigkeit nicht dementiert. Hierdurch wird der Anthropomorphismus der griechischen Götter zum konstitutiven Moment der Vollendung dieser Kunst. Mit der Auszeichnung der menschlichen Gestalt als der angemessenen Manifestation des Geistes ist unvermeidlich die Herabsetzung des Tierischen verbunden, des bloß Natürlichen oder gar der bloßen Naturmacht, und damit auch des Symbolischen. Die Skulptur zeigt die menschliche Gestalt, vielleicht auch den Gott in menschlicher Gestalt – aber sie ist etwas vom Künstler aus vorhandenem Material in aufwendiger Arbeit Geschaffenes und auch Zerstörbares. Der Geist weiß sich in ihr – aber er weiß zugleich, daß sie etwas anderes ist als er; er ist sich im Götterbild nicht wirklich gegenwärtig. «Da mag man sich nun für Schönheit und Kunst begeistern, so viel man will,

52 Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik. W X/2, 121; Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Berlin 1823. Nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho. Ed. Annemarie Gethmann-Siefert. Hamburg 1998, 179 (= V 2).

diese *Begeisterung* ist und bleibt das Subjektive, das sich nicht auch in dem Objekt ihrer Anschauung, in den Göttern, befindet.» (W X/2, 103)

In der klassischen Kunst selber bricht somit schon der Widerstreit auf zwischen dem, was Geist an sich ist, geistiges Insichsein, und einer Schönheit, die notwendig an Äußerlichkeit und Leiblichkeit gebunden ist (W X/2, 74–76). Sie kann zwar menschliche Gestalt und Züge zeigen, aber nicht die freie Geistigkeit, nicht die sich als unendlich wissende Innerlichkeit. Dieses Argument gehört allerdings nicht schon der griechischen Welt an, sondern erst der Retrospektive von einem späteren Punkt der Bewußtseinsgeschichte: Der Geist ist nichts Schönes, und der Versuch, ihn als Schönes darzustellen, gehört einer geschichtlichen Stufe an, auf der er sich noch in Einheit mit der Natur weiß und noch keine Klarheit über sich erlangt hat. Hieraus entspringt der stille Zug der Trauer über die Vergänglichkeit des Schönen, aber ineins damit das Wissen um die Notwendigkeit dieses Vergehens. Beides sieht Hegel in der klassischen Skulptur selber bereits zum Ausdruck gelangen; beides ist auch seiner eigenen Deutung so eigentümlich. Schon dies bewahrt ihn vor einem Klassizismus, der das Heil der Kunst in der Mimesis der Antike sucht (W X/2, 101 sq.). Das «Reich des Schönen selbst ist für sich noch unvollkommen, weil der freie Begriff nur sinnlich in ihm vorhanden [ist] und keine geistige Realität in sich selbst hat. [...] Der Geist muß sich selbst zum Boden seines Daseins haben, sich eine intellektuelle Welt erschaffen. Hier vollendet sich die Innerlichkeit in sich» (V 2, 179) – in der ‹romantischen› Kunst.

Unter ihr ist nicht die Kunst der Romantik im heutigen Sinne zu verstehen; diese Bedeutung erhält das Wort erst zu Hegels Zeit als Gegenbegriff zur Weimarer «Klassik», und dieser neue Sprachgebrauch setzt sich erst kurz nach seinem Tod durch, wohl insbesondere durch Heinrich Heines *Die romantische Schule*[53] und wenig später durch Theodor Echtermeyers und Arnold Ruges Manifest *Der Protestantismus und die Romantik* (PLS 4/1, 192–225). Als «romantisch» bezeichnet Hegel – ohne dies zu rechtfertigen – die Kunst der christlichen Welt. Auch für sie gilt, wenngleich in geringerem Maße als für die symbolische, daß ihre Einheit eine negative sei: Wie jene das «Vor», so ist diese das «Nach» der klassischen Kunst. Ihre Einheit scheint zwar auch inhaltlich, durch die Rückbindung an die christliche Religion gegeben, und zwar wegen der dogmatischen Fixierung ihrer Vorstellungswelt in noch strengerem Maße als im Verhältnis der «klassischen Kunst» zur griechischen Volksreligion oder gar der «symbolischen Kunst» zu den sehr unterschiedlichen Religionen des Orients. Motivisch äußert sich diese religiöse Verankerung der romantischen Kunst durch ihre Restriktion auf den explizit religiösen Themenkreis, auf die «Erlösungsgeschichte Christi», die «religiöse

53 Heinrich Heine: Die romantische Schule. In: Düsseldorfer Heine-Ausgabe. Bd. 8/1. Ed. Manfred Windfuhr. Hamburg 1979, 121–249.

Liebe» – insbesondere Mariae – und den «Geist der Gemeine», d. h. auf Darstellungen von Märtyrern, Heiligenlegenden und Wunderberichten. Entscheidend ist jedoch der innere Gehalt, den die «romantische Kunst» aus diesen Motiven heraushebt: die Erhebung des Geistes über die Natur. Die Differenz der «romantischen» gegenüber der «klassischen Kunst» läßt sich schwerlich plakativer veranschaulichen als durch den Hinweis, daß der christliche Gott nicht durch die Skulptur darstellbar sei. Dies entspringt ja nicht allein dem – vorhandenen und verständlichen – Verlangen des jungen Christentums nach Abgrenzung von den Statuen der «heidnischen Götter», sondern, in der Tradition des alttestamentlichen Bilderverbots, der ‹Natur› dieses Gottes selbst, keine ‹Natur› zu haben, sondern Herr über die Natur zu sein. Auch die – vergleichsweise wenigen – Darstellungen Gottes in der Malerei, mit ihrem Oszillieren zwischen Peinlichkeit und Trivialität, sind eher Belege für diese Nicht-Darstellbarkeit Gottes als für ein Gelingen solcher Darstellung. Der spezifische Gegenstand der «romantischen» Darstellung ist deshalb nicht «Gott» schlechthin, sondern der Mensch gewordene Gott, das «wirkliche Subjekt», der wirkliche Mensch, dem, anders als der Kultstatue, «das Licht des Auges» nicht mehr fehlt. Und damit erhält auch die Schönheit einen anderen Ort – nicht mehr das Äußere, sondern die Gleichgültigkeit gegen die Gestaltung der unmittelbaren Welt und die «Innigkeit der Seele mit sich» (W X/2, 122). Die Differenz, die hier zwischen «Innigkeit» und Realität besteht, kann in der Folge zur schroffen Entgegensetzung werden, zum Losreißen des Geistigen vom Endlichen, zum Triumph des Geistigen über «die Welt», wie er in der Darstellung der Martyrien, ja im Schwelgen in Grausamkeiten anschaulich wird. Eine Kunst, die dies darstellt, muß nicht allein «die ideale Schönheit» verschmähen; sie muß notwendig «unschön» werden. Und obschon auch diese Entgegensetzung zur «absoluten Geschichte der göttlichen Erscheinung» und insofern notwendig zur Signatur der «romantischen Kunst» gehört, sieht Hegel sich doch genötigt, sich von Darstellungen zu distanzieren, in denen er neben der Notwendigkeit des Begriffs auch eine kranke Phantasie am Werk sieht, die zudem keinerlei praktische Wirkungen zeitigt: «Die Leiden sind Grausamkeiten Anderer, und das Gemüt vollbringt nicht in sich selbst das Brechen des natürlichen Willens. Man sieht hier Henker, Qualen aller Art, leibliche Verzerrungen, so daß in betreff auf die Darstellung die Entfernung von der Schönheit zu groß ist, als daß von einer gesunden Kunst dergleichen Gegenstände sollten gewählt werden können.» (V 2, 188)

Doch kommt es bei der «romantischen Kunst» zu einer für das Verhältnis von Kunst und Religion folgenschweren Entwicklung. Der «romantische», christliche Rückzug des Geistes in sich selbst, seine Befreiung zu sich selbst, hat Folgen für die künstlerische Darstellung nicht allein des Menschen, sondern ebenso der nicht-menschlichen Natur. Der religiöse Themenkreis dementiert zwar die Ausbildung einer für sich bestehenden Sphäre des

«Weltlichen»: «Die Tugenden der christlichen Frömmigkeit ertödten in ihrer abstrakten Haltung das Weltliche, und machen das Subjekt nur frei, wenn es sich selbst in seiner Menschlichkeit absolut verläugnet.» Aber bereits im Mittelalter, etwa zu der Zeit, in der die christliche Religion mit dem «Bilderstreit» des 8. und 9. Jahrhunderts ihr Verhältnis zur bildenden Kunst festlegt, löst sich ein neuer Themenkreis der Poesie von der Bindung an explizit religiöse Motive ab. Diesem, damals als ‹romantisch› bezeichneten Kreis, der «Sphäre des Rittertums», widmet Hegel allerdings wenig Aufmerksamkeit; er beschreibt eigentlich nicht eine «Kunstform», sondern nur – unter den Leitbegriffen «Ehre», «Liebe» und «Treue» – eine Bewußtseinsform, und diese zudem im Rückblick auf die Antike. Doch seit der Renaissance beschleunigt sich diese Emanzipation der Kunst von der Bindung an einen ihr vorgegebenen religiösen Inhalt, und sie ergreift zunehmend auch die anderen Künste. Wenn «das Reich Gottes Platz gewonnen hat in der Welt, und die weltlichen Zwecke und Interessen zu durchdringen und dadurch zu verklären thätig ist; […] dann beginnt auch das Weltliche von seiner Seite her sein Recht der Geltung in Anspruch zu nehmen und durchzusetzen. […] Wir können diesen Uebergang dadurch bezeichnen, daß wir sagen, die subjektive Einzelnheit werde jetzt als Einzelnheit unabhängig von der Vermittlung mit Gott, für sich selber frei.» (W X/2, 170, 166)

Auf die Abhandlung dieses dritten Kreises der «romantischen Kunst» legt Hegel wieder einen stärkeren Akzent. Er bildet das letzte Stadium einer Entwicklung, die mit dem religiösen Kreis beginnt und kraft seiner immanenten Dynamik mit der Loslösung von ihm endet: Die «Welt», nicht mehr in die «Einheit des Absoluten» zurückgebunden, stellt sich «auf ihre eigene Füße» (W X/2, 192) – nicht ohne Folgen für die Kunst: «Stoff und Subjektivität sind getrennt, und der Fortgang ist ihre Einbildung, bis sie wieder auseinander fallen. Ihre absolute Einheit kommt nicht in der Kunst zustande. Die Innerlichkeit erhebt sich zum reinen Gedanken, wo erst die wahrhafte Einheit stattfinden kann.» (V 2, 196, 198) Die Kunst seiner Gegenwart sieht Hegel als Schlußpunkt dieser Entwicklung. Ihre Eigentümlichkeit liege darin, «daß die Subjektivität des Künstlers über ihrem Stoffe und ihrer Production steht, indem sie nicht mehr von den gegebenen Bedingungen eines an sich selbst schon bestimmten Kreises des Inhalts wie der Form beherrscht ist, sondern sowohl den Inhalt als die Gestaltungsweise desselben ganz in ihrer Gewalt und Wahl behält» (W X/2, 228) – eine Charakteristik, bei der Hegel, soweit sich erkennen läßt, insbesondere das Aufgreifen orientalischer Stoffe in Goethes «West-östlichem Divan» und in den Gedichten Friedrich Rückerts oder Nachdichtungen von Hafis' Lyrik im Blick hat. Sie trifft aber ebenso und noch mehr auf diejenige Kunst zu, die auf das Ende der «goetheschen Kunstperiode»[54] und somit auch seiner Lebenszeit erst folgt. Da die Gegen-

54 Heine: Die romantische Schule, 125.

stände der Kunst nicht mehr in eine substantielle geistige Einheit aufgenommen werden, ist es letztlich gleichgültig, wie sie dargestellt werden – als «Kreis unmittelbarer Wirklichkeit», «wie sie sind», oder – könnte man das Argument verlängern – abstrakt. Denn nicht mehr der Gegenstand ist von Interesse, sondern nur noch die Art seiner Behandlung: die Technik des Malens oder Erzählens und überhaupt «die subjektive Auffassung und Ausführung des Kunstwerks» (W X/2, 220).

Schon diese geschichtliche Auffassung der Kunst hätte einen hinreichenden Leitfaden zu ihrer Behandlung in ihrem tendenziell vollständigen Umfang bereitgestellt. Doch im jeweils letzten Hauptteil seiner Vorlesungen, gleichsam ‹quer› zur geschichtlichen Folge der Kunstformen, entwirft Hegel ein ‹System› der Künste – und insbesondere dieser Teil zeigt eine eindrucksvolle Kenntnis von Kunstwerken wie auch ein tiefes Verständnis von Kunst. Es dürfte keine zweite Philosophie der Kunst geben, die über ein derart breites Spektrum verfügt – auch wenn andere Ansätze fraglos mit besserer Kenntnis eines begrenzten Details aufwarten können. Sein eigener Anspruch, «ich kenne so ziemlich Alles, und man soll es und kann es kennen» (W X/3, 556), erscheint somit zwar als provozierend, doch ist er keineswegs unberechtigt.

Hier unterscheidet Hegel fünf Künste – nach dem Maßstab der Verfeinerung der Sinnlichkeit, der Befreiung vom gröberen Stoff: von den Künsten, die den beiden theoretischen Sinnen, dem Gesichtssinn und Gehörsinn, zugeordnet sind, also der Architektur, Skulptur, Malerei und Musik, bis hin zur Poesie, die in ihrer Bindung an die Vorstellung zwar stets den Rückbezug zur Sinnlichkeit enthält, aber ihr doch nicht unmittelbar zugeordnet ist. Diese Fünfheit scheint Hegel ferner auf die Dreiheit von bildender, tönender und redender Kunst zurückgeführt zu haben – eine Einteilung, die zumindest in Hothos Marginalien dominiert (V 2, 205 sq., 270). Ferner verflicht er das ‹System der Künste› mit der Geschichte der «Kunstformen», indem er der symbolischen Kunst die Architektur zuordnet, der klassischen Kunst die Skulptur und der romantischen die Malerei und Musik – im Sinne einer besonderen Affinität zwischen Kunstform und -gattung. Die Poesie stellt er als zeitindifferent über die geschichtlich zugeordneten Kunstformen. Für diese Zuordnung der Künste zu Geschichtsepochen kann Hegel sich partiell auf das Zeugnis der Empirie berufen: auf die ausgezeichnete Stellung der Skulptur in der klassischen Welt, die aus inneren Gründen weder in der symbolischen Kunst vorweggenommen noch in der romantischen wiederholt werden kann, und auf die höhere Ausbildung von Malerei und Musik in der Neuzeit, die man mit gutem Recht auf die Vertiefung der Subjektivität in sich zurückführen kann. Zusätzlich zu dieser übergreifenden geschichtlichen Bewegung, in der sich der Gehalt von Kunst überhaupt in der Folge der Kunstformen und der ihnen spezifisch zugeordneten Künste entfaltet, schreibt Hegel aber auch noch den einzelnen Künsten als Gestalten des Geistes eine interne

Geschichte zu. Eigentümlicher Weise beschreibt er sie jedoch nicht in der spezifischen Verlaufsform geistiger Entwicklung, sondern eher als Naturprozeß: nämlich als «ein Anfangen, Fortschreiten, Vollenden und Endigen, ein Wachsen, Blühen und Ausarten» (W X/2, 255–264, 245).

Mit seiner geschichtsphilosophischen Deutung der Kunst verbindet Hegel eine provokante Behauptung: seine (zu)vieldiskutierte These vom ‹Ende der Kunst›. Sie steht zwar in einem weiteren Kontext, der auch Überlegungen über eine (in Hegels Augen defizitäre) Struktureigentümlichkeit der Kunst einschließt: ihr «Zerfallen» in ein Werk und in den produzierenden und den rezipierenden Geist ([3]§ 556). Doch im Kern reduziert sie sich auf eine schwerlich bestreitbare Einsicht: Die schöne Kunst büßt ihre übergeordnete Stellung unwiderruflich ein, wenn das Göttliche nicht mehr in der menschengestaltigen Statue verehrt wird, der doch das eigentlich Menschliche fehlt: das Selbstbewußtsein. Dieses ist der Kunst prinzipiell nicht herstellbar, und deshalb kann sie nicht mehr das höchste Interesse des Menschen befriedigen, wenn erst ein höheres Selbstbewußtsein des Geistes hervorgegangen ist. Schon in den biblischen Religionen erlaubt der «absolute Inhalt», der als Wahrheit gewußt wird, nicht mehr solche höchste Befriedigung durch die Kunst; das Sichwissen des Geistes läßt sich schon hier nicht mehr in die Harmonie mit dem Natürlichen einbinden. Die äußere Gestalt kann nicht länger als Göttliches angeschaut werden, wenn das Menschliche, das Selbstbewußtsein, als Göttliches erkannt ist. Dann kann der Geist sein Wissen von sich nicht mehr in der antiken Einheit mit der Natur vollenden, und deshalb auch nicht mehr in der Kunst, die stets an das ‹Natürliche› gebunden bleibt (am wenigsten freilich die Literatur). Die These vom ‹Ende der Kunst› unterstellt ja nicht, daß es keine Kunst mehr geben werde (wie die völlig verfehlte englische Übersetzung «death of art» nahelegt), sondern daß die Kunst in der modernen Welt das höchste Bedürfnis des Geistes, sein Wissen von sich, nicht mehr in der höchsten Weise befriedigen könne.

Daß es eigentlich die Religion ist, die der Kunst in der christlichen Welt eine sekundäre Rolle zuweist, ist schon historisch unbestreitbar. Das Proprium der Position Hegels aber liegt in der Ausschließlichkeit seiner geschichtsphilosophischen Begründung. Deshalb ist seine These vom Ende der Kunst ausschließlich im Kontext ihres Verhältnisses zur Religion zu erörtern; sie ist keine kunst-, sondern eine geschichtsphilosophische These, und deshalb ist es auch kein Selbstwiderspruch, wenn Hegel gleichwohl einräumt, man könne «wohl hoffen, daß die Kunst immer mehr steigen und sich vollenden werde». Der entscheidende Satz folgt unmittelbar: «aber ihre Form hat aufgehört, das höchste Bedürfniß des Geistes zu seyn. Mögen wir die griechischen Götterbilder noch so vortrefflich finden, und Gott Vater, Christus, Maria noch so würdig und vollendet dargestellt sehen, es hilft nichts, unser Knie beugen wir doch nicht mehr.» (W X/1, 135) Alle anderen und gerade auch die ‹aktueller› erscheinenden Begründungen wären für Hegel teils

abwegig, teils sekundär. Die Partialität der Kunst in der Reflexionskultur der modernen Welt oder gar die politisch-ökonomischen Verhältnisse, die die Kunst angeblich in die Nischen und Freiräume des kapitalistischen Systems abdrängen, sind nicht als Gründe für das Ende der Kunst anzuführen, denn sie hat ihre Stellung, das höchste Interesse des Geistes auszudrücken, durch den Gang der Entwicklung des Geistes bereits vor zwei Jahrtausenden an die Religion abgetreten. Demgegenüber bleibt alle aktualisierende Begründung für das Ende der Kunst in der modernen Welt in Hegels Perspektive eine Thematisierung von Afterphänomenen. Und zugleich läßt sich von seiner Position her nicht die Hoffnung rechtfertigen, daß man mittels einer Änderung der politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse oder durch eine Selbstreflexion der Kunst deren Ende rückgängig machen könne. Man müßte hierfür die Bewußtseinsgeschichte umkehren können – was, wenn es sich bewerkstelligen ließe, nichts als ein Rückfall wäre. Allerdings bewirkt die Prägnanz seiner Begründung des Endes der Kunst ihre Bindung an seine geistesphilosophische Position der Inhaltsidentität von Kunst und Religion. Wer sie nicht akzeptiert, kann fraglos zu anderen Ansichten hinsichtlich der Stellung der Kunst in der Moderne gelangen. Sie sind dann aber nicht mehr die Hegelschen und erfordern eine von seiner Philosophie unabhängige Begründung.

b) Religion

Während die Philosophien der Geschichte und der Kunst zu Hegels Zeit neue Zweige der Philosophie bilden, scheint er mit der Philosophie der Religion in vertraute Bahnen einzulenken – doch dies ist nicht der Fall: Auch die Religionsphilosophie ist damals eine neue Disziplin. Ihre Entstehung verdankt sie dem Ende der ‹natürlichen Religion› und der ‹theologia naturalis› als der höchsten Disziplin der Schulmetaphysik des 18. Jahrhunderts. Die hierdurch vakante Stelle sucht Kant durch eine Ethikotheologie zu besetzen, eine Neubegründung des Gottesgedankens, gestützt nicht mehr auf die Natur, sondern auf die Ethik. Diese Ethikotheologie wird zunächst – nicht ganz korrekt – als ‹Religionsphilosophie› bezeichnet und in den 1790er Jahren zu einer ‹Philosophie der moralischen Religion› erweitert.[55] Damit ist ‹Religionsphilosophie› im Kreis des philosophischen Wissens etabliert, und drei Jahre nach dem Scheitern der rein moralischen Deutung der Religion im ‹Atheismusstreit› der Jahre 1798/99 entwickelt Hegel eine rein geistesphilosophische Deutung der Religion. Die wenigen, aber wichtigen Bemerkungen seiner frühesten Systemskizze[56] konkretisiert er zunächst in seiner Jenaer

55 Cf. 1. Teil, Kap. VII, 1.
56 Cf. Kap. I, 4a.

Geistesphilosophie (1805/06; GW 8, 280–286) und wenige Monate später in der «Phänomenologie des Geistes» (1807); danach nimmt er das Thema in [I]§§ 465–471 seiner «Enzyklopädie» (1817) sowie in den späteren Fassungen punktuell wieder auf,[57] und er entfaltet es schließlich in den vier religionsphilosophischen Kollegien der Jahre 1821, 1824, 1827 und 1831:[58] Religion ist ‹absoluter Geist›, Selbstbewußtsein des Geistes.

Hegels These, Kunst, Religion und Philosophie seien unterschiedliche Formen desselben Inhalts, hat mehrfach Irritationen ausgelöst – sei es, daß es nicht plausibel erschien, wie derselbe Inhalt verschiedene Formen annehmen könne, sei es, daß die Religion sich durch die These der Inhaltsidentität herabgewürdigt fühlte. Doch hinter ihr verbirgt sich etwas vielleicht Provokantes, jedoch nichts Mysteriöses; sie sagt nichts anderes aus als dies: Der Inhalt von Kunst, Religion und Philosophie ist der sich begreifende Geist, und dieser ist in seiner unmittelbaren Form eben nichts anderes als der im Menschen wirkliche Geist. Kunst, Religion und Philosophie sind die Weisen dieses Geistes, sich zu vergegenständlichen und sich selbst zu erkennen, und deshalb nennt Hegel sie die drei Formen des ‹absoluten Geistes›. ‹Absoluter Geist› – diese heute gern in apologetischer oder in kritischer Tendenz mißverstandene Wendung vollzieht ja keine Mystifikation; sie bezeichnet eine Gestalt des Geistes, in der er sich auf sich selbst richtet und sich zu erkennen sucht. Und während dieses Sichwissen in der Kunst die Form der Produktion und Anschauung eines Kunstwerks hat, hat es in der Religion die Form der Vorstellung des Geistes als eines ihm gegenüberstehenden göttlichen Wesens. Religion ist somit zwar das Selbstbewußtsein des Geistes – doch weil das vorstellende Subjekt die Identität seiner und seines ‹Gegenstandes› nicht begreift und sich als Bewußtsein eines ihm äußeren ‹Gegenstandes› versteht, verfehlt der Geist in der Religion zugleich sein Sichwissen. Er bezieht sich auf sich, und insofern ist die Religion ein Selbstbewußtsein des Geistes, doch ist sie ein Selbstbewußtsein, das nicht weiß, daß sein Gegenstand, Gott, ‹Geist von seinem Geist› ist. Damit aber wird das Göttliche nicht, wie später für Hegels Schüler Feuerbach, zu einer bloßen ‹Projektion› des Menschen, sondern es ist die Selbstvorstellung des *einen* Geistes, der gar nicht in ‹menschlichen› und ‹göttlichen Geist› unterschieden werden kann; der Geist *ist* das Göttliche im Menschen. In der Separierung Gottes und des Menschen als zweier für sich bestehender Subjekte, die gemeinhin als das Proprium der Religion erscheint, liegt für Hegel ihr fundamentales Selbstmißverständnis.

57 Zum Religions-Kapitel der Enzyklopädie siehe Jaeschke: «Die geoffenbarte Religion.» In: Hegels ‹Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften› (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß von Hermann Drüe, Annemarie Gethmann-Siefert, Christa Hackenesch, Walter Jaeschke, Wolfgang Neuser und Herbert Schnädelbach. Frankfurt am Main 2000, 375–466.

58 Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Ed. Walter Jaeschke. 3 Bde. Hamburg 1983–1985, ND 1993–1995 (= V 3–5).

Sie ist nicht Beziehung zu einem Gott, der erst jenseits des Geistes anzutreffen wäre – zu dem erst, als zu einem für sich selbst Vorhandenen, über den Geist hinauszuschreiten wäre. Sie ist ein Selbstverhältnis des Geistes: «der Geist, der seines Wesens, seiner selbst bewußt ist. Der Geist ist sich bewußt, und das, dessen er bewußt ist, ist der wahrhafte wesentliche Geist; dieser ist sein Wesen, nicht das Wesen eines Anderen.» (V 3, 86) Wenn die Philosophie Gott ‹Geist› nicht nur nennen, sondern ihn als Geist denken will, so muß sie ihn als den in der Religion sich wissenden Geist denken; und die Religionsphilosophie wird zur philosophischen Theologie, sofern der Inhalt, der in der Religion gewußt wird, der vom menschlichen Geist ungeschiedene göttliche ist. Als eine der drei Formen des Wissens des Geistes von sich ist Religion nicht ein Wissen des einzelnen geistigen Wesens von sich als einzelnem, sein autistischer Selbstbezug, sondern ein Wissen von dem, was es als geistiges Wesen überhaupt ist. Deshalb ist dieses Selbstbewußtsein auch nicht ein isoliertes; die Formen des geistigen Lebens sind ja stets intersubjektiv.

Diesen Gedanken hat die Religionsphilosophie zu entfalten. Sie hat nicht Frömmigkeit zu bewirken oder Apologetik zu treiben – auch wenn sie sowohl frömmigkeitsgefährdende als auch apologetische Wirkungen nach sich ziehen mag. Sie hat die Religion aber auch nicht kritisch zu destruieren, sondern sie – analog zu Kunst und Philosophie – als eine Form des Geistes zu begreifen, in der dieser sich auf sich zurückwendet, sein Bewußtsein über sich gewinnt und darin «absoluter Geist» ist: «Selbstbewußtsein des absoluten Geistes», aber eben ein der Vorstellungsform verhaftetes und somit mißlingendes Selbstbewußtsein. Diese Charakteristik der Religion als ‹Selbstbewußtsein des Geistes in Form der Vorstellung› erlaubt und erfordert deshalb eine ambivalente Akzentuierung: Was – in der Sprache der religiösen Vorstellung – als positive Offenbarung an uns kommt, ist ein Produkt des Geistes und somit an sich vernünftig; es ist nicht bloß zufällig oder gar das Instrument eines abgefeimten Priestertrugs – und hierin liegt ein apologetischer Effekt der Religionsphilosophie Hegels. Aber ebenso gilt: Was zunächst als Positives, der Vernunft Fremdes erscheint und von der Philosophie – zumindest seinem Gehalt nach – als ein Vernünftiges erkannt wird, muß in der Form der Vernunft rekonstruiert werden – und darin liegt ein kritischer Zug. Die hermeneutische Aufgabe der Religionsphilosophie besteht darin, beide Sichtweisen zu entwickeln: das, was zunächst als «Positives», ob als Widervernünftiges oder Übervernünftiges, an uns kommt, als ein Vernünftiges zu begreifen – als eine, wenn auch nicht adäquate Gestalt des Selbstbewußtseins des Geistes –, und dieses sodann in seiner adäquaten Begriffsgestalt zu denken. Für dieses Begreifen bedarf es zweier Momente: des Stoffes der Religion, aber ebenso der Form des philosophischen ‹Begriffs›. Die Vorstellung ist zwar sowohl der Gegenstand des Begriffs als auch seine geschichtliche Voraussetzung, aber sie ist nicht sein Legitimationsgrund. Vielmehr ist der Begriff der Erkenntnisgrund und das Maß für die Wahrheit

der Vorstellung: Um die Hieroglyphen der Vernunft in der religiösen Vorstellung, auch der christlichen, zu entziffern, muß man den Begriff schon haben.

Diesen ‹Begriff der Religion› entwickelt Hegel im ersten Teil seiner Vorlesungen – wobei er allerdings erst allmählich zur angemessenen Darstellungsform findet. Aber schon im Manuskript zum ersten Kolleg nennt Hegel – in Analogie zum Begriff des Geistes, wie ihn auch die [3]§§ 553 sq. der «Enzyklopädie» formulieren – die Momente des Begriffs der Religion: zunächst «*die Bestimmung der absoluten* Einheit», d. h. des absoluten, substantiellen Inhalts oder des Geistes; sodann «das Moment der *Trennung*», des Andersseins, und schließlich das «subjektive Moment»: «daß das Selbstbewußtsein des Geistigen selbst ewiges, absolutes Moment ist» (V 3, 103–106). Doch erst im dritten Kolleg gelangt Hegel zu der Einsicht, daß die einzige systematisch relevante Aufgabe dieses ersten Teils der Religionsphilosophie darin bestehe, den Begriff der Religion in diesen drei Momenten zu entfalten, da sie die interne Struktur der Religion als einer Gestalt des Geistes bilden: Abschnitt «A. Der Begriff Gottes» expliziert das erste Moment, das der absoluten Einheit, gleichsam den Begriff des Geistes als der ‹Substanz›; Abschnitt «B. Das Wissen von Gott» thematisiert die Formen des religiösen Verhältnisses, der Beziehung des einzelnen Geistes auf den Geist als auf sein ‹Wesen›: Glaube, Gefühl, Vorstellung und Denken, und Abschnitt «C. Der Kultus» entwickelt das dritte Moment – das Selbstbewußtsein des Geistigen, das die der Vorstellung unaufhebbare Getrenntheit überwindet und zum Sichwissen des Geistes, zum Selbstbewußtsein des absoluten Geistes führt, soweit dieses auf der Stufe der Religion verwirklicht werden kann.

Diese drei Momente strukturieren die Religion – und damit alle Religionen. Es ist ein Spezifikum der Religionsphilosophie Hegels, daß sie nicht allein die christliche Religion in den Blick nimmt. Mit seinem Ausgriff tendenziell auf die Gesamtheit der Religionen – im zweiten und umfangreichsten Teil der Vorlesungen, über die «Bestimmte Religion» – durchbricht er die beiden traditionellen, aus der christlichen Apologetik vertrauten Triaden ‹Antike-Judentum-Christentum› bzw. ‹Judentum-Islam-Christentum›. Es geht Hegel ja nicht um die Bekräftigung dieser oder jener dogmatischen Wahrheit, sondern um die begriffliche Erkenntnis der geschichtlichen Gestalten der Selbsterkenntnis des Geistes. Dem Anspruch nach bezieht Hegel alle Religionen ein, um sie als geschichtlich variierende Formen des Selbstbewußtseins des Geistes, und dabei zugleich den sich wissenden Geist in seiner geschichtlichen Bewegung zu erkennen. Überraschend ist dabei nicht, wie vieles gleichwohl fehlt oder verzerrt dargestellt ist; überraschend ist, wie vieles Hegel hier herangezogen und durchdacht hat – und zwar lange vor der Begründung der eigentlichen religionsgeschichtlichen Forschung und zudem stets im knappen Rahmen eines Sommersemesters.

Seine Abhandlung der ‹bestimmten Religion› beginnt Hegel jeweils mit

der ‹Naturreligion› – als der frühen Form der Religion, in der die Differenzierung des Natürlichen und Geistigen noch nicht zur uns vertrauten Form ausgebildet ist. In seinem zweiten Kolleg versteht er als ‹Naturreligion› nicht allein die ‹Religion der Zauberei› (der Eskimos und der Afrikaner), sondern auch die Religionen Chinas, Indiens, Persiens und Ägyptens, und auf sie läßt er die Religionen Israels, Griechenlands und Roms folgen. Ähnlich verfährt er im dritten Kolleg, doch modifiziert er hier die Folge der Religionen auf Grund des Fortschritts seiner Quellenkenntnis und ihrer begrifflichen Durchdringung, und im letzten Kolleg stößt er die zuvor allmählich stabilisierte Ordnung nochmals um: Den Begriff der Naturreligion faßt er nun sehr eng, und ihr stellt er die Religionen Chinas usf. als Formen der Entzweiung des Geistes und der Natur entgegen. Stabiler als die geschichtliche Ordnung ist Hegels Methodik: Er behandelt stets zuerst den ‹abstrakten Begriff› der jeweiligen Religion, also ihr begriffliches Fundament (das er anfangs zu einem der bekannten Gottesbeweise in Relation setzt); sodann berichtet er über die ‹konkrete Vorstellung›, also die Seite des religiösen Wissens, und er schließt mit dem ‹Kultus›, der praktischen Seite, in der die Menschen sich ihrer Einheit mit dem vorgestellten ‹Wesen› vergewissern.

Entscheidend ist nicht die öfters aufgeworfene Frage, ob Hegel sämtliche damals zugänglichen Quellen herangezogen und das Charakteristische dieser Religionen jeweils angemessen gefaßt und sie in der richtigen geschichtlichen oder ‹hierarchischen› Folge präsentiert habe; entscheidend ist vielmehr der undogmatische Ansatz seiner Betrachtung: Sein Blick auf die – wie er mit Goethe sagt – «ethnischen Religionen» dient nicht mehr der Perhorreszierung ihres Gehalts als eines menschenunwürdigen Aberglaubens oder eines abgefeimten Priestertrugs. Diese Deutungsmuster der radikal-aufklärerischen Religionskritik entstammen übrigens ursprünglich der christlichen Apologetik. Dort bezwecken sie freilich allein die Diffamierung der «heidnischen» Religionen wegen ihres ungöttlichen Ursprungs und mangelnden Wahrheitscharakters. Hegels Interesse an der Erkenntnis der Religionen in ihrer geschichtlichen Vielfalt hingegen gilt weder der Unterminierung noch der apologetischen Bekräftigung der christlichen Religion. Es gilt der geschichtlichen Bewährung der Annahme, die seiner Religionsphilosophie zu Grunde liegt, aber gleichwohl weniger als eine dogmatische Setzung denn als eine hermeneutische Vorgabe anzusehen ist: dem Nachweis, daß Vernunft in der Religion sei. Denn nur dann kann es ‹Philosophie der Religion› geben, und dann muß diese geschichtlich verwirklichte Vernunft sich der in der philosophischen Erkenntnis wirklichen Vernunft auch erschließen.

Dieses «Vorurteil» spricht Hegel in einem programmatischen Passus seines Manuskripts prononciert aus: «Mit dem näheren Gestalten der Vorstellungen von Gott hängt die *Geschichte der Religionen* zusammen; diese Geschichte, soviel sie gesammelt und bearbeitet ist, läßt vornehmlich so nur *das Äußerliche*, Erscheinende sehen; das höhere Bedürfnis ist, den Sinn, *das* Posi-

tive, *Wahre* und Zusammenhang mit Wahrem – kurz, *das Vernünftige* darin zu erkennen; es sind Menschen, die auf solche Religionen verfallen sind; es muß also *Vernunft* darin sein, *in aller Zufälligkeit* eine höhere Notwendigkeit; die *Geschichte der Religionen* in diesem Sinn zu studieren, sich mit *dem* zugleich auch *versöhnen*, was *Schauderhaftes, Abgeschmacktes* darin vorkommt, rechtfertigen, richtig, wahr finden, wie es in seiner ganzen Gestalt ist *(Menschen, Kinder opfern)*, davon ist nicht die Rede; aber wenigstens den *Anfang*, die Quelle als ein Menschliches erkennen, aus dem es hervorgegangen – dies die höhere Versöhnung.» (V 3, 107 sq.)

Wie sehr deshalb die geschichtlichen Religionen das ‹Selbstbewußtsein des Geistes› auch verfehlt und verstellt haben mögen: Sie alle sind Gestalten der geistigen Einheit, die sie differenziert vorstellen als Beziehung des göttlichen Geistes als des allgemeinen zum menschlichen als dem einzelnen Geiste. Auch ein Gegenstand religiöser Verehrung, der zunächst als ein Natürliches erscheint, erweist sich der näheren Betrachtung als ein Geistiges – sei es auch nur, sofern auf einer anfänglichen Stufe der Religion die kategoriale Differenz zwischen Natürlichem und Geistigem noch gar nicht in der uns Heutigen geläufigen Prägnanz ausgearbeitet ist. Der Gegenstand der Religion – oder «das Wesen», wie Hegel manchmal kurz sagt – kann erfahren werden als ein mehr Natürliches oder mehr Geistiges, als ein Furchtbares oder dem Menschen Geneigtes; sein Bild kann mehr durch das Sittliche oder mehr durch das Schöne geprägt sein; es kann dem Menschen in schroffer Jenseitigkeit gegenüberstehen oder in menschlicher Gestalt erscheinen – stets ist es der getreue Ausdruck dessen, was der menschliche Geist sich als das Wahre vorstellt. Jede Religion ist ein solches Verhältnis des Geistes zum Geiste – sei es auch ein noch so unvollkommenes, in dem der Geist sich noch nicht in einer seinem Begriff angemessenen Weise erfaßt. Deshalb ist jede Religion eine Gestalt des absoluten Geistes – und nicht etwa nur die letzte, der Geschichte schon überhobene Gestalt der Religionsgeschichte.

Es ist mehrfach als ein ungerechtfertigter Bruch in Hegels Methodik kritisiert worden, daß er die christliche Religion als die «vollendete» oder (gelegentlich) als die «absolute Religion» von den «bestimmten Religionen» absondert und ihnen im dritten Teil seiner Vorlesungen entgegenstellt – obschon doch die Methode der Abhandlung beider sich nicht unterscheidet: Auch die christliche Religion ist für Hegel Gegenstand des Begreifens und nicht Fundament der Philosophie, wie es zur gleichen Zeit bzw. wenig später Friedrich Schlegel und Schelling fordern. Als die «vollendete» zeichnet Hegel sie nicht allein deshalb aus, weil sie dem Begriff der Religion entspreche – denn dies gilt für alle Religionen, sonst wären sie keine Religionen. «Vollendet» ist sie, weil in ihr der Begriff der Religion sich selbst Gegenstand geworden ist. Diese Formel ist ganz wörtlich zu nehmen: Der Begriff der Religion ist nach Hegels Verständnis kein ‹abstrakter Begriff› und auch kein Inbegriff einzelner charakteristischer Bestimmungen der Religion, sondern er ist ihre Vernunftstruk-

tur, gleichsam ihr innerer Logos, nämlich nichts anderes als der Geist selbst, in den drei vorhin genannten, für seine wissende Selbstbeziehung konstitutiven Momenten: der substantiellen Einheit, dem Urteil in den Geist als Gegenstand und das Wissen des Geistes von sich sowie der vermittelten Identität des Geistes. Deshalb markiert Hegel sehr präzise den Unterschied zwischen der «bestimmten» und der «vollendeten Religion»: «Aber ist zugleich oben *in Ansehung der Methode* der Wissenschaft sowohl, als in Ansehung *der Fortbestimmung des Begriffs* bemerkt worden, daß *die Vollendung der Religion* selbst *ihren Begriff* hervorbringe, ihn sich gegenständlich mache; erst so gegenständlich gemacht ist er *entwickelt*, und in ihm die *Bestimmungen seiner Totalität gesetzt*. αα) Ist zu bemerken, daß sie in dieser offenbaren Religion als *wesentliche* Momente des *Inhalts*, mit dem Bewußtsein des Inhalts und mit der Bestimmung, *Wahrheit* zu sein, hervortreten – d. h. als *objektiv* und *im System des objektiven Gegenstands erscheinen*» – während *diese Bestimmungen* in den bestimmten Religionen nur «wie natürliche *Blumen und Gebilde*, zufällig hervorgesprossen, ohne zu wissen woher noch wohin – als Ahndungen, Bilder, Vorstellungen» erscheinen (V 3, 106).

Während also alle Religionen durch diese drei Momente der Selbstbeziehung des Geistes strukturiert werden, bilden sie in der christlichen zugleich den Inhalt der Vorstellung: im trinitarischen Gottesgedanken. Deshalb insistiert Hegel gegen die (protestantische) Theologie seiner Zeit auf der Trinitätslehre, deren Sinn er eben im Geistbegriff findet. Und er sieht es auch nicht als Einwand an, daß die von ihm genannten Begriffsbestimmungen und der trinitarische Gottesgedanke keineswegs nahtlos übereinstimmen – wie schon die Inkongruenz zwischen der Entwicklung der Begriffsmomente in den drei Fassungen der «Enzyklopädie» ([1]§§ 467–470, [2/3]§§ 567–570) und dem variierenden Aufbau seiner Darstellung der «vollendeten Religion» in den Vorlesungen belegt. Derartige Abweichungen verbucht Hegel als unvermeidliche Folge der Differenz von (religiöser) Vorstellung und (philosophischem) Begriff. Auch wenn die Vorstellung den Begriff zum Gegenstand macht, kann sie ihn ja doch nur vorstellen – und dies heißt: Sie faßt ihn in Bilder, ordnet ihn in ein raum-zeitliches Koordinatensystem ein; sie sucht die Wahrheit des Geistes auf eine (vermeintlich) historische Grundlage zu stellen und verstellt dadurch unausweichlich den Blick auf den Begriff des Geistes. Das Begriffsmoment der Allgemeinheit zieht sie im Credo schon in die Sphäre der ‹Schöpfung› hinab, da sie sonst nichts über den ‹Vater› zu sagen weiß; dem Moment der Besonderheit hingegen, das als Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes vorzustellen wäre, gibt sie keine eigene systematische Stelle; und das zentrale Moment der Vermittlung Gottes und des Menschen, die Menschwerdung Gottes, stellt sie nicht allein in den zweiten Artikel des Credo, sondern sie mißversteht diesen tiefen Gedanken auch noch geradezu naturalistisch und als ein einmaliges Ereignis; und statt im Kultus die erfüllte Gegenwart und Versöhnung zu genießen, spaltet sie diese

auf in ein Einst der Vergangenheit und ein Einst der Zukunft. Doch trotz all dieser keineswegs belanglosen Defizienzen sieht Hegel die prinzipielle Übereinstimmung des Geistbegriffs und der religiösen Vorstellung hier als gegeben an. Denn diese fällt, *als* Vorstellung, unvermeidlich hinter den Begriff zurück. Was Geist ist, läßt sich letztlich nicht vorstellen, und deshalb bleibt die wirkliche Erkenntnis des Geistes der begreifenden Erkenntnis der Philosophie vorbehalten.

c) Geschichte der Philosophie

Als letzte Gestalt des ‹absoluten Geistes› behandelt Hegel in seiner «Enzyklopädie» die Philosophie[59] – und analog zu den Philosophien der Kunst und der Religion müßte er hier Grundzüge einer ‹Philosophie der Philosophie› entwerfen. Hierzu lassen sich auch Andeutungen finden, doch tritt das Problem, das sich bereits in den Schlußabschnitten der «Phänomenologie des Geistes» und der «Wissenschaft der Logik» zeigt, hier erneut hervor, und Hegel spricht es auch selbst an. Er führt die Philosophie als «die Einheit der Kunst und Religion» ein, weil sie deren ‹Anschauungsweisen› «in die einfache geistige *Anschauung* vereint und dann darin zum *selbstbewußten Denken*» erhebe; sie sei das «Erkennen von der Nothwendigkeit des *Inhalts* der absoluten Vorstellung, so wie von der Nothwendigkeit der beiden *Formen*»; hierdurch sei sie die «*Befreiung* von der Einseitigkeit der Formen und Erhebung derselben in die absolute Form, die sich selbst zum Inhalte bestimmt und identisch mit ihm bleibt» – doch dann konstatiert er: «Diese Bewegung, welche die Philosophie ist, findet sich schon vollbracht, indem sie am Schluß ihren eigenen Begriff erfaßt, d. i. nur auf ihr Wissen *zurücksieht*.» ([3]§§ 572 sq.) Und nach einer langen Anmerkung zum Verhältnis von Religion und Philosophie beschließt Hegel den Grundriß seines Systems mit der schwierigen und in der Forschung umstrittenen ‹Lehre von den drei Schlüssen›, in der er alternative Vermittlungsstrukturen der Darstellung seiner Philosophie andeutet.

Die Notizen in seinem Handexemplar der «Enzyklopädie» (GW 13, 528–543) führen diese grundsätzlichen Überlegungen jedoch nicht aus; sie thematisieren ‹lediglich› die Geschichte der Philosophie,[60] wie auch die Vorlesungen, die er zu diesem Abschnitt seines Systems hält. Aber auch mit ihnen betritt Hegel – in mehrfacher Hinsicht – Neuland. Sie verbinden die übergreifende Deutung der Philosophiegeschichte als der Geschichte des sich objektivierenden und sich in seinen Objektivationen wissenden und bei sich

59 Zum Philosophie-Kapitel der «Enzyklopädie» siehe Jaeschke: Die Philosophie (§§ 572–577). In: Hegels ‹Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften› (1830), 466–501.

60 W XIII–XV; Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Edd. Pierre Garniron und Walter Jaeschke. 4 Bde. Hamburg 1986–1996 (= V 6–9).

seienden, freien Denkens mit einer ins Detail, auch ins historische Detail gehenden Darstellung der einzelnen Entwürfe und der Exposition des Sinnes einzelner Sätze, also die Gesamtdeutung der Philosophiegeschichte mit der philosophiehistorischen Detailinformation: über die einzelnen Entwürfe, ihre Verbindungen untereinander, die Schulgründungen und -streitigkeiten wie auch die Rezeptionsgeschichte. Vor allem aber verbinden sie die Philosophiegeschichte mit der Geschichte der Kunst, der Religion und der Staaten – und dies ist keine äußerliche, nachträgliche Verbindung: All diese Geschichten bilden ja bloße Partialgeschichten der *einen* Geschichte des Geistes, dessen jeweiliges Prinzip sie alle übergreift. Die Philosophiegeschichte aber – als diejenige, in der der Geist sich in seiner eigenen Gestalt begreift – spricht ihn zwar nicht in seiner Totalität, jedoch in seiner reinen Form aus.

Neuartig ist aber auch Hegels Thematisierung der Philosophiegeschichte im engeren Sinn. ‹Geschichten der Philosophie› hat es freilich auch vor ihm gegeben – doch haben sie einen anderen Charakter, und ‹Geschichte der Philosophie› gehört auch nicht zum traditionellen Kanon der philosophischen Wissenschaften. Kant und Fichte haben die Geschichte der Philosophie nicht bearbeitet, und Schelling erst nach Hegel. Zwei Entwicklungen von epochalem Rang bilden die Voraussetzungen von Hegels ‹Philosophiegeschichte›. Die erste liegt im bereits hervorgehobenen Bedeutungswandel von ‹Geschichte› in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Die einflußreiche und auch von Hegel oft herangezogene «Philosophiegeschichte» von Jakob Brukker etwa trägt den Titel *Historia critica philosophiae* – und schon das Adjektiv «kritisch» läßt erkennen, daß ‹Geschichte› hier im Sinne von ‹Bericht› zu verstehen sei, also im traditionellen subjektiven Sinne. ‹Kritisch› ist ja die Darstellung, nicht das Dargestellte. Die Bedeutung von ‹Geschichte› als Entwicklungszusammenhang hat Brucker noch fern gelegen; deshalb ist für seine «historia», für seine Erzählung, eine strikt chronologische Disposition des Stoffs keineswegs zwingend. In den um 1800 entstehenden philosophiegeschichtlichen Werken Tennemanns oder Buhles ist der Bedeutungswandel von «Geschichte» jedoch bereits vollzogen; sie geben nicht einen Bericht von Philosophien, sondern thematisieren einen quasi-objektiven Zusammenhang. Und nicht anders Hegel: Sein Fragment von 1820 beginnt mit der Ankündigung «Diese Vorlesungen haben die *Geschichte der Philosophie* zu ihrem Gegenstande.» (V 6, 5) Sie sind keine ‹Geschichte›, sondern ‹Geschichte› ist ihr Gegenstand.

Die zweite Voraussetzung liegt im damaligen Bemühen, den im Rationalismus angelegten «garstigen breiten Graben»[61] zwischen notwendigen Ver-

61 Gotthold Ephraim Lessing: Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft. An den Herrn Director Schumann, zu Hannover. Braunschweig 1777. In: Lessing: Sämmtliche Werke. Edd. Karl Lachmann und Franz Muncker. Bd. XIII. Leipzig 1897, 7.

nunft- und zufälligen Geschichtswahrheiten wenn schon nicht zuzuschütten, so doch wenigstens hier und da zu überbrücken. In den Jahren nach 1800 wird es zum Kriterium der philosophischen Dignität der Philosophiegeschichtsschreibung, ob sie sich darauf beschränken muß, eine bloße «Historie» des im wesentlichen zufälligen Entstehens und Vergehens einzelner Denkgebäude zu geben, oder ob es ihr gelingt, die Geschichte des vernünftigen Inhalts der Philosophie selbst zu rekonstruieren. Demnach liegt die spezifische Signatur der Philosophiegeschichtsschreibung in der Verbindung vernünftiger (apriorischer) und geschichtlicher (aposteriorischer) Momente. Sie läßt sich bei ihr auch leichter finden und verwirklichen als bei der allgemeinen Geschichtsschreibung, und daraus erwächst der Philosophiehistorie eine wichtige methodologische Bedeutung: Als historische Disziplin kann sie zwar von der Methode der allgemeinen Geschichtsschreibung nicht völlig losgelöst werden; ihr besonderer Gegenstand privilegiert sie aber gegenüber anderen historischen Disziplinen. Denn es ist zu erwarten, daß die Entwicklung ihres Gegenstandes – der Vernunft – an deren Verfassung partizipiere und nicht dem bloßen Zufall unterworfen sei.

Diese Prämisse spricht Hegel nahezu axiomatisch aus: «Die Philosophie ist Vernunfterkenntnis, die Geschichte ihrer Entwicklung muß selbst etwas Vernünftiges, die Geschichte der Philosophie muß selbst philosophisch sein.» (V 6, 14) Diese ihr immanente Vernunft aber offenbart sie – wie auch die Weltgeschichte und die anderen Partialgeschichten des absoluten Geistes – nur demjenigen, der sie vernünftig ansieht. Dem, der die Vernunft nicht kennt und die Geschichte der Philosophie nicht als Geschichte der Vernunft zu deuten wagt, wird die ihr immanente Vernunft auch nicht offenbar. Zur Erkenntnis der Geschichte der Philosophie muß man die Idee schon mitbringen, nicht anders als zur Beurteilung von Handlungen den Begriff des Rechten (V 6, 28). Dies ist eine hermeneutisch legitime Bedingung der Erfassung der Vernunft in der Philosophiegeschichte, und nicht etwa eine petitio principii. Die Forderung, die Idee mitzubringen, geht ja nicht zu Lasten der anderen, man müsse sich bei der Behandlung früherer Philosophie «ganz streng genau, HISTORISCH genau [an] die *eigensten* Worte halten» (V 6, 44). Erst beide Forderungen beschreiben die Aufgabe des Philosophiehistorikers vollständig.

Hegel geht allerdings noch einen Schritt weiter: Er erklärt, daß «nur eine Geschichte der Philosophie, als ein solches System der Entwicklung der Idee aufgefaßt, *den Namen einer Wissenschaft* verdient» (V 6, 28 sq.). Anderenfalls sei sie bloße Historie – und damit im Hegelschen Sinn nicht Wissenschaft. Der Vernunftgehalt der Philosophiegeschichte und die von der Idee geleitete Historie bilden gemeinsam die Voraussetzung ihrer Integration in das System der philosophischen Wissenschaften: «nur darum gebe ich mich damit ab, halte Vorlesungen darüber» (V 6, 28). Diese Verbindung zwischen geschichtlicher Entwicklung und vernünftigem Inhalt hat Hegel vermutlich

in seiner ersten Vorlesung über Philosophiegeschichte, in Jena 1805/06, sehr eng geknüpft, und er hat sie niemals widerrufen; vielmehr hat er auch später bekräftigt, «daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der *Geschichte dieselbe* ist als die *Aufeinanderfolge in der* logischen *Ableitung* der Begriffsbestimmungen der Idee» (V 6, 27). In diesem kühnen Anspruch klingt Spinozas Satz nach: «ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum».[62]

Einer Überprüfung seiner Einlösung oder auch nur der Bedingungen seiner Einlösbarkeit hält dieser Anspruch jedoch nicht stand. Dies zeigt sich bereits an der behaupteten Korrespondenz des Anfangs der Philosophiegeschichte mit den Eleaten und Heraklit mit dem Anfang der «Logik»: Sie erfordert erhebliche Abstriche an der historischen wie an der logischen Exaktheit. Hegel selber läßt die Geschichte der Philosophie ja nicht mit den Eleaten beginnen – auch wenn er ihnen mit Recht eine höhere Dignität zuerkennt als ihren Vorgängern, den ionischen Naturphilosophen und den Pythagoräern. Die Zuordnung Heraklits zur Denkbestimmung «Werden» erfordert ferner seine – inkorrekte – Nachordnung gegenüber den Eleaten, und für die zweite Bestimmung der Logik, das Nichts, ist ohnehin kein historisches Pendant in Sicht. Angesichts der unabweisbaren Differenz von logischer und geschichtlicher Entwicklung läßt sich das Postulat der Harmonie von Logik und Geschichte nicht aufrechterhalten. Aber auch ohne eine derartige universelle, sowohl die kategoriale als auch die geschichtliche Entwicklung umgreifende «Logik» ist die Geschichte der Philosophie keineswegs von aller Vernunft verlassen: Alle in der Philosophiegeschichte erarbeiteten Denkbestimmungen müssen notwendig in der Logik vorkommen – sonst wäre sie nicht deren vollständige Erkenntnis. Umgekehrt ist es ebenso notwendig wie trivial, daß alle Denkbestimmungen, die die Logik im systematischen Ductus expliziert, in der Geschichte der Philosophie gedachte sein müssen – sonst wären sie ja gar nicht bekannt und kein mögliches Thema der Logik. Die Abkoppelung des geschichtlichen ordo vom logischen läßt das Prinzip der Identität beider zum bescheideneren Prinzip der Koextensionalität des Gehalts werden. Zudem räumt Hegel sowohl in den philosophiegeschichtlichen als in den rechtsphilosophischen Vorlesungen (V 6, 27; GW 26,2) selber Unterschiede der Zeit- und Begriffsfolge ein – ohne jedoch zu begründen, weshalb und inwieweit dies der Fall sei. Auch darin zeigt sich: Die Vernunft der Philosophiegeschichte und ihre Wissenschaftlichkeit lassen sich nicht durch ein derart einfaches Prinzip wie den logisch-historischen Parallelismus sichern; die Logik als die Wissenschaft vom immanenten Zusammenhang der reinen Denkbestimmungen ist nicht zugleich die Wissenschaft ihres geordneten Auftretens in der Geschichte. Hierzu bedarf es einer eigenständigen und weit komplexeren Logik der Philosophiegeschichte als

62 Spinoza: Ethica. II, 7.

einer Teildisziplin der «Philosophie der Philosophie», deren systematischen Ort die der Philosophie gewidmeten Paragraphen am Ende der «Enzyklopädie» markieren. Und es ist auch keineswegs so, daß die unausweichliche Alternative zur logisch-historischen Identität in dem Mißverständnis der Philosophiegeschichte als eines «unordentlichen Haufens», einer «Reihe von bloßen Meinungen, Irrtümern, Gedankenspielen» (V 6, 28) läge. Vielmehr resultiert die «Notwendigkeit» der irreversiblen geschichtlichen Folge des Auftretens der Denkbestimmungen aus einer Vielzahl von weltgeschichtlichen, religiösen, sozialen, geistesphilosophischen Kontexten, die jeweils einer eigenen ‹Logik› gehorchen.

Wie die Geschichten der Kunst und der Religion ist auch die Philosophiegeschichte die Geschichte der Selbsterkenntnis des Geistes – und zudem ist sie ausdrücklich auf die Entwicklung des begreifenden Denkens gerichtet: Sie ist Geschichte der Vernunft als «Geschichte des Selbstbewußtseins» – nicht mehr im transzendentalphilosophischen Sinne einer Rekonstruktion der Erkenntnisvermögen, sondern der wirklichen Geschichte der Vernunft als des sich in seinem Verhältnis zur Wirklichkeit denkenden Denkens. Oder mit Hegels Worten: Die Philosophiehistorie stellt uns nicht das «*Werden fremder* Dinge» dar, sondern indem sie *«das Werden unserer Wissenschaft»* darstellt, stellt sie unser eigenes Werden dar. Dieses Werden ist nichts uns Äußerliches, das «jenseits *unserer Wirklichkeit*» läge, und es ist ebensowenig «eine Sache der Vergangenheit», sondern: «was *wir* sind, sind wir zugleich geschichtlich» (V 6, 9, 6). Diese doppelte Identität ist es, die die (objektive) Philosophiegeschichte zum Innersten der Geschichte und ihre (subjektive) Historie zur «Wissenschaft der Philosophie selbst» (V 6, 3) werden läßt: die Identität unserer selbst mit unserer Geschichte, also unsere «Geschichtlichkeit», und die Identität des «Werdens unserer Wissenschaft» mit unserem eigenen Werden.

Die «Geschichtlichkeit» ist ja nicht durch die kleine Spanne des individuellen Lebens begrenzt, sondern durch das Maß unserer Partizipation am Geistigen überhaupt – denn es ist «in dem, was wir sind, das gemeinschaftliche Unvergängliche unzertrennt mit dem, daß wir geschichtlich sind, verknüpft» (V 6, 6). Dieses ist gleichsam unsere geistige «Substanz», und so ist auch das «wir» nicht ein Kollektivum je individueller «Ich», sondern dieses «gemeinschaftliche» ist eine Voraussetzung der Konstitution der individuellen Ich. Das «Unvergängliche» wird auch nicht erst durch den gemeinsamen Bezug vieler, sondern durch die Bedingungen seiner Konstitution zum «Gemeinschaftlichen»: Philosophie ist ja «objektive Wissenschaft der Wahrheit» und «kein Ausspinnen von Meinungen» (V 6, 18). Deshalb ist dieses «gemeinschaftliche Unvergängliche» «um so vortrefflicher», je weniger es durch die Besonderheit des produzierenden Subjekts geprägt ist, sondern immer schon «dem allgemeinen Charakter des Menschen als Menschen» angehört – ja «je mehr dies eigentümlichkeitslose Denken selbst das produzierende Sub-

jekt ist». Dennoch ist dieses eigentümlichkeitslose Unvergängliche kein Unbewegliches, denn «der *allgemeine Geist bleibt nicht still stehen*.» (V 6, 6 sq.) Auch *sein* Sein ist seine Tat, und seine Tat sein Sichwissen – und der genuine Ort dieses Sichwissens ist eben die Geschichte der Philosophie.

Es überrascht nicht, daß das begreifende Denken der Philosophie als dritte Gestalt des ‹absoluten Geistes› sowohl regional eng begrenzt als auch erheblich später auftritt als Kunst und Religion, die sich auf ‹Anschauung› und ‹Vorstellung› stützen. Für das späte Aufkommen der Philosophie nennt Hegel – unter Berufung auf Aristoteles (981 b) – zwei sozialgeschichtliche Voraussetzungen: Erst die Befreiung von der Sorge für das tägliche Leben befreie den Menschen zu denjenigen Wissenschaften, die sich weder auf die notwendigen Bedürfnisse noch auf die Annehmlichkeiten des Lebens beziehen, also auch zur Philosophie; hierfür müsse der Mensch erst zum «Bedürfniß des schon befriedigten Bedürfnisses der Nothwendigkeit, der Bedürfnißlosigkeit» kommen (GW 21, 12). Damit ist zwar eine notwendige Bedingung genannt, aber keine hinreichende; die Entwicklungsstufe der arbeitsteiligen Gesellschaft wird ja vielerorts erklommen, und Aristoteles selber führt die Muße der ägyptischen Priester als Grund für die Ausbildung der Mathematik, nicht aber der Philosophie an. Das zweite Argument bestimmt die politische Freiheit als Voraussetzung der Freiheit des Gedankens: «Erst wo die bürgerliche Freiheit aufgeblüht ist, da konnte die Philosophie hervortreten. Die bürgerliche Freiheit beruht auf der Unendlichkeit des Willens als eines absolut zu respektierenden.» (V 6, 93 sq.) Auch diese Voraussetzung der Entstehung des freien Denkens der Philosophie – in der griechischen Polis – unterstreicht Hegel in immer neuen Wendungen: «Indem dies das Prinzip der politischen Freiheit ist, daß das Subjekt für sich gilt, so ist darin auch das freie Denken des Gegenstands enthalten» (V 6, 265).

Diese sehr affirmative Sicht des Zusammenhangs zwischen der Verwirklichung politischer Freiheit und der Ausbildung des freien Denkens wird Hegel nie dementieren – doch ergänzt er sie in einem wesentlichen Punkt durch eine allgemein-bewußtseinsgeschichtliche Einsicht: Der denkende Geist geht über seine natürliche, substantielle Gestalt, also über die unmittelbare Sittlichkeit hinaus; «er bringt sich so eine ideale Welt hervor im Gegensatz zu jener realen Welt und entflieht in die ideelle Welt. Soll also eine Philosophie hervortreten, so muß ein Bruch geschehen sein in der realen Welt. Die Philosophie ist dann die Versöhnung des Verderbens, das der Gedanke angefangen hat; diese Versöhnung geschieht in einer ideellen Welt, in die der Gedanke entflieht, wenn die irdische Welt ihn nicht mehr befriedigt.» Wenn sie ihr «Grau in Grau» malt, «ist die Frische der Jugend und Lebendigkeit schon vorüber», und die Versöhnung, die sie stiftet, findet «nicht in der Wirklichkeit als solcher, sondern nur in der Gedankenwelt» statt (V 6, 239 sq.).

Dieses Argument scheint erst die dritte Phase der griechischen Philoso-

phie zu betreffen, ihre Ausformung in der «römischen Welt». Den bewußtseinsgeschichtlichen «Bruch» datiert Hegel auf die Zeit nach Sokrates: «Das Prinzip des Innerlichseins des Bewußtseins für sich ist die Ursache, daß die folgenden Philosophen sich von den Staatsgeschäften zurückzogen und auf die Ausbildung einer ideellen Welt beschränkten» (V 7, 163). Doch auch zuvor schon, in Ionien und in der Magna Graecia, treten die Philosophen von den «Staatsgeschäften» zurück; schon hier beginnt die Entfremdung gegenüber der politischen Welt und damit die Entfaltung der «ideellen Welt» der Philosophie. Und bereits vor der «römischen Welt» wird dieser bewußtseinsgeschichtliche «Bruch» flankiert und verstärkt durch einen weltgeschichtlichen Umbruch: Nicht schon mit der affirmativen Verwirklichung politischer Freiheit in der Polis, sondern vielmehr erst mit ihrer Bedrohung und Vernichtung, mit dem «Untergang des ionischen Lebens in Kleinasien» und dem «Verderben des athenischen Volkes tritt die Zeit ein, wo die Philosophie dort versöhnend hervorkommt.» (V 6, 240) – Diese vier Argumente nennen fraglos wichtige geschichtliche Bedingungen für die Entstehung der Philosophie in Griechenland – aber auch sie reichen schwerlich aus, um die Komplexität dieses Prozesses vollständig zu begreifen. Weitere Aspekte – wie die spezifische Ausbildung der griechischen Volksreligion und Kunst – wären hinzuzufügen. Gleichwohl belegen sie Hegels intensive Beschäftigung mit dieser Frage nach dem Aufkommen der Philosophie gerade in Griechenland, statt in anderen Weltgegenden.

Gegen diese Beschränkung auf die griechische Tradition wird heute der Vorwurf des Eurozentrismus erhoben – und er könnte um so berechtigter erscheinen vor dem Hintergrund, daß diese methodische Restriktion damals keineswegs traditionell war, sondern zu Hegels Zeit – auch von Tennemann und Tiedemann – sehr bewußt herbeigeführt worden ist. Für das 18. Jahrhundert ist ja eher die «ethnographische» Philosophiehistorie charakteristisch, die neben der griechischen Tradition die «Philosophie» nahezu aller Völker des Altertums und des Orients präsentiert – nicht allein der Perser und Inder, sondern auch der Ägypter und Chaldäer, der Skythen und Mongolen, sowie den «chaldäisch-persischen Realismus», der bei den Ägyptern «Materialismus» geworden sei, und den «tibetanischen Idealismus» (V 7, 192 sq.). Doch für eine derartige Philosophiehistorie hat Hegel nur Spott übrig – und dies aus einem dreifachen Grund: Sie arbeitet mit einem völlig unreflektierten Philosophiebegriff, sie stützt sich auf ebenso unzulängliche Quellen – und sei es auf antike Nachrichten, die etwa Zoroaster «de natura libros quattuor» zuschreiben –, und schließlich kompensiert sie den Mangel selbst an solchen Quellen durch einen demonstrativen Aufwand an Gelehrsamkeit. Eine Bemerkung Hegels über die ionische Philosophie hätte auch hier ihren Ort: «wovon man am wenigsten weiß, darüber kann man am gelehrtesten sein.» (V 7, 22) Gegenüber solchem sowohl begriff- als auch empirielosen Verfahren kommt der Konstituierung einer auf die abendländische

Tradition begrenzten, aber auf einer verläßlichen Quellenbasis stehenden und begrifflich prägnanten Philosophiehistorie ein erheblicher Vorzug zu. Daß Hegel gern bereit ist, seine Ansicht über die Begrenzung der Philosophie auf ‹das Abendland› zu revidieren, sofern nur seine Quellen ihm hierfür Anlaß bieten, zeigt sich an seinem erfreuten Ausruf über Henry Thomas Colebrookes Artikel «On the Philosophy of the Hindus»: «das ist eigentlich das erste, was wir über indische Philosophie haben» (V 6, 376). Doch obschon Hegel diesen Artikel umfassend rezipiert und referiert: Sein Gewicht reicht nicht aus, um Hegels Konzeption der Philosophiegeschichte zu revidieren und der Philosophie des Orients einen gleichberechtigten Platz in ihr – statt nur in der Vorgeschichte – anzuweisen.

Die Philosophiegeschichte umfaßt deshalb eigentlich nur zwei Epochen – die Antike und die Neuzeit. Zwischen sie stellt Hegel zwar die mittelalterliche, als eine mit der christlichen Religion spezifisch verbundene Philosophie. Er zögert jedoch, ihr gleichen Rang zuzusprechen; sie ist für ihn «eine Mittelperiode, eine Periode der Gährung» (V 6, 5). Letztlich macht sie für ihn nicht Epoche, sondern sie füllt die Zeit zwischen den Epochen, und das «Prinzip der christlichen Religion» findet erst in der neuzeitlichen Philosophie seinen angemessenen Ausdruck. Die beiden «eigentlichen» Epochen unterscheidet er durch die Begriffe «Idee» und «Geist» oder «sich wissende Idee», und er verdeutlicht, daß diese etwas schematisch wirkende Unterscheidung geeignet sei, die als Subjektivitätsgeschichte gedachte Philosophiegeschichte zu strukturieren: «die Idee oder die an und für sich seiende ewige Sache ist das Prinzip der griechischen Welt; diese ewige Sache wird ausgeführt durch den Gedanken, zum Bewußtsein gebracht». In der griechischen Philosophie produziere das Denken zwar eine «intellektuelle Welt», eine «Welt der Wahrheit» als gegenständliche – aber es reflektiere noch nicht darauf, daß sie eine vom denkenden Subjekt produzierte sei: «die Subjektivität erscheint noch zufällig». Erst in der zweiten Epoche werde die zwar vom Subjekt produzierte, aber für es objektiv erscheinende Welt als produzierte erkannt und in das Subjekt zurückgenommen: «Das Ich wird erkannt in der Idee selbst, das Wissen wird gefaßt als die unendliche Form, […] und diese muß aufgefaßt werden als Ich, als das wissende Prinzip.» Erst durch dieses Wissen erhalte die Subjektivität «unendlichen Wert»: «die subjektive Seite ist der Sache, der objektiven Seite ganz identisch gemacht» – sofern jene eben als das Produzierende und sich im Produzierten Gegenständliche, das Denken als Sein und das Sein als Denken gewußt wird (V 7, 4 sq.).

Diese Gliederung der Philosophiegeschichte ist allerdings nicht so mißzuverstehen, als ob die Trennlinie beide Epochen radikal von einander schiede und das neue Sichwissen der Subjektivität gleichsam vom Himmel fiele – etwa in Gestalt der christlichen Religion. Geschichtliche Entwicklungen enthalten sowohl Kontinuitäten als auch Sprünge, und so verdankt sich auch das «Prinzip der Subjektivität» nicht einer bloßen Diskontinuität: Es tritt

bereits in die griechische Welt ein, als das «Sokratische Prinzip», «daß das, was wahr ist, durch das Denken vermittelt ist.» (V 7, 128) Hier erscheint es aber als negativ gegen die griechische Welt gerichtet, als ihr inneres Verderben – als die «Tragödie von Griechenland» (V 7, 130). In der – wenn auch erst abstrakten – «Rückkehr des Selbstbewußtseins in sich» (V 8, 159) liegt ferner die Signatur der auf Platon und Aristoteles folgenden «Philosophie in der römischen Welt», und die Alexandrinische Philosophie deutet Hegel bereits als eine Periode, in der der Geist «aus seiner Subjektivität wieder herausgeht zur Objektivität, aber zugleich zu einer intellektuellen Objektivität», und in der «die Unendlichkeit des Denkens, das sich nur subjektiv erfaßt hat, sich nun gegenständlich wird»; «aus dem Verlust der Welt wird also eine Welt erzeugt, die zugleich in ihrer Äußerlichkeit eine innerliche bleibt und folglich eine versöhnte ist, und dies ist so die Welt der Geistigkeit, die hier beginnt» (V 8, 161, 164). Herrschend werde das «Prinzip der Subjektivität» aber erst in der zweiten Epoche – und selbst dort setzt es sich seit Descartes in einem überaus konfliktreichen Prozeß erst allmählich durch: Die Schulmetaphysik vor Kant rechnet Hegel ja noch der «ersten Stellung des Gedankens zur Objektivität» zu, dem unbefangenen Denken, das den Gegenstand noch als objektiven und die Subjektivität für etwas Zufälliges nimmt. Die Zweiteilung der Philosophiegeschichte kontrastiert also nicht zwei in sich homogene Epochen, sondern sie markiert die entscheidende Zäsur in einer windungsreichen und spannungsgeladenen Geschichte. Die wahre Auflösung und Versöhnung des Gegensatzes des Subjektiven und Objektiven sieht Hegel in der «Einsicht, daß dieser Gegensatz, auf seine absolute Spitze getrieben, sich selbst auflöst» und «das ewige Leben dieses ist, diese Gegensätze ewig zu produzieren und ewig in Identität zu setzen» – allerdings nicht, wie es nach dieser Formulierung scheinen könnte, in einem letztlich bewegungslosen Spiel, sondern in einer Reihe geistiger Gestaltungen, die notwendig aus einander hervorgehen und keineswegs in eine leere Unendlichkeit weiterlaufen.

Es wäre grotesk, Hegel zu unterstellen, er habe das ‹Ende der Philosophiegeschichte› so verstanden, als gebe es nach ihm keine Philosophie mehr, und die Reihe der geistigen Gestaltungen werde mit ihm abbrechen. Sein Hörer v. Griesheim überliefert aus der Schlußpassage der Vorlesungen sogar den Satz, «die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen.» (V 9, 188) Doch andererseits markiert dieses «für jetzt» – falls Hegel so formuliert haben sollte – kein beliebiges Jetzt. Fraglos ist es für ihn ein ausgezeichnetes Jetzt, nämlich der Zeitpunkt, zu dem die innere Struktur und Bewegung der gesamten Philosophiegeschichte erstmals erkannt wird, und zwar nicht durch voreilige Antizipation eines vermeintlich-künftigen Endzustands, sondern durch den Rückblick auf ihren Verlauf, von ihren Anfängen bis in Hegels Gegenwart. Diesem Rückblick erschließt sie sich als die Arbeit des Geistes – und zugleich als das Innerste der Weltgeschichte, die ja, als Geschichte, immer schon die Struktur selbstbezüglicher Erkenntnis hat. Des-

halb formt Hegel den auf die Gründung Roms bezogenen Vers aus Vergils *Aeneis* (I, 33) um: «Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem» (W XV, 685). Und diese durchaus harte Arbeit des Geistes bezeichnet er im gleichen Kontext als «das Leben des Geistes selbst», aber auch – wohl noch mit Worten seiner Jenaer Vorlesung – nicht allein als mühselige Entwicklung, sondern als den «Kampf des endlichen Selbstbewußtseyns mit dem absoluten Selbstbewußtseyn, das jenem außer ihm erschien» (W XV, 689). Die Weltgeschichte und als ihr Innerstes die Geschichte der Philosophie stellten diesen Kampf dar, und wo er aufhöre, seien sie am Ziel.

Siebenter Teil
Philosophie nach dem Ende der Klassischen Deutschen Philosophie

I. Präludium: Schellings «System der Weltalter»

Ende der 1820er Jahre, in seinen letzten Berliner Jahren, arbeitet Hegel das System weiter aus, dessen Grundgedanken und -struktur er knapp drei Jahrzehnte zuvor, während der kurzen Zusammenarbeit mit Schelling und gleichwohl gegen dessen Systemkonzeption, entworfen hat. Zur gleichen Zeit betritt sein früherer Weggefährte erneut die «Sfäre» der akademischen Lehre, von der er – mit nur kurzer Unterbrechung 1820–1826 – mehr als zwei Jahrzehnte entfernt gewesen ist: Schelling wird «aus der Stille des, dem steten tiefen Forschen gewidmeten Lebens» an die teils aus Landshut nach München verlegte, teils dort neu begründete Universität berufen – ein Wechsel, den er damals selber «als einen Wendepunkt meines ganzen geistigen und wissenschaftlichen Lebens» bezeichnet. Zu Beginn trägt er dort «den Inhalt eines unter dem Titel *Die Weltalter* lang' erwarteten Werks das erstemal» vor, und so ist seine Vorlesung auch angekündigt: «Das System der Weltalter» (SyW 1, VII). Sie blickt aber weniger zurück auf die Thematik, die aus seinen nachgelassenen Manuskripten der Jahre 1810–1820 bekannt geworden ist, sondern sie hat einen prospektiv-programmatischen Charakter: Präludierend greift sie auf die Themenbereiche vor, die er in den Folgejahren weit detaillierter ausarbeitet und die in der Edition durch seinen Sohn so weit ausdifferenziert sind, daß sie – fälschlich – als getrennte Bereiche erscheinen: die ‹Geschichte der Philosophie›, die ‹Philosophie der Mythologie› und die ‹Philosophie der Offenbarung›.

1. Abschied von der Vernunftphilosophie

a) «Logische» und «geschichtliche Philosophie»

Einen «Wendepunkt» prognostiziert Schelling damals aber nicht allein für sein eigenes Leben, sondern für das geistige Leben insgesamt: Nach der vorangegangenen «heftigen Anfechtung» sei es jetzt an der Zeit, «das Positive wieder in seine Rechte einzusetzen». Und hierbei handelt es sich für ihn, ähnlich wie für den späten Friedrich Schlegel, nicht um einen kurzfristigen Umschwung, sondern um eine epochale Wende. Wie dieser das Ende der «Vernunftphilosophie» und den Beginn der «positiven Philosophie» proklamiert, so Schelling das Ende der «logischen» und den Übergang zur «posi-

tiven» oder «christlichen Philosophie». In dieser kompromißlosen Entgegensetzung gegen die «logische Philosophie» – gegen die neuzeitliche Philosophie insgesamt und insbesondere gegen ihre durch Kant begründete Form, also gegen die Klassische Deutsche Philosophie – liegt das Proprium der «positiven Philosophie». Im Unterschied zu Schlegel fordert Schelling allerdings ein Ende nicht allein der Subjektivitätsphilosophie, und er wendet sich nicht nur gegen die Philosophie Kants, deren «Grundsaz und Leitstern» «flacher Empirism» gewesen sei, sondern er sieht die Wurzel des Übels schon in der «seichten Cartesianischen» Philosophie und allen folgenden Systemen. Denn ihnen liege gemeinschaftlich der gleiche «Fehler» zu Grunde: das «blos *logische*» oder «das negative Princip», und wer die darin liegende «Gefahr» nicht gleich anfangs vermeide, «hat die Freiheit auf immer verloren» – weil in der ‹logischen Philosophie› die «blos logische Verknüpfung der Sätze» herrsche. In der Tat hat die rationalistische Philosophie der Neuzeit ihr Methodenideal in einer solchen Verknüpfung gesehen, und deshalb hat sie sich mehrfach den ‹mos geometricus› zum Vorbild gewählt. Für Schelling hingegen wird die Geometrie «nur mißbräuchlich Wissenschaft genannt, denn alle ihre Säze sind nothwendige Folgen von einem»; Mathematik überhaupt sei kein «wissendes», sondern nur «ein denkendes Wißen, also keine Wißenschaft» – bloße ‹dianoia›, aber nicht ‹episteme› (SyW 18). ‹Wissenschaft› wäre demnach also nur dort, wo die Sätze nicht logisch mit einander verbunden sind.

Nun hat die rationalistische Philosophie sich die logische Verknüpfung ihrer Sätze fraglos zum Vorzug angerechnet, und sie hat die Freiheit, von der ja auch sie emphatisch gesprochen hat, hierdurch nicht tangiert gesehen. Schelling aber macht sehr deutlich, woran er Anstoß nimmt: daß die «logische Philosophie» die Dinge dieser Welt auf nur ‹logische› Weise aus der «absoluten Substanz» ableitet – «ohne That», ohne Gottes freies Schöpfungshandeln, wie es doch eigentlich gefordert sei, denn: «Wenn man einem auch ganz unwißenden Gläubigen sagt, daß Gott die Welt freiwillig geschaffen habe, so ist er in seinem Inneren davon überzeugt und freut sich über diese Überzeugung.» Ein solches «factisches Verhältniß Gottes zur Welt», eine solche freie «That», sei aber nicht logisch abzuleiten – sie müsse berichtet werden, und in diesem traditionellen Sinne von ἱστορία nennt Schelling eine solche Denkweise «geschichtlich». «Geschichtlich» ist sie somit nicht im Sinne des Geschichtsdenkens, das seit dem Ende des 18. Jahrhunderts das neuzeitliche Denken prägt und ‹Geschichte› als einen durch Korrelation und Analogie gestifteten, der empirischen Forschung zugänglichen Zusammenhang begreift. Eine derartige «Mißdeutung» seines Anliegens wehrt Schelling ausdrücklich ab: Eine «kritische Geschichte» werde niemand von ihm erwarten. Die ‹Geschichte›, die ihn allein interessiert, spielt vor aller Geschichte im modernen Sinne. «Geschichtlich» nennt er seine Denkweise ausschließlich deshalb, weil ihre Inhalte nicht logisch abgeleitet werden können, sondern erzählt werden müssen, und so sieht er folgerichtig die «geschichtliche Philosophie» als im «Orient» «schon

von Anfang an einheimisch» an (SyW 63). Und solche Erzählungen betrachtet Schelling als den konkurrierenden Formen des Erkennens überlegen: Es existiere kein «gesunder nicht schon von Haus aus verkehrter Menschenverstand, der nicht die Schöpfungsgeschichte so, wie sie uns durch die Urkunden dargebothen wird, annehmen und einleuchtender finden wird als alle Philosopheme darüber», die allenfalls «Lückenbüßer» oder «Surrogate» seien. Aufschluß über die Schöpfung der Welt könne nur «ein in der Urzeit Niedergelegtes» geben; der erste «Zustand der Dinge kann nur vom ersten Anfang aus erklärt werden». Und Schelling bekräftigt seine Exposition: «Hiemit glaube ich nun den Unterschied von *logischer* und *geschichtlicher* Philosophie hinlänglich ins Helle gesezt zu haben.» (SyW 7–14)

b) «Negative» und «positive Philosophie»

Im Folgenden aber gibt Schelling diesem Gegensatz ein verändertes Aussehen. Zum einen relativiert er ihn: Daß die äußeren Dinge untereinander und mit Gott «in (logischem) Verhältniß stehen, ist schon in dem Saze ausgedrückt: ‹Alle Dinge sind mit Weisheit geworden›.» Ohnehin stünden auch nach der «geschichtlichen Philosophie» die Dinge in einem hierarchischen Verhältnis. Zum anderen aber verschärft er ihn, indem er die Entgegensetzung von «negativer» und «positiver Philosophie» einführt und sie auf den ersten Gegensatz bezieht. ‹Negativ› seien die «logischen Systeme», da sie zu den «geschichtlichen» «nur in negativem Verhältniß» stünden. Die «geschichtlichen Systeme» nähmen etwas an, «was jenen fehlt. Den logischen Systemen mangelt nur das Positive, sie sind daher keineswegs durchaus falsch, sondern eben nur mangelhaft»; sie müssen durch «ein Mehr» komplettiert werden. Falsch seien sie erst, «*wenn sie das Positive ausschließen und sich selbst dafür ausgeben*. Die logische Philosophie ist nur negativ in sich, und wenn sie so bleibt, ist sie als solche wahr.» Demnach kann es scheinen, als stünden die «logische» und die «geschichtliche Philosophie» im Verhältnis wechselseitiger Komplementarität. Doch Schelling denkt keineswegs an eine symmetrische Korrelation beider; das «geschichtliche System» bedarf für ihn keines derartigen «Mehr», und vor allem: Die in ihren Grenzen bleibende «logische Philosophie» ist für ihn nur deshalb «wahr», weil es ihr «Charakter» ist, «mangelhaft zu sein»; ihre ‹Wahrheit› besteht somit lediglich in der Beschränkung auf ihre Mangelhaftigkeit.

Erste Andeutungen der Unterscheidung von «negativer» und «positiver Philosophie» lassen sich bis in Schellings frühe Schriften zurückverfolgen; in seiner Auseinandersetzung mit Eschenmayer gewinnt sie schärfere Kontur,[1] und vom «System der Weltalter» ab erhält sie eine Schlüsselstellung.

1 Cf. 1. Teil, Kap. IV, 3 und 5. Teil, Kap. I, 3.

Dem Umfang nach deckt sie sich mit der Unterscheidung von «logischer» und «geschichtlicher Philosophie», doch während durch sie zwei gleichrangige, komplementäre Ansätze bezeichnet scheinen, hat die Rede von «negativer» und «positiver Philosophie» den strategischen Vorteil, daß sie eine Qualitätsdifferenz suggeriert: Das ‹Negative› ist für sich selbst «mangelhaft», während dem ‹Positiven› auch unausgesprochen stets der Charakter des Überlegenen, ‹Eigentlichen› anhaftet: Das ‹Positive› als das ‹Gegebene› präsentiert sich zugleich als das im qualitativen Sinne ‹Positive›. Darin liegt der Reiz und der ideenpolitische Nutzen dieses Schlagworts – auch für so unterschiedliche Ansätze wie wenige Jahre zuvor für die geradezu inflationäre Rede vom «Positiven» im «Concordia-Aufsatz» des späten Friedrich Schlegel (PLS 4/1, 34 u. ö.) und wenige Jahre später für Auguste Comtes «philosophie positive».

Schelling schwankt hier allerdings zwischen zwei Optionen: Nach der einen, bereits genannten muß die «positive Philosophie» die negativen ergänzen, und wenn «das Positive zu ihnen hinzugebracht ist, so wird die wahre Reformation in der Philosophie herbeigeführt». Daß nach diesem Modell ein solches ‹Hinzubringen› keine bloße Addition wäre, sondern den «mangelhaften» Charakter der «negativen Philosophie» grundlegend verwandelte, darf unterstellt werden – auch wenn Schelling sich über die Art der Metamorphose nicht weiter ausspricht. Doch bereits in der nächsten, der vierten Vorlesung kündigt er an, er komme «nun darauf den Unterschied der logischen und geschichtlichen Systeme ins Licht zu sezen und ihre absolute Unvereinbarkeit näher zu beleuchten. Für eines muß man sich entscheiden.» Die letztgenannte Option dominiert denn auch die weitere Ausführung: Schelling zeigt nicht, wie die «wahre Reformation» durch Komplementierung der «negativen Philosophie» durch die «positive» aussehen würde, sondern er bewegt sich – abgesehen von den historischen Partien der Einleitung – ganz im Äther der «positiven». Seine Sicht der «negativen» hingegen ist prägnant in seinen Bemerkungen faßbar, daß vom «Rationalism» «kein Übergang zum Christenthum ist» und daß Sokrates «den Schwulst des negativen Wißens niederschlug und deßen Qualm [...] auf die Sophisten selbst hinüberblies. [...] Das Verständliche kann nur im Reinen ungetrübten Christlichen sein», wenn nämlich «der Verstand der Verständigen zu Schanden» geworden ist (SyW 12–14, 150, 144).

c) Das Christentum: Gegenstand oder Fundament?

Bereits in der zweiten Vorlesung betont Schelling deshalb programmatisch, «das Christenthum in seiner Lauterkeit und Reinheit» sei das «Muster und Urbild», «nach dem die Philosophie sich richten muß». Und er zieht daraus die Folgerung: «Der eigentlich entscheidende Name für meine Philosophie,

ist *christliche Philosophie* und dies Entscheidende habe ich mit Ernst ergriffen.» Mit diesem Schritt zur «geschichtlichen» = «christlichen Philosophie», der nicht einmal ein «Übergang» ist, verläßt Schelling somit die Ebene der bisherigen Philosophie und geht «weit über diese hinaus». Denn sie lasse uns hinsichtlich des wahren Zusammenhangs der Dinge «in der tiefsten Unwissenheit, und da heißt es denn: halte dich an die Offenbarung.» Denn das Christentum sei eine «Sache die den leichten Träumen entgegensteht»; nur eine so begründete Philosophie sei «die ächte, die geläutert durch die Feuerprobe hervortritt. Die ganze neuere Philosophie wird hiermit zu Boden gedrückt.» (SyW 23 sq.) Wenn aber das der bloß «logischen Philosophie» unerreichbare «Positive», das nicht Gegenstand philosophischer Schlußfolgerungen sein kann, diejenige Wahrheit ist, die in der biblischen Tradition insgesamt und speziell in der christlichen Offenbarung verkündet wird, und diese die «Grundlage zur Philosophie», so drängt sich unabweislich die Frage auf, was die «geschichtliche *Philosophie*» dann noch *als* Philosophie von der Offenbarung abhebt – und auf sie gibt Schelling eine ambivalente Antwort: Die Philosophie solle nicht *«allein»* durch die Offenbarung geleitet werden, sondern ihre «Selbständigkeit» behaupten; Christentum und Offenbarung seien «Gegenstand» der Philosophie, an dem sie *«sich erstarken und vervollkommnen»* müsse, wie auch die Natur: «Das Christenthum *ist* aber für die Philosophie nicht sowol Autorität als Gegenstand» – doch nun folgt der entscheidende Nachsatz: «der aber allerdings zur *Autorität* wird, denn das Christenthum zwingt mich zur rechten Erkenntniß und lehrt mich einsehen daß man es mit der bisherigen Philosophie nicht zum Ganzen bringt» – es versteht sich: zu einem Ganzen des Wissens, dessen Gestalt maßgeblich durch die Offenbarung vorherbestimmt ist.

Doch obwohl Schelling die philosophische Erkenntnis auf dem Boden der Offenbarung ansiedelt und dem ‹Zwang› des Christentums unterstellt, hält er doch – wie schon im ‹Theismusstreit› gegenüber Jacobi – am Wissenschaftscharakter und am Ideal der methodischen Begründung fest, ja sogar, wie sich bereits in den «Erlanger Vorlesungen» angekündigt hat, am Systembegriff – mit der allerdings unzutreffenden Begründung, er habe bereits 1811 den Vortragstitel «System der Weltalter» angekündigt. Dieses «System der Weltalter» setzt er nun dem «System der theoretischen Philosophie» oder dem «System der theoretischen und speculativen Philosophie» gleich – nicht ohne (mit impliziter, aber deutlicher Spitze gegen Hegel) zu betonen, daß es «nicht Philosophie im eigentlichen Sinn, nicht Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften» sei. Doch während es hier so scheint, als identifiziere Schelling die «Philosophie im eigentlichen Sinn» mit Hegels «Encyclopädie», fährt er – zumindest in der Überlieferung durch die Nachschrift – fort: «Philosophie im eigentlichen Sinn ist mehr, die Encyclopädie viel weniger. Durch eine solche Anwendung wird die Philosophie herabgezogen.» Diese Differenz betrifft aber nicht das Festhalten am Systemanspruch der Philosophie:

Durch einzelne frappierende Sätze gewinne die Wissenschaft nichts (SyW 20). Es gehe um «wißenschaftliche *Einsicht*» und nicht um den Standpunkt des religiösen Gefühls (SyW 113). Doch andererseits läßt seine heftige Abwehr der «logischen Philosophie» und der ‹Verständlichkeit der Verständigen› nur wenig Raum, die Kriterien der ‹Wissenschaftlichkeit› zu bestimmen. Er betont ja auch, «daß die Philosophie *keine reine Vernunftwissenschaft* sei» – weil sie sonst längst vollendet sein müßte. An späterer Stelle bekräftigt er, die Vernunft sei zwar «ein Princip der Wißenschaft, aber nur insofern sie in ihr überwunden werden muß, die Vernunft ist nicht das Erzeugende der Wißenschaft»; sie könne sich nie der Wissenschaft als der «Bewegung des Wissens» widersetzen – und zur Begründung führt er überraschend (freilich ohne Namensnennung) Jacobis Vernunftbegriff an: «der eigentliche Begriff der Vernunft» sei: *«sie vernimmt.»* (SyW 125) Doch statt die Frage nach den Kriterien der ‹Wissenschaftlichkeit› der Philosophie zu stellen und sie zu beantworten, leitet er über zur Frage, *«was man in der Philosophie will»* (SyW 8 sq., 12–21).

2. Die Tatsache der Welt als Gegenstand der Philosophie

Über diese Frage, *«was man in der Philosophie will»*, könne aber *«kein Zweifel sein»: «sie will nemlich die Welt erklären»*, also die Frage beantworten «woher alle Dinge und die Welt» – und dies *«hat die Menschheit schon vor aller Philosophie gewollt»*. Es geht Schelling allerdings weniger um die Erklärung der «Welt» selber als vielmehr der «Thatsache der Welt» – und dies betont er auch an etwas späterer Stelle: «Nur die Thatsache der Welt ist Gegenstand der Philosophie, die deshalb auch Weltweisheit heißt.» «Weltweisheit» allerdings ist sie im Unterschied nur zu den Wissenschaften der Natur und der Geschichte, nicht aber zur Gotteserkenntnis. Dies deutet sich schon darin an, daß Schelling gleich ergänzt, die Philosophie habe, «was in der Welt die wahre Thatsache ist und ihren inneren Sinn auszumitteln». Dieser Sinn erschließt sich jedoch nur vom Gottesgedanken her: Der Begriff der «Thatsache» setzt nicht den (logischen) Begriff des ‹Grundes›, sondern den Begriff der «Ursache» voraus, die «Thatsache der Welt» also den Begriff der ‹Ursache der Welt›. Darauf hat Jacobi ja zeitlebens – gerade auch gegen Schelling – insistiert, und Schelling räumt nun «zu seiner Ehre» ein, Jacobi sei «der *geschichtlichen Philosophie* am nächsten» gewesen – freilich nicht ohne die Warnung hinzuzufügen, daß Jacobis Diction «den Geist *erschlafft* und das *Gemüth erhizt*». Die «Thatsache der Welt» zu erklären, bedeutet also, den Hervorgang der Welt aus ihrer ‹Ursache› zu erklären; daran schließen sich weitere Fragen nach der «reinen Thatsache», und sie münden schließlich

in die höchste Frage, um die «alle Philosophie sich [...] wie um ihre Axe dreht; wie die Coexistenz einer von Gott verschiedenen Welt mit einer höchsten Causalität sich vertrage» (SyW 17 sq., 87, 59, 167).

Als Vorbereitung zu diesem «Übergang» entwickelt Schelling zunächst eine Deutung des «allgemeinen Weltprocesses». Sie greift auf Interpretamente seiner früheren Naturphilosophie zurück: In der Natur gebe es «weder ein reines Object, noch ein reines Subject: alles ist Subject-Object.» Doch anders als dort sieht Schelling nun eine eindimensionale, von a nach b verlaufende Bewegung, nämlich vom Überwiegen des Objektiven durch dessen kontinuierliche Verringerung bis hin zum «Triumph des Subjectiven»: «In jeder gewonnenen Erkenntniß wird ein Objectives besiegt, daher die wahre Siegesfreude bei jeder neu erlangten Erkenntniß. Jezt können wir die Thatsache so aussprechen: der allgemeine Weltproceß beruht auf einem allgemeinen Fortschritt, wenn auch abwechselnd immer wieder bestrittener Siege des Subjectiven über das Objective» – und hierin sieht er nun «das Geheimniß des Weltproceßes», das sich ihm als «das Resultat der früheren Philosophie» erschließt: Das «*blos* objective, grenzen- und verstandeslose Sein» liegt zu Grunde, hat «eine relative Priorität vor dem Subjectiven», aber keine «Superiorität», sondern eine «Inferiorität» (SyW 91–97).

Um diese Figur weiter zu entfalten, knüpft Schelling an die «Erlanger Vorlesungen» an: Die Bewegung, in der das Objektive (b) zum Subjektiven (a) wird, setzt ein anderes a voraus, das nicht erst durch b zu a geworden ist und dem b «nicht gestattet b zu bleiben», somit «ein reales und ein ideales Princip». Dieses Ideale hat somit ein «Übergewicht», und «*Dieses Factische des Übergewichts bildet die Thatsache*». Dann ist aber eine «wahre Ursache» vorausgesetzt, ein «positiver Willen», der die «wahre Ursache alles wirklichen Seins» ist – «Gott». Und Schelling resümiert, in Übereinstimmung «mit der ältesten Philosophie des Alterthums»: «wir erkennen *Gott blos als die dem Idealen das Übergewicht über das Reale gebende Ursache*, die dem Subjectiven über das Objective den Sieg verschaft.» (SyW 97–102)

3. Philosophische Theologie oder Theosophie?

Diese Ausführungen über die «Thatsache» des «Übergewichts» des «Ideellen» als «ein *gewolltes*, ein *verursachtes*, ein *mit Verstand geseztes*», die darin implizierte Einführung des Begriffs der «Ursache» und ihre Identifizierung als «Gott» haben somit eine analoge Funktion wie der kosmologische Gottesbeweis der vorkritischen Metaphysik: Vom Sein des Endlichen wird auf das Sein des Unendlichen geschlossen. Die auf diesem Wege gewonnene, wenn auch nur «vorläufige», Definition bildet nun den Ausgangspunkt für

die nähere Bestimmung des Gottesgedankens: «Gott ist die dem Subjectiven, Ideellen die Superiorität über das Objective, Reale gebende Ursache» – nicht ihre substantielle Einheit, sondern eine diese Gegensätze setzende Macht, die durch dieses Setzen mit sich selber in Widerspruch tritt. Und nur eine mit Bewußtsein versehene Macht könne die von ihr gesetzten Gegensätze als Widerspruch festhalten: «also muß diese Ursache der Gegensätze die geistige Einheit dieser Widersprüche sein». Dieser Standpunkt ist für Schelling nicht nur «ein viel höherer Standpunkt als die anderen», sondern «er ist der höchste philosophische Standpunkt». Auf ihm wird die «Ursache» erkannt als «der *Herr des Seins*, der Herr des gränzenlosen und begrenzten Seins. Und jezt sind wir bei dem *Begriff Gottes*, den wir als den *wahren* und *einzigen* bezeichnen.» Dieser Gott «ist nur Herr des Seins», hat «durchaus nichts mit sich selbst zu thun», «frei von sich und darum auch alles andere befreiend», «nicht centrum, sondern wesentlich excentrisch», «grundlos», «das Allerzufälligste» – um nur einige der hier angeschlossenen Bestimmungen zu nennen –, und unter ihnen ist «Herr des Seins» die wichtigste. Das Christentum kenne Gott «nur als den Herrn des Seins». Um diese Zentralität des Herrschaftsgedankens zu unterstreichen, beruft Schelling sich hier auch auf das drastische Herrschaftsvokabular, das Newton mit seiner Autorität ausstattet: «Deitas est dominatio Dei non ad corpus proprium, sed in subditos», und dieses «Herrsein» entdeckt Schelling auch als den oft überhörten Sinn der Rede von der *«Herrlichkeit Gottes»*. Gott sei «Herr und Bestimmer», und über die Rede von seinem «Können» gelangt Schelling wiederum zum «Mögen» und zur «Magie Gottes» (SyW 103–109).

Im Anschluß hieran resümiert Schelling den zurückgelegten Weg: «So weit führt uns die Erfahrung.» Über der Erfahrung aber sei nicht das «abstracte, negative Denken», sondern nur noch «das *reine freie Denken der Speculation*» – «frei» nunmehr sowohl von «Erfahrung» als von der Gängelung durch die Forderungen logischer Beweisbarkeit oder – positiv ausgedrückt – «die eigentliche Wißenschaft und wißenschaftliche Einsicht». Über die Unterscheidung des negativ Nichtseienden und des positiv Nichtseienden führt Schelling nun zu der Einsicht, *«daß Gott selbst das absolute Subject des Seins ist»*, aber zugleich mehr als dieses, und dies heißt zunächst: «Gott ist das absolute Subject des Seins, aber der Wille nicht das blinde Sein zu sein». Er will dies «nicht nach freiem Willen, sondern nach göttlich natürlichem Willen», und «*als dieser Wille ist er Gott*, der ewig und wahrhaft gute.» (SyW 109–117)

Es ist nicht unplausibel, daß Schelling seine nächste Vorlesung mit dem Eingeständnis eröffnet, er habe es selbst empfunden, daß er seinen Hörern «in der vorangegangenen Entwicklung nicht vollkommen genügt» habe; sein Nachschreiber vergleicht sein Ringen um die Wahrheit mit dem inneren Kampf Jakob Böhmes – aber: «Beide haben nicht wie Jacob im Traume den Gott bezwungen». Diese Worte könnten als Motto auch über der gesamten

folgenden Entwicklung stehen. Schelling häuft nun Wendungen auf Wendungen, was Gott müßte, wollte und könnte, was er nicht ist oder ist, über seine «Liebe» und seinen «Zorn», über das «Nichtgute» als das «*negativ Ewige*» und das «Gute» als das «*positiv Ewige*», und oftmals zeichnet er sie als die nunmehr glücklich gefundene Einsicht aus, etwa: «Gott ist das Nurseiende – dies ist der Begriff des wahren Gottes.» (SyW 122) Deutlich sind mehrfach Rückgriffe auf die «Freiheitsschrift» – etwa in der Unterscheidung eines «prius Gottes», das Gott «non tempore, sed natura» vorhergehe, aber nur erkennbar werde «durch das posterius, welches es gesetzt hat und zwar als nichtseiend». Schelling zeichnet sie als «die erste Entdeckung der *suchenden* Wißenschaft» aus, die der Philosophie einen Weg entdecke, wie sie «aus der Rotation des Denkens herauskommen kann.» Und er betont wiederum: «Das wahre Denken ist das *Freiwerdende von jenem Wirklichen*, in dem es bisher kreiste», das Freiwerden auch von dem «Unvordenklichen», das allem Denken nicht-denkend vorausgesetzt ist. Und auch hier zeichnet er eine Formulierung als «Ziel der Untersuchung» aus: Gott sei der Wille, als Geist zu sein, als der ewige bei sich Seiende, der «im Äußerlich-sein nicht aufhört in sich zu sein und dem es freisteht, das Seiende selbst zu bleiben» (SyW 129, 131 sq.).

Von dieser Bestimmung geht Schelling auch in der folgenden Vorlesung aus, und im weiteren Fortgang geht er von ihr zum Schöpfungsgedanken über – mit dem Fichte überbietenden Anspruch, «das erste verständliche Wort über die Schöpfung» hervorzubringen.[2] Er resümiert die Gedankenentwicklung auch in der Ausdrucksform der Potenzenlehre: Das erste unbeschränkte Sein bezeichnet er als das «Seinkönnende» oder als erste Potenz, das «Seinmüßende» als «das Seinkönnende der 2ten Potenz» und das dritte und wahrhafte Ende als das «*Seinsollende*». Auch diese Ausführungen zeichnet er emphatisch aus: «In diesen 3 Begriffen ist alle Verständlichkeit enthalten, ja mit ihnen fängt sie erst an» – und auch «die ganze Logik» sei hierin enthalten. (SyW 118–140) Hieran reihen sich in freier Folge weitere Auskünfte – über die «göttliche Verstellungskunst», über das Christentum als die Ausführung «eines von den Weltzeiten her verschwiegenen Planes», über den «Sündenfall» und über die «gegen Gott äußerlichen, kosmischen, demiurgischen Potenzen», die «Elohim» (SyW 141, 143–145).

Noch gegen Ende, in der 36. Vorlesung, mahnt Schelling seine Hörer, nicht zu ermüden; «erst wenn die lezte Einsicht gewonnen worden ist», sei «die Festigkeit alles Früheren gegeben». Das Bisherige aber sei «nur die Vorbereitung zu diesen Begriffen» gewesen. Deshalb läßt er sich in seinen weiteren Ausführungen nochmals tiefer in theosophische Fragen ein: Gottes Wollen sei «gegenstandslos, ziellos und in sofern auch grenzenlos, und so ist sein Wille ein blindwollender»; in Gott sei ein unbegrenztes «blindes Entbren-

2 Cf. 1. Teil, Kap. VII, 5d.

nen», «deßen Natur schwer zu beschreiben ist». Er wirft die Frage auf, «wie Gott dieses ihm fremde Wollen von sich wegbringt», und die Antwort hierauf bietet ihm die christliche Trinitätslehre: Gott setzt das, *«das ihn von der Spannung befreit»*; es bedarf also einer *«anderen Persönlichkeit»*, wie ja auch «zu jeder Production eines Kunstwerkes im Menschen zwei Persönlichkeiten erforderlich» seien, eine, die von ihrem Gedanken besessen sei, und eine zweite, die diesen Gedanken erst objektiv macht und die erste Persönlichkeit davon befreit. Und Schelling betont, er habe «lange genug gezaudert diesen lezten Aufschluß zu geben», da diese Dinge «zu den Mysterien der Wißenschaft gehören» und heilige Dinge nur den Geweihten gezeigt werden dürfen. Doch nun könne er sie vor seinen Hörern aussprechen, denn es sei «nicht zu befürchten, daß Sie den Zusammenhang meiner Gedanken mit den gewöhnlichen Faseleien anderer verwechseln». Und so macht er sich daran, den Schleier «von jenem prius des Seins und eben deswegen des Wißens» wegzuheben (SyW 138): Er spricht vom «Sohn», der «nichts anderes will als jenen im Vater entbrannten Willen zur Ruhe zu bringen», von der «Creatur», die «ein aus dem blinden göttlichen Sein Entkommenes» sei, sowie wiederum von der Rolle der (hypostasierten) «Weisheit», die «schon vor der Schöpfung als wirkliche Macht eingesezt worden» sei, und anderem mehr. Und auch durch die Frage, «was Gott gethan habe ehe er die Welt erschaffen habe», sieht er sich nicht «in Verlegenheit» gesetzt: «Gott konnte sich mit der Vorstellung der künftigen Dinge beschäftigen» (SyW 162–169, 201, 199).

Abschließend greift er nochmals den Titel seiner Vorträge auf: Er spricht vom «System der Weltalter», von den drei, den zuvor genannten ‹Potenzen› wie auch den trinitarischen Personen korrespondierenden «Weltaltern» der Verschlossenheit Gottes, der Schöpfung und der Ewigkeit, die zunächst als von «3 Herrschern» sukzessiv beherrscht vorgestellt werden, und von der Aufhebung dieser Sukzession im Begriff Gottes. Von hier aus schlägt er die Brücke zum Ende von Lessings Verheißung des ‹ewigen Evangeliums› – obschon Lessing ja auf die Ausbildung der geoffenbarten Wahrheiten als «Vernunftswahrheiten» abhebt.[3] Dann läßt Schelling seinen Vortrag in einen Lobpreis des Christentums münden, das im Mittelalter «der einzige Schuz» und «der einzige Zufluchtsort» «gegen die Zwangherrschaft des Feudalism» gewesen sei. Es sei «die Religion der Freiheit», habe «die Welt befreit», und «ein constitutioneller König ist in der That nur der, der nach christlichen Grundsäzen regiren will». Und in den Schlußsätzen gibt er noch einen Einblick in seine damalige Konzeption: Er habe seinen Vortrag «bis dahin geführt wo die Entwicklung der Naturphilosophie hätte anfangen sollen. Aber diese und die wahre Philosophie der Geschichte werde ich vortragen in der Philosophie der Mythologie.» (SyW 213)

3 Gotthold Ephraim Lessing: Die Erziehung des Menschengeschlechts. §§ 76, 86–88.

II. Zur Konzeption der «positiven Philosophie»

Das «System der Weltalter» bildet nicht allein das erste Zeugnis für Schellings ‹Spätphilosophie›; es enthält sie zugleich als ganze in nuce.[4] Sie ist nicht – wie es manchmal erscheint – dual strukturiert, also in «positive Philosophie» und «negative Philosophie» zweigeteilt, sondern sie ist als ganze «positive Philosophie», und nur in diesem Kontext kommt der «negativen Philosophie» als einer faktisch vorhandenen Gestalt des Wissens eine Bedeutung zu, die sich zudem, wohl auch im Zuge des Übergangs von München nach Berlin im Jahr 1841, leicht wandelt. Ebenso ist die ‹Spätphilosophie› als ganze «geschichtliche Philosophie», in dem erläuterten Sinne einer ‹Geschichte›, deren markante ‹Ereignisse› Schöpfung, Sündenfall und Erlösung sind; und Schelling grenzt diesen Sinn von ‹Geschichte› fast indigniert gegen die «sogenannte Philosophie der Geschichte» ab: «Daß ich jedoch dieses nicht darunter verstehe, bedarf wohl keiner näheren Erörterung.» (EP 8) Deshalb ist sie in eins damit «christliche Philosophie» – nicht nur eine Philosophie, die das Christentum zu einem ihrer Gegenstände (neben anderen) oder als einzigen Gegenstand hat; sie ist nicht ‹Philosophie des Christentums›, sondern «christliche Philosophie»: Philosophie auf der Grundlage der «Thatsache» des Christentums. Mit diesem Entwurf einer komplexen, in sich differenzierten «positiven Philosophie» vollzieht Schelling eine radikale Wende gegen sämtliche vorausgehenden, der logischen Notwendigkeit verhafteten und damit «negativ» bleibenden Philosophien, vor allem gegen die Ansätze der Neuzeit und insbesondere seit der Zeit Kants – und dies häufig mit provokativen Formulierungen.

Eine unvermeidliche Folge dieser Entgegensetzung ist es, daß Schellings «positive Philosophie» in der Perspektive dieser von ihm als «negativ» apostrophierten Philosophien und ihres Wissens- und Wissenschaftsbegriffs nun ihrerseits den Boden verläßt, den die Philosophie und Wissenschaft seit der frühen Neuzeit und verstärkt seit der Aufklärung geteilt haben. In dieser Perspektive lassen sich jenseits eines rationalistischen oder auch eines empiristischen Philosophie- und Wissenschaftsbegriffs zwar Glaube, Ahndung und Theosophie ansiedeln, nicht aber Philosophie und auch nicht Wissenschaft. Für Schellings Selbstverständnis stellt sich dies freilich anders dar. Wie er lange zuvor schon gegen Eschenmayers Übergang zur «Nichtphilosophie» am Philosophiebegriff und gegen Jacobis ‹philosophisches Nichtwis-

4 So Horst Fuhrmans: GPP 61: Diese Vorlesung habe «alles Entscheidende schon vorgetragen»; ähnlich Peetz: SyW XXIV.

sen› am Wissenschaftsbegriff festgehalten hat,[5] so betrachtet er auch jetzt seinen Neuansatz als von Religion, Theologie und Theosophie strikt unterschieden und die von ihm intendierte neue Gestalt der Philosophie als diesen wie auch den bisherigen Gestalten der Philosophie nicht allein graduell überlegen, sondern als allererst angemessene und stabile Form. Über diese Frage entbrennt in den 1830er und 1840er Jahren der Streit, insbesondere mit der Schule Hegels.

Ein gravierendes Hemmnis für eine Darstellung der «positiven Philosophie» wie auch für die Auseinandersetzung mit ihr bilden die unglückliche Überlieferungslage – durch den Verlust vieler Manuskripte Schellings im Zweiten Weltkrieg – und die unzureichende Editionslage, aber auch die – auf Grund der häufigen Neuansätze Schellings – nicht leicht durchschaubare Konzeption der ‹Spätphilosophie›. Erschwerend ist insbesondere, daß Schelling – trotz mehrerer Anläufe zur Publikation von Teilen der «positiven Philosophie» – damals nur einen, vergleichsweise kurzen und marginalen Text veröffentlicht hat (SW X, 201–224), so daß die Forschung sich auf die stark auswählende und Zusammenhänge durchtrennende, unbefriedigende Edition durch Schellings Sohn (SW X–XIV) sowie – als Ersatz für die erhaltenen, schwer entzifferbaren Manuskripte Schellings – auf die Edition bisher nur weniger Nachschriften seiner Vorlesungen stützen muß.

Auf dieser Grundlage läßt sich die folgende Gestalt erkennen: Die Entwicklung der «positiven Philosophie» vollzieht sich als Prozeß der Ausdifferenzierung der ursprünglichen Konzeption, die Schelling 1827/28 als «System der Weltalter» vorgetragen hat; deshalb ist diese hier vorangestellt worden. Im Anschluß an sie hat Schelling die der «Mythologie» gewidmeten Partien dieses Entwurfs in den drei Semestern 1828, 1828/29 und 1829 in erweiterter Form als «Philosophie der Mythologie» vorgetragen und sein Konzept sogar setzen lassen, im Dezember 1831 jedoch entschieden, es «vergraben» zu lassen (UPO 2, 744); im Winter 1829/30 hat er nicht gelesen. Danach beginnt ein Turnus, den er die Münchener Jahre über beibehält: Im Sommer 1830 trägt er die erste Hälfte des «Systems der Weltalter» unter dem Titel «Einleitung in die Philosophie» vor; 1830/31 und 1831, gleichsam als zweiten Teil, erneut die «Philosophie der Mythologie» (wozu keine Quellen überliefert sind) und 1831/32 erstmals die «Philosophie der Offenbarung». Mit dem Wintersemester 1832/33 beginnt der zweite Zyklus, wiederum mit der «Grundlegung der positiven Philosophie», die nun erheblich weiter ausgearbeitet ist als die «Einleitung» von 1830. Doch erst mit der umfassenderen Berücksichtigung der «negativen Philosophie», verstärkt durch den Wechsel nach Berlin und die Konzeption einer neuen Einleitung (SW XIII, 3–174), gerät dieser Rhythmus – soweit die nun spärlicher fließenden Quellen zu

5 Cf. 5. Teil, Kap. I, 3a bzw. Kap. IV.

sehen erlauben – ins Stocken.[6] Eigentümlich ist zudem, daß Schelling von Beginn an die Tendenz hat, nicht allein den jeweils angekündigten Systemteil vorzutragen, sondern auch auf die anderen Bereiche auszugreifen – deutlich insbesondere bei seinem Vortrag der «Philosophie der Offenbarung» (1831/32). Eigentümlich ist ferner, daß Schelling trotz seiner Ankündigung am Ende von SyW die Naturphilosophie nicht mehr vorträgt, ebensowenig wie die Philosophie der Kunst. Und bemerkenswert ist schließlich, daß er trotz dieser kontinuierlichen Entfaltung seiner Konzeption doch jeweils weite Partien teils sinngemäß, teils wörtlich in die Folgeentwürfe übernimmt.[7] Deshalb verbietet es sich, diese sämtlich erst in den letzten Jahrzehnten veröffentlichten Entwürfe – die «Einleitung in die Philosophie» (1830), die sog. «Urfassung der Philosophie der Offenbarung» (1831/32) und die «Grundlegung der positiven Philosophie» (1832/33 und 1833) sukzessiv zu behandeln. Sie bilden eine Einheit, und zwar eine Einheit, die das Bild der Philosophie Schellings gegenüber dem von den «Sämtlichen Werken» entworfenen, primär auf seine Berliner Jahre gestützten Bild erheblich modifiziert – schon dadurch, daß die Dynamik der Ausgestaltung seines Denkens erkennbar wird.

6 In der Einleitung zu GPP gibt Fuhrmans eine detaillierte Übersicht über die Vorlesungen bis in die Berliner Zeit.

7 Dies hat Fuhrmans zu dem editorisch fragwürdigen Schritt verleitet, an die Stelle weniger gut ausgeführter Partien des Kollegs 1832/33 auf spätere Versionen aus den «Sämtlichen Werken» vorzugreifen.

III. Die Münchner Entwürfe

1. Philosophiebegriff

a) «was wir eigentlich wollen»

Schellings Wendung gegen die traditionelle Philosophie kommt nirgends plakativer zum Ausdruck als in der Doppelrolle, die er dem Willen zuspricht. Zwar hat der Wille auch in der neuzeitlichen Philosophie eine herausragende Stellung – erinnert sei nur an Hobbes' oder Hegels Ableitung alles Rechts aus dem Willen. Schelling aber gibt dem Willen eine zentrale und allumfassende Funktion – zunächst dem menschlichen Willen. Die «leichte Taube» der Philosophie sucht sich nun auf den Flügeln des Willens in den «luftleeren Raum» (KrV B 7) der «übersinnlichen Welt» der «Metaphysik» hinaufzuschwingen (GPP 77), nachdem die Vernunft und die Erkenntnis überhaupt sich als für ein solches Unternehmen ungeeignet erwiesen hat. «Die Philosophie will» wird nun zu dem Zauberwort, das alle Welten aufschließt: «sie *will* schon im Anfange, und sie *will* die Welt als frei gesetztes und gewolltes Sein» (UPO 73). Aber dieses Wollen der Welt ist bereits etwas Sekundäres: Der «*terminus ad quem* der Philosophie» sei «ein Gegenstand des *Wollens*» (GPP 212), und ebenso ihr terminus a quo: Sie ende nicht nur, sondern sie beginne auch mit dem Wollen des Vollkommenen. Schelling läßt sie gleich am «Anfang der Philosophie» *«ganz unmittelbar»* sagen: *«Ich will das vollkommen Seiende»* oder: *«ich will das Wesen, das Ist. Dies ist der unvermeidliche Anfang der positiven Philosophie.»* (GPP 393 sq., 460, cf. 107)

Schelling läßt aber auch durchblicken, warum er nun ganz auf den «Willen» setzt: Wenn die Philosophie auf das Vollkommene gerichtet ist und mit diesem «höchsten Begriff» beginnt, so hat er – als höchster – «kein Prius», von dem aus er begriffen werden könnte, und «so wird eben damit Wissen und Erkenntnis ganz ausgeschlossen. Es bleibt uns also nichts übrig als das *Wollen*, und das ist auch wirklich das aller Erfahrung Vorausgehende.» (GPP 392) «Der erste Begriff in der Philosophie kann nur Gegenstand eines Wollens sein», nur so könne sie die *«ganz ‹von vorn anfangende Wissenschaft› sein.»* «Wollen» enthüllt sich damit als *«das wahre und eigentlich Apriorische unserer Erkenntnis.»* (GPP 395 sq.) Durch sein freimütiges Aussprechen des Wollens als des Prinzips der Philosophie sucht Schelling die Philosophie aus der von ihm diagnostizierten unglücklichen Lage zu befreien, daß in ihr zuvor der Gegenstand der Erkenntnis und der Gegenstand des Wollens ausein-

anderfallen: «Um die Unfähigkeit, worin man sich befand, zu verbergen, wagte man nicht zuzugestehen, was man wollte. Man suchte der Philosophie einen andern Zweck zu geben und lieber verleugnete man das, was man wollte, als daß man sein eigenes Nichtvermögen zugestand.» (UPO 73) Deshalb setzt Schelling nun an die Stelle der gescheiterten Erkenntnis das Wollen; er bekräftigt nochmals: «wir wollen das *positive Prius*, das *absolute Prius*.» (GPP 412) Und aus diesem Wollen des positiven Prius folgt unmittelbar ein anderes Wollen bzw. Nichtwollen – nämlich das schon zuvor ausgesprochene Urteil über die «negativen Systeme», das den Stab über sie bricht und das er nun wiederholt: «wir wollen sie nicht.» (GPP 394)

Mit diesem Neuansatz macht Schelling die stereotype Wendung «was wir eigentlich wollen» geradezu zum neuen ‹fundamentum inconcussum› und zugleich zum Kriterium der Philosophie. Er räumt dem Wollen «eine Gewalt in der Philosophie» ein: Man werde kein System für wahr halten, was einem möglicherweise gewollten Inhalt widerspricht (GPP 213), oder prägnant: Die Philosophie kündige sich «als Wissenschaft an, die einen bestimmten Zweck hat, und keineswegs gesonnen ist, das für wahr anzunehmen, was dem entschiedenen Wollen widerspricht» (UPO 19). Doch im Kontrast zu der Häufigkeit, mit der er diese Wendung gebraucht, steht sein Verzicht auf die Inhaltsbestimmung dessen, «was wir eigentlich wollen». Daß wir eben dies und nur dies und nicht etwas anderes wollen, erscheint Schelling als nicht weiter klärungsbedürftig. Er verankert das «Wollen» gerade dieses *einen* Inhalts gleichsam in der conditio humana, als etwas ‹Natürliches›, stets und unwandelbar Vorhandenes, nicht Revidierbares, weder geschichtlich-kulturell Vermitteltes noch regional Differentes und zudem als etwas ausnahmslos Homogenes, von allen Geteiltes. Dadurch rechtfertigt sich die Pauschalität des stets in Anspruch genommenen «wir». Er erwägt auch nicht, ob nicht vielleicht das, «was wir eigentlich wollen», durchaus problematisch sein könne: sei es, daß es durch die Bedingungen der menschlichen Weltorientierung oder durch Relikte eines frühkindlich-soziomorphen Weltbildes vorgeformt ist, das uns zu aller Bewegung einen Bewegenden und zu allem Geschehen einen Handelnden hinzudenken läßt, oder sei es, daß es uns durch Traditionen vorgegeben wird. Er stellt auch nicht die Frage, ob nicht vielleicht die Aufgabe der Philosophie darin liege, diesen Inhalt des ‹eigentlichen Wollens› kritisch zu reflektieren. Und an der einzigen Stelle, an der er diese Fragen berührt, geschieht dies nur, um sie abzuweisen: «Wenn man auch bei diesem Wollen eine vielleicht durch das Christentum in uns erregte Empfindlichkeit zugesteht, so ist diese doch keine gemachte, sondern wir fühlen sie als eine solche, die auf einem wahren Gefühl beruht, und die historische Frage, woher dieses Gefühl komme, ist hier eine otiose.» Deutlich aber wird der ‹praktische› Hintergrund dieses ‹wahren Gefühls›: Das wahre System muß eine «Überzeugung bewirken, die gegen das wirkliche Leben Stand hält» – und entsprechend lautet

sein Urteil über die Systeme der «negativen Philosophie»: «Diese Systeme mögen wir nicht.» (GPP 327 sq.)

b) Wissen und Wissenschaft

Es ist jedoch ein Characteristicum seines Ansatzes, daß Schelling trotz seiner Insistenz auf dem Ungenügen der apriorischen wie auch der aposteriorischen Erkenntnis, trotz seines prononcierten Rückzugs auf das Wollen, am Wissenschaftsbegriff und am Wissenschaftsanspruch der Philosophie festhält: Philosophie ist die «Wissenschaft, die das Sein von vorneherein erklären will» (UPO 57), oder – zugleich zurückhaltender und allgemeiner – *«Philosophie ist Streben nach ganzer und vollkommener Erkenntnis»*, und nochmals präzisiert: «Philosophie ist *Streben* nach der ihrer Natur nach ganz vollkommenen Wissenschaft» oder *«Streben nach Kenntnis des an sich Ganzen und an sich Vollkommenen»* (GPP 103–105), und sie ist sogar Wissenschaft «im eminenten Sinn». In der Rede vom «Ganzen» und «Vollkommenen» deutet sich Schellings Umkehrung des rationalistischen Wissens- und Wissenschaftsbegriffs an: Das mathematische oder logische ‹Wissen› aus reiner Vernunft – zuvor paradigmatisch für ‹Wissen› – gilt ihm als «nicht*wissendes* Wissen», und eigentliches ‹Wissen› ist demgegenüber solches, dessen Gegenteil möglich ist – also das ‹Tatsachenwissen›. Und es kommt Schelling dabei weniger auf die ‹Tatsache als solche› als auf das Implikat dieses Begriffs an, auf die ‹Tat›: *«Eigentliches Wissen nenne ich nur das, welches nicht durch blosses Denken, sondern durch actus sich entscheidet.»* Philosophie im rationalistischen Sinne wäre deshalb nur «nichtwissende Wissenschaft» – und daraus «folgt, dass die Philosophie *positive Wissenschaft* sein muß» (GPP 97 sq.); eine andere gibt es dann *stricto sensu* gar nicht. Und wenn ‹eigentliches Wissen› *«durch actus sich entscheidet»*, so hindert auch nichts, daß die «vollendete Wissenschaft» wegen des Zusammenhangs der Zeiten nicht «auch die Zukunft, nicht bloss Vergangenheit und Gegenwart» umgreift (GPP 85).

Durch diese ‹Umwertung› grenzt Schelling die «positive Wissenschaft» von der inhaltsleeren, auf die tautologische Wiederholung reduzierten Pseudowissenschaft des Rationalismus ab; verbal unterscheidet er sie aber auch vom religiösen Glauben und insbesondere von theosophischen Lehren, denen er den Verzicht auf die Wissenschaftsform und das Abgleiten in Divination vorwirft (UPO 621, GPP 263). Inhaltlich bleibt diese Abgrenzung jedoch unbestimmt, sowohl gegenüber dem Glauben als auch der Theosophie. Schelling formuliert und wiederholt zwar seinen «Vorsatz», «nichts zuzulassen, was nicht wissenschaftlich klar zur vollkommen begriffenen Einsicht gebracht werden kann» (GPP 387). Doch da die ‹wissenschaftliche Klarheit› für ihn weder auf logischer Notwendigkeit noch auf Empirie und Experi-

ment beruht, bleibt sie unvermeidlich eine Forderung, deren Erfüllungsbedingungen unbekannt sind.

c) Positives und negatives System

Wahre Philosophie also ist «positive Philosophie» oder «positive Wissenschaft». Mit dem Begriff des ‹Positiven› knüpft Schelling an das «System der Weltalter» an, doch kommt ihm nun fraglos gesteigerte Bedeutung zu, wie sich schon im Zurücktreten dieses früheren Titels zu Gunsten der Rede von «positiver Philosophie» zeigt. Den Gegensatz des Positiven und Negativen erläutert Schelling mehrfach, mit wechselnden, dem Sinn nach jedoch übereinstimmenden Wendungen: Positiv heiße, *«was die Emanation eines bestimmten, ausdrücklichen Willens ist»*, und folgerichtig «*sind alle Systeme, die alles durch einen bloss logischen Zusammenhang erklären, als des positiven actus ermangelnd* NEGATIV *zu nennen*, dagegen *das System, welches Persönlichkeit, Wille, Tat zu erklären hat, das positive zu nennen ist*.» (GPP 83, EP 8) Der letzte Halbsatz deutet inhaltliche Kriterien an, die das Formale der ‹Emanation eines Willens› näher bestimmen. An anderer Stelle formuliert Schelling drei Schlüsselforderungen für «das positive System, wie wir es eigentlich wollen können»: Das «positive System» müsse enthalten «1) *Die vollkommene Freiheit der ersten Ursache*» – und diese «vollkommene Freiheit» gesteht er «erst derjenigen Ursache zu, für welche die Handlung relativ auf sich selbst eine *völlig gleichgültige* ist». Als zweites nennt Schelling, daß die Handlung der «vollkommenen Ursache» «eine *transitive* Bedeutung hat: es soll ein Sein hervorgebracht werden, welches nicht ihr eigenes Sein ist» und welches das Sein der Ursache auch in keiner Weise modifiziert. Aus beiden Sätzen ergeben sich Folgen für den Schöpfungsbegriff. Der dritte Satz ist demgegenüber fast tautologisch: Es widerstreite «dem positiven System», «3) *die erste Ursache irgendwie einem Process unterworfen zu denken*». Seine Bedeutung liegt eher in der Abgrenzung gegen «negative Systeme», denen nichts übrigbleibe, «als den Process zu einer bloss *logischen* Voraussetzung Gottes zu machen, also den Process selbst zu einem bloss *logischen* zu verwandeln.» (GPP 214 sq.)

2. Genetische Darstellung der Philosophie

Mit dieser Unterscheidung von «positiver» und «negativer Philosophie» ist der Gegensatz angesprochen, dessen Überwindung Schelling seine ausführliche «*genetische*, gleichsam genealogische Darstellung der bisherigen Systeme» der Philosophie widmet. Aus der Edition des Sohnes (SW X, 1–200)

ist jedoch nicht ersichtlich, daß Schelling keine eigenständigen «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie» hält; vielmehr schickt er die Abhandlung der philosophischen Systeme im Kontext der Entwicklung seines «positiven Systems» dessen eigentlicher Darstellung voraus, um «durch diese Entwicklung das *positive* System zu begründen» – wobei er sich aber zu betonen beeilt, daß das letztere in Wahrheit gar keiner Begründung bedürfe: «denn *das positive System kann von sich selbst anfangen.*» Es sei deshalb «nur von *einer äusseren oder subjektiven* Begründung des positiven Systems die Rede» – um «zu zeigen, wie nach allen bisherigen Versuchen nichts anderes übrig blieb, als zum *positiven System fortzugehen*» (GPP 118). Damit setzt er sein neues «positives System» allen vorausgehenden Philosophien strikt entgegen – allerdings mit einer für seine Selbsteinschätzung nicht unwichtigen Spezifikation: Die «negative Philosophie» habe ihre letzte Grenze erreichen und sich selber überwinden, zur Einsicht in ihren Mangel kommen müssen – und «weil diese *Beendigung* der negativen Philosophie die *Bedingung* der positiven ist, so erscheint es natürlich, dass das Ende der früheren Richtung und der Anfang der neuen in Einem und demselben Geiste sich berühren musste» (GPP 180) – im Geiste Schellings, der dadurch zum Ende der alten und zum Beginn der neuen Geschichte der Philosophie wird.

Schelling geht aus von dem «niederschlagenden» Anblick, wie viele «auf diesem klippenvollen Meere Schiffbruch erlitten, wie manche ohne Beruf sich mit Gewalt zur Philosophie hinaufgeschraubt» haben; er betrachtet «die in kolossalen Trümmern umhergestreuten Systeme des Irrtums» und wandelt «zwischen den verwitterten Leichensteinen» – doch sieht er sich im Besitz des Schlüssels zum Verständnis dieser Tragödie: «*die Vergänglichkeit* aller Systeme als solcher» folgt aus ihrem gemeinsamen *«Grundirrtum»*. Ihnen allen liegt *«ein gemeinschaftlicher Fehler»* zu Grunde: *«der gemeinschaftliche Charakter aller dieser Systeme ist der bloss logische Charakter, oder, dass in ihnen die bloss logische Verknüpfung gesucht wird.»* Nun ist es keineswegs unmittelbar einsichtig, daß die mittels bloß logischer Verknüpfung prozedierenden philosophischen Systeme ausnahmslos scheitern, während die ebenso verfahrende Geometrie das genaue Gegenbild zu dieser Geschichte des Scheiterns darstellt. Es muß deshalb ein anderer Grund für das Scheitern gesucht werden – etwa, daß sich die Aufgaben der Philosophie nicht allein durch solche logische Verknüpfung bewältigen ließen, sondern flexiblere Verfahren erforderten. Schelling überspringt jedoch solche Überlegungen und nennt gleich den einen und in seinen Augen entscheidenden Grund für die Instabilität: «*Alle bisherigen Philosophien stehen im Gegensatz mit dem allgemeinen Glauben*, und dieser Widerspruch ist hier in seinem höchsten Punkt. Es sind diese beiden Vorstellungen so einander *entgegengesetzter* Natur, dass sie sich *nicht* in Einem Bewusstsein vereinigen.» Und er macht auch noch die Gegenprobe: Die «öffentliche Religion» nämlich habe ihren «Reiz» dadurch behauptet, «dass ihr Inhalt ein

wesentlich *geschichtlicher* ist, dass sie unser Denken über sich *hinausführt*.» (GPP 73–76, 82)

Die «genetische Darstellung» der philosophischen Systeme hat somit zur Aufgabe, die Defizienz der bloß logischen, «negativen Systeme» zu erweisen: zu zeigen, daß sie nicht dem genügen, «was wir eigentlich wollen», und daß ihre Abfolge deshalb nicht bloß durch äußere Einwirkungen abgebrochen wird, sondern an ihr inneres, wesentliches Ende kommt. Schelling führt sie von Descartes über Spinoza zu Leibniz (mit einem Seitenhieb auf Wolff, «langweiligen Andenkens») und weiter bis zu Kant, Fichte und zur Darstellung seines eigenen frühen Systems, «wie es in der völligen Unabhängigkeit von Fichte hervorgetreten ist». Hegel erfährt – zumindest im Kurs 1832/33 – eine davon abgetrennte Sonderbehandlung durch eine ausführliche – und sehr persönliche – Kritik. Denn während Schelling in Kants und Fichtes Religionsschriften die Philosophie «in ihrer eigentlichen Sonnenferne» angelangt sieht (UPO 417), hat Hegels Philosophie für ihn von Anfang an «etwas völlig Greisenhaftes». Und obschon Schelling der Ansicht ist, daß man sie deshalb «mit Mondkälbern vergleichen» könne, stellt für ihn Hegel «in seiner Philosophie das wahre ECCE-HOMO einer *negativen Philosophie* dar». Gerade deshalb spricht er ihr aber auch eine Sonderrolle zu: «das grosse Verdienst der Hegel'schen Philosophie ist, dass sie die in ihrer Nichtigkeit sich erkennende, bis zur Erkenntnis des blossen Simulierens fortgeführte *negative Philosophie* ist, dass sie also am Ende ihre eigene Arbeit vernichtet» (GPP 236 sq.). Anders nach der Werkausgabe: Hier bildet Hegels Philosophie eine, die Agonie der «negativen Systeme» leider verlängernde «Episode», nicht zuletzt dadurch, daß Hegel in späteren Formulierungen eine unverstandene und deshalb mißglückte verbale Annäherung an die «positive Philosophie» vollziehe (SW X, 125–164, besonders 157).

Einige Formulierungen Schellings scheinen die Deutung zu erlauben, als sei sein Urteil über die «negative Philosophie» nicht frei von Ambivalenz – wenn er etwa betont, die «negative Philosophie» sei nicht falsch, sondern nur mangelhaft. Doch sie beruht für ihn ja insgesamt auf einem «Grundirrtum», auf einem «Fehler»; ihr Verhältnis zur positiven vergleicht er mit der Stellung eines Taubstummen gegenüber einem «mit der Rede begabten», und die «grosse Erfahrung der letzten Jahrhunderte», von der er sagt, daß sie «nicht übergangen werden» dürfe, ist doch nur die Erfahrung des Scheiterns der «negativen Philosophie» (GPP 101, 179). Diese wird somit nicht völlig vernichtet, doch überlebt sie allein im Modus ihrer Unterwerfung unter die «positive». Denn nur in dieser könne von dem Höheren die Rede sein, das «ein wirklich überschwenglich oder transcendent Seiendes» ist (GPP 245). Und dies ist nicht etwa ihr eigenes Verdienst, sondern es folgt aus dem Faktum des Christentums: Dieses *«läßt sich mit einer ungeschichtlichen Philosophie nicht verbinden»*, und deshalb führe schon seine Aufnahme «als Gegenstand der Erklärung» zu einer «Erweiterung des phi-

losophischen Bewusstseins (GPP 83 sq.) und zum «Sieg» der «positiven Philosophie».

3. Mythen und Mysterien

Nicht allein die «genetische Darstellung» der negativ-philosophischen Systeme, auch die «Philosophie der Mythologie» bildet ein Moment der «positiven Philosophie», und sie hat die gleiche systematische Funktion der Hinführung zur «positiven Philosophie»: die «subjektive Begründung» dessen, das eigentlich keiner Begründung bedarf. Deshalb geht Schelling auch im ersten, vorbereitenden Teil der «Urfassung der Philosophie der Offenbarung» ausführlich auf die Mythologie ein (UPO 229–297) – und allein durch sie sind wir gegenwärtig über die Münchner Vorlesungen zur «Philosophie der Mythologie» unterrichtet. Denn die überlieferte Nachschrift vom Sommer 28, Winter 28/29 und Sommer 29 ist noch nicht ediert; von den Vorlesungen 1830/31 und 1831 ist keine Nachschrift überliefert; eine bereits gedruckte Version seines Manuskripts hat Schelling Ende 1831 zu vernichten angeordnet (UPO 744, SW XI, V), und auch die weiteren überlieferten Nachschriften der späteren Münchner Vorlesungen sind nicht veröffentlicht.

Als Ausgangspunkt der Mythologie bestimmt Schelling die Situation nach dem ‹Sündenfall›: «Der Mensch hat sich an die Stelle Gottes gesetzt». Aus dieser Lage – die Schelling über den biblischen Bericht hinaus mit theosophischen Vorstellungen ausschmückt (als menschliche Bemächtigung der väterlichen Potenz usf.) – entspringe «ein völlig außergöttlicher Prozeß, ein nur noch natürlicher Prozeß», ein «Prozeß im menschlichen Bewußtsein […], an dem Gott keinen Teil hat», und dieser äußere sich eben durch die «mythologischen Vorstellungen». Sie seien «nicht als erfundene, als erdichtete, nicht als zufällige Verwirrung entstandene, sondern als notwendige Erzeugnisse des außer sich gesetzten, und nur zufällig zu sich selbst wieder kommenden, menschlichen Bewußtseins» zu denken. Sie seien nicht von außen in das Bewußtsein gekommen – sonst hätten sie sich dort nicht so tief einnisten können; sie seien «vielmehr Erzeugnisse der Substanz des Bewußtseins», freilich eines «durch einen falschen actus aus seiner Substanz» herausgesetzten und nun einem willkürlichen Prozeß unterworfenen, ja in ein «vormenschliches Verhältnis» zurückgesetzten Bewußtseins. Sie träten deshalb «ohne unser Zutun, ja sogar wider unsern Willen» ins Bewußtsein, unabhängig von der Freiheit des Menschen; in ihnen wirkten dieselben «wahren, objektiven, theogonischen Potenzen», die auch in der Natur wirkten – und daraus erkläre sich auch «der Zusammenhang, in welchem die mythologischen Vorstellungen bei aller scheinbaren Widersinnigkeit mit der Natur und ihren

Erscheinungen stehen.» Der durch diese «Potenzen» inaugurierte «theogonische Prozeß» verteile sich auf die verschiedenen Völker, die darin «verschiedene Rollen» übernähmen; alle «Völkertrennung» schreibe sich aus dieser Zeit her, aber ebenso die – historisch nicht zu erhellende – «Familienähnlichkeit» der Mythologien unterschiedlicher Völker. Und er resumiert: «Diese verschiedenen Momente des Mythologie erzeugenden Prozesses an den Mythologien der Völker nachzuweisen, ist nun der Gegenstand der Philosophie der Mythologie.» (UPO 229, 231–235)

Schelling schränkt ein, er könne hier, zur Vorbereitung auf die «Philosophie der Offenbarung», «bloß einige Hauptpunkte» bemerken. Daß er diesem Thema dennoch 17 Vorlesungsstunden widmet – also fast ein Viertel der Gesamtzeit –, ist ein Indiz für die Bedeutung, die er ihm einräumt. Er betont die «Urtatsache» der «Übertretung des menschlichen Bewußtseins aus dem Ansich in das Außersich», die «unvordenkliche Tatsache, ohne welche es keine Geschichte gäbe» (sprich: den ‹Sündenfall›), und er geht auch recht detailliert auf Mythologeme ein – auf den Anfang der Mythologie in der griechischen Welt, auf das den Willen anziehende «weibliche Wesen», auf die Analogien zwischen dem Persephone-Mythos und der Erzählung der Genesis (UPO 235–239), und er untergliedert den mythologischen Prozeß in drei Epochen: in die erste Epoche «der ausschließlichen Herrschaft des blind Seienden», die Zeit des Kampfes «zwischen dem immateriell sein wollenden Prinzip und den höheren, es aus dem Zentrum hinausstoßenden und zur Materie herabsetzenden, Potenzen», also die Zeit «des Entstehens des Weltsystems oder des astralen Systems» und der «siderischen Religion», in der «die älteste Menschheit durch eine innere notwendige Bewegung ihres Bewußtseins selbst in das Wesen dieser astralen Bewegung gleichsam eingetaucht wurde» und «das Bewußtsein durch eine innere Bewegung selbst jenem siderischen Prinzip anheim fiel». Zu dieser Zeit habe ein «Monotheismus» geherrscht, wenn auch nur ein gegenüber dem Polytheismus «relativer Monotheismus», und der herrschende *eine* Gott habe «die vorgeschichtliche Menschheit» zusammengehalten, «bis die Zeit der Krisis, die Zertrennung der Menschheit in Völker, gekommen war» (UPO 239–242).

In der zweiten Epoche folge die «wirkliche Unterordnung» des blinden Naturprinzips «unter die höhern Potenzen», in der es sich diesen «erst überwindlich» macht, «wo aber noch keine Überwindung gesetzt ist». Das siderische Prinzip, das, «solange es aufrecht stand», als männliches Prinzip erschienen sei, werde nun, da es sich den höheren Prinzipien als Materie hingebe, zu einem weiblichen, also der Himmelskönig Uranus zur Himmelskönigin Urania – und mit «diesem Begriff der Urania ist die erste Grundlage zur Mythologie gegeben», denn damit sei der Beginn einer mythologischen Sukzession gesetzt, nämlich zu Dionysos, dem «Gott des wahrhaft menschlichen Lebens», dem befreienden Gott, der das Bewußtsein «aus der Gewalt jenes ersten, blinden Prinzips» befreit. Somit sei dies die Zeit des Kampfes

mit dem entgegenstehenden Prinzip – wobei allerdings das Bewußtsein «die Realität des ersten Gottes gegen den Höhern immer noch zu behaupten» suche (UPO 242–246).

Die dritte Epoche charakterisiert Schelling als «die Periode des wirklichen Kampfes» «zwischen dem schon gebeugten, blinden Prinzip, oder dem überwindlich gemachten blinden Prinzip und zwischen der es in sein Ansichsein wieder zurückbringenden Potenz». Er spricht hier von der phönizischen Mythologie, von Baal, von Moloch, von Herakles und wieder Dionysos, aber auch vom «Weiblichwerden des Kronos» – einem Prozeß, der sich in der Parallele Uranos–Urania und Kronos–Cybele spiegele. Mit Cybele werde das «starre Prinzip Gegenstand einer wirklichen Überwindung», und erst mit ihr trete «der mythologische Prozeß notwendig ein». Hier nun nennt er «1) die Ägyptische 2) die Indische 3) die Griechische Mythologie», die er allerdings erst später behandelt (UPO 246–250). Das Ende dieser Epoche sei Cybele, und nach ihr beginne die vierte, die «Zeit der völligen Überwindung», die «Zeit des Kommens der dritten Potenz». In den fünf Vorlesungen, die Schelling ihr widmet, breitet er eine Fülle mythologischen Materials aus – arabische, ägyptische, indische und vor allem griechische Mythologie –, doch ohne darauf einzugehen, was all dies mit dem ‹Kommen der dritten Potenz› zu tun habe (UPO 250–297).

Nicht minder ausführlich als die Mythologie behandelt Schelling, gestützt vor allem auf antike Autoren, daneben auf neuere Forschungen, auch die Mysterien, zu deren «Ernst» er von «der Fröhlichkeit und Heiterkeit der in Griechenland öffentlich gefeierten Bacchus-Feste» übergeht – denn die Mysterien seien nur «das Innere, der Schlüssel und die letzte Erkenntnis der Mythologie selbst.» Sie enthielten «dieselbe esoterische Geschichte der Mythologie, die wir in der Philosophie der Mythologie vorgetragen haben, aber in Bezug auf das Bewußtsein.» Und er präzisiert die Aufgabe der Mysterien noch näher: In ihnen «sollten alle Zustände des frühern Bewußtseins in dem Bewußtsein des Einzuweihenden wieder hervorgerufen werden, also zuerst alle Schrecken der frühern Momente des Bewußtseins, dann der Todeskampf des mit dem realen Prinzip ringenden Bewußtseins, endlich die vollkommene Befreiung» – damit «das hellenische Bewußtsein […] an die Wohltat der Institution, die ihm durch die letzte Krisis zuteil geworden war, erinnert werde» (UPO 297–305).

Die «Hauptfrage» sieht Schelling darin, «was bei den Eingeweihten innerlich vorging, und worin jene gerühmte Seligkeit bestand». Er deutet sie als Resultat der Befreiung «von der Notwendigkeit des mythologischen Prozesses», die so lange anhalte, als das Bewußtsein noch mit «materiellen Göttern» verkehre und nicht in die durch eigene Schuld verlorene ursprüngliche Gemeinschaft mit den «rein geistigen göttlichen Potenzen» zurückkehre. Die «eigentliche Wohltat der Mysterien» sei «die Befreiung vom Materiellen und der Umgang mit den reinen Potenzen.» Nur so könne er sich «die Aus-

drücke eines reinen Entzückens» erklären, «mit welchem die Griechen von den Mysterien sprechen». Die Erfahrung des reellen Genusses sei das Primäre, die Lehre erst das Zweite. Er wendet sich ferner gegen eine abstrakte Deutung der Mysterien – etwa als eines allgemeinen Kampfes zwischen Materie und Geist –, und er plädiert dafür, ihren «notwendigen Zusammenhang» mit der Mythologie anzuerkennen und sie von ihr her wie auch umgekehrt die Mythologie von den Mysterien her zu verstehen, denn sie seien «nur der Schlüssel der Mythologie selbst» und «nichts anders, als eine Erklärung der Mythologie» gewesen (UPO 305–315).

Weiter geht er auf Einzelheiten ein, auf den Unterschied der eleusinischen «absolut immateriellen, rein geistigen, rein verursachenden» gegenüber den «relativ immateriellen Göttern», auf die Deutung und auf die Wanderungen von Vorstellungskomplexen sowie auf das Verhältnis und auf die Verläßlichkeit der unterschiedlichen Überlieferungen; schließlich kommt er auf die «mystische Trias von drei männlichen und drei weiblichen Gottheiten» zu sprechen, die er für den «Gegenstand des höchsten Anschauens in den Eleusinischen Mysterien» hält. Und er nimmt nun «als bewiesen» an: «Die Götter der Mysterien waren die im Bewußtsein selbst haftenden Ursachen des mythologischen Prozesses; die Ursachen, die eben in der Krisis und indem das Bewußtsein in die äußere Göttervielheit sich ergab, als die Ursachen, als das eigentlich Innere jenes Äußern stehen blieben.» Er wendet sich gegen die Deutung der Mysterien als «bloß verhüllte Physik», als «physikalische Kosmologie» oder «transzendentale Weltentstehungslehre» – obschon eine «Welterzeugungslehre» hinter ihnen verborgen liege (UPO 316–349). «Hauptinhalt der Mysterienlehre» sei «der in seinen drei Potenzen Einige, und nach aufgehobener Spannung in allen gleich geistige Gott». Sie seien kein rationeller «geläuterter Theismus»; in ihnen sei etwas gewesen, «das ursprünglich Geschichte, nicht Lehre einer sogenannten allgemeinen Religion war». Sie seien auch nicht «Monotheismus im negativen Sinne» gewesen, «wo dieser Begriff jede Mehrheit absolut ausschließt», sondern hätten «eine geschichtlich vermittelte, durch die Vielheit hindurchgegangene Einheit» gelehrt (UPO 357 sq.).

Auf die Frage, was an den Mysterien nun wirklich geheim und der öffentlichen Religion entgegen gewesen sei, gibt Schelling schließlich den Aufschluß, im letzten mythologischen Bewußtsein seien die drei verursachenden Potenzen – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – in Simultaneität vereinigt gewesen. Das damalige allgemeine Bewußtsein habe zwar nur «die äußere, exoterische Götterwelt» vor sich gehabt, «aber das esoterische Bewußtsein, das mit der Götterwelt selbst umging, sah über die Gegenwart in die Zukunft hinaus; es sah also eine folgende Zeit voraus, wo der dritte Dionysos eben so herrschen würde, wie jetzt der zweite Dionysos. Es sah also eine neue Welt, die mit dem letzten Herrscher aufgehen wird, eine Welt, vor deren hell strahlendem Licht die gegenwärtige Welt erblassen und in einem

neuen Schatten zurückkehren würde». So sieht er in den Mysterien «in bezug auf den Zustand des Menschengeschlechts eine Offenbarung» – und deshalb führt er seine Deutung der Mysterien bis zu diesem Punkt, von dem aus sich der geschichtliche Übergang zur christlichen Offenbarung und der literarische zur «Philosophie der Offenbarung» angesichts seiner Deutung zwanglos ergibt (UPO 361–399).

4. Philosophie der Offenbarung und Grundlegung der positiven Philosophie

Nicht allein für die «Philosophie der Mythologie» – auch für die «Philosophie der Offenbarung» der Münchner Jahre ist die Quellen- und Editionslage unbefriedigend. Erhalten hat sich ein Text – nach Darlegung des Herausgebers die Abschrift eines Schelling-Diktats – vom Winter 1831/32 und Sommer 1832, die sogenannte «Urfassung der Philosophie der Offenbarung» (UPO); die beiden überlieferten Nachschriften zum Vortrag der «Philosophie der Offenbarung» im Winter 1834/35 sowie im Winter 1838/39 sind nicht ediert. Schellings Eigentümlichkeit, ähnliche Probleme in unterschiedlichen Kontexten zu behandeln, ermöglicht es aber auch hier, ergänzend auf die «Grundlegung zur positiven Philosophie» (GPP, 1832/33, 1833) auszugreifen. Ohnehin stellt sie die Probleme in mehrfacher Hinsicht prägnanter.

a) Offenbarung

In der «Philosophie der Offenbarung» vollendet sich die «positive Philosophie». Nachdem Schelling im Winter 1831/32 die «Prämissen gegeben» hat (d. h. die Einführungspartien und die Abhandlung von Mythologie und Mysterien), will er sich im Sommer 1832 «ganz der speziellen Ausführung überlassen» – der Ausführung eines ebenfalls ganz neuen Themas der Philosophie. Die philosophische Tradition kennt ja keine «Philosophie der Offenbarung» – sei es, weil Offenbarung als etwas Übernatürliches, unmittelbar von Gott Gegebenes gilt, an das die Philosophie nicht heranreicht, sei es, daß sie in der Epoche des ‹Endes der Metaphysik› nicht mehr als legitimer Gegenstand der Philosophie angesehen wird. Denn die «Ideen der Offenbarung» werden ja, wie auch Schelling betont, als solche gedacht, «die einen Actus außer dem Bewußtsein und ein Verhältnis voraussetzen, zwischen der freiesten Ursache – Gott – und dem menschlichen Bewußtsein.» Doch von einem solchen «Verhältnis» hat die Philosophie – nach Kant – ‹keinen Begriff›.

Schelling erinnert selber daran, daß der Titel «Philosophie der Offenbarung» so (miß-)verstanden werden könne, als gehe es darum, «die Ideen der geoffenbarten Religion als notwendig oder als reine Vernunftwahrheiten darzustellen.» Doch nichts liegt ihm ferner: Die Offenbarungswahrheiten sollen weder als «notwendig» noch als «Vernunftwahrheiten» gedacht oder in sie überführt werden. ‹Offenbarung› sei vielmehr «eine besondere Erkenntnisquelle» jenseits der Vernunft, und auch keineswegs eine ihr analoge: Denn Schelling denkt ‹Offenbarung› nicht als ‹Offenbarung durch das Wort›, aber ebensowenig als ‹Offenbarung durch die Natur› oder ‹innere Offenbarung›, sondern als Offenbarung des freien, ja «allerfreiesten Willens» und der ebenso freien Tat des göttlichen Schöpfungshandelns. «Gegenstand einer Philosophie der Offenbarung» ist es demnach, diesen göttlichen Willen «in den wesentlichen Teilen seiner Ausführung verständlich zu machen» (UPO 401–409).

Sowohl den Gottesgedanken als auch die Möglichkeit, Gottes Willen und Handeln zu erkennen und in der Philosophie zu behandeln, setzt Schelling als selbstverständlich und unproblematisch voraus, ebenso den Glauben: Er dürfe «nicht als unbegründetes Wissen betrachtet werden; man muß vielmehr sagen, er sei das allerbegründetste Wissen, weil bei ihm aller Zweifel abgeschnitten ist.» Schelling sieht auch kein Problem im Gegensatz von Offenbarung und Vernunft – obwohl er an anderer Stelle betont, die Vorstellungen von Vernunftphilosophie und Glauben seien «so einander *entgegengesetzter* Natur, dass sie sich *nicht* in Einem Bewusstsein vereinigen» (GPP 76). Doch: Der «Entschluß Gottes, der eben in der Offenbarung sich offenbart, ist ebenso wenig darum sofort unbegreiflich, weil er über die Vernunft ist». Die Offenbarung erscheine zwar als «Torheit», doch sei es eben ihr «Triumph», «daß sie einen Inhalt hat, der keinem vernünftigen Menschen eingefallen wäre, der daher nur geoffenbart werden konnte.» Dies spreche nicht gegen seine Glaubwürdigkeit; die Offenbarung rufe dem Menschen zu: «‹Glaube nur! Glaube nur – es ist gewiß!›» Die Philosophie Kants und Fichtes hingegen habe sich den Zugang zur Wirklichkeit wie auch zur Religion abgeschnitten, ebenso zu Natur und Geschichte, und die frühere «Naturphilosophie» (sc. Schellings), die dies revidiert habe, sei angefeindet worden «als notwendig zurückführend auf die Religion, und zwar auf die christliche Religion». Doch nun habe sich die Philosophie im Durchgang durch die Mythologie wieder zurückgewandt auf die Geschichte, und zwar auf das, «was erst eigentliche Geschichte, Geschichte im vollen Sinne zu nennen ist, zum Christentume; denn erst mit dem Christentume gibt es eine eigentliche Geschichte» – es versteht sich: im Sinne der Offenbarung der vorweltlichen Taten Gottes. Es sei deshalb «die Absicht einer Philosophie der Offenbarung», die «Tatsache» des Christentums zu erklären und «den Inhalt der Offenbarung, der in den bisher erwähnten wissenschaftlichen Behandlungsweisen nicht bloß als übernatürlich (denn das ist er), sondern auch als

unnatürlich erscheint, so natürlich und begreiflich, als möglich, darzustellen» – wozu es freilich eines Zusammenhangs bedarf, der vom «Anfang der Dinge» bis zum «Ende der Dinge» reicht (UPO 412–420, 432).

Nach dieser Erklärung des «Grundgedankens der Offenbarung» geht Schelling «ins Spezielle» über (UPO 453) – und dies heißt: In den anschließenden 28 Vorlesungen bespricht er – gestützt vor allem auf Bibelstellen, daneben auch auf antike Autoren – in zumeist nicht erkennbarer gedanklicher Ordnung eine Überzahl einzelner dogmatischer Topoi, aber auch eher marginaler Einblendungen. Er beginnt mit der «Präexistenz Christi», mit dem johanneischen Begriff des Logos, kommt dann u. a. auf gnostische Kosmogonien sowie auf die «Ökonomie des Alten Testaments» und hier auch auf das Verhältnis von Jehova und Elohim zu sprechen, auf ägyptische und israelische Opferbräuche, auf die «sittliche» und «physische Seite» der «Menschwerdung», auf das Herabschweben der Taube bei der Taufe Christi und sein Ausharren im Gebetskampf in Gethsemane, auf das Dasein des Satans und selbst auf die Analogie der Apostel Petrus, Jakobus und Johannes mit Moses, Elia und Johannes dem Täufer und vieles andere mehr, während er dogmatisch zentrale Topoi wie den Kreuzestod Jesu oder die Eschatologie nur am Rande oder gar nicht abhandelt. Bewußtseinsgeschichtlich bemerkenswert ist sein auch für seine Zeit naiv-vertrauensvoller Zugriff auf die biblischen Texte, unter souveränem Absehen von der beginnenden historisch-kritischen Erforschung des Neuen, aber auch des Alten Testaments. Dies betrifft die Absenz aller wissenschaftlichen Methodik. Der Mythosbegriff etwa, der damals längst Eingang in die alttestamentliche Wissenschaft gefunden hat (und mit dem Schelling in seiner Studienzeit selber gearbeitet hat), ist für ihn freilich schon deshalb nicht mehr brauchbar, weil er alle Mythologie nun auf die vorchristliche Zeit beschränkt. Es betrifft aber ebenso die Deutung einzelner Topoi. Schelling versichert etwa: Christus sei für uns gestorben, habe Lösegeld bezahlt und «uns aus der Gewalt des Prinzips befreit, dessen Gefangene wir waren» – und die Menschen, die nach Christo gestorben seien, seien «eines ganz andern Todes gestorben, als den sie ohnehin würden gestorben sein» (UPO 585, vgl. GPP 483). All dies hat lediglich den Status einer zwar gelehrten, jedoch bloß räsonierenden Nacherzählung zufällig ausgewählter biblischer Erzählungen.

b) Der Herr des Seins

Auf die philosophisch-theologischen Kernfragen kommt Schelling weniger in der «Philosophie der Offenbarung» (1831/32) zu sprechen als in der «Grundlegung der positiven Philosophie» (1832/33). Hier läßt er die Philosophie mit der oben schon berührten Wendung beginnen: «Ich will das ganz und vollkommen Seiende.» Notwendig sei es zunächst, «uns bewusst zu

werden, was wir eigentlich wollen, wenn wir das *vollkommen* Seiende wollen». Was dieses sei, könne aber nur durch «reines Denken» ermittelt werden – und so führt er den «Begriff des vollkommenen *Geistes*» oder der «Persönlichkeit» Gottes ein. Doch sei in dieser Idee noch «keine Behauptung eines Seins enthalten»; entgegen dem ontologischen Beweis sei mit dem Begriff des wahrhaft Seienden noch nicht seine notwendige Existenz gegeben. Mit dem Übergang vom «Wollen» zum «Denken» gewinnt er die Gewißheit: «Das vollkommen Seiende kann nur der freie Geist sein, der ganz von *sich* ist; aber *dass* er ist läßt sich nicht durch irgend einen Zusammenhang mit etwas Vorhergehenden erkennen.» Er sei «der *schlechthin* freie», habe «kein Prius», und sei deshalb «*bloss a posteriori* erkennbar». Von diesem «vollkommen Seienden» geht er über zur «Tat» des Geistes – denn «*sie* ist es, durch welche der schlechthin freie Geist sich erkennbar macht». Auch damit ist freilich noch kein Existenzbeweis gegeben – aber: «Die ganze Philosophie ist selbst nichts anderes als der *fortschreitende Erweis von der Existenz jenes allervollkommensten Geistes.*» Erst am Ende der Philosophie als «successiv sich erzeugender Wissenschaft» sei ihr Prinzip «ein Seiendes und *Erkanntes*» (GPP 107–116).

Nach dieser Exposition schiebt Schelling zunächst die oben besprochene «genetische Entwicklung der neueren philosophischen Systeme» ein (GPP 121–290, EP 25–81), und erst an ihrem Ende, bei der «Darstellung des philosophischen Empirismus», nimmt er die Eingangsthematik wieder auf: Die Philosophie habe «die Tatsache der Welt» zu finden – wobei die «wahre Tatsache» «jederzeit etwas Innerliches» sei (wie auch die «wahre Tatsache eines gewonnenen Sieges» nicht in den Kanonenschüssen, sondern «nur im Geiste des Feldherrn» liege). Und nach Rückblicken auf das Verhältnis von Rationalismus und Empirismus greift er, ganz am Ende des Semesters, auf Überlegungen vor, an die er im folgenden wieder anknüpft und deren strategischer Wert auch erst dann erhellt: Die «Tatsache» (die das letzte «Resultat aller bisherigen philosophischen Systeme seit Cartesius» sei, GPP 279) lasse sich «etwa so aussprechen: *Die Genesis der ganzen Natur beruht auf einem Übergewicht, welches fortschrittweise dem Subjektiven über das Objektive bis zu dem Punkt gegeben ist, wo das Objektive selbst zum Subjektiven geworden ist im menschlichen Bewusstsein.* […] Der allgemeine *Weltprocess* beruht ‹so› auf einem Fortschreiten und endlichen *Sieg des Subjektiven über das Objektive.*» (GPP 272–275)

Zu Beginn des Sommersemesters nimmt Schelling diesen Gedanken wieder auf und ergänzt ihn noch: «Alles erkennbare Sein ebenso wie das Erkennende selbst entsteht durch einen Process, der ohne zwei Principien nicht gedacht werden kann: eines, das in dem Process gleichsam die Materie, die Unterlage, das Hypokeimenon ist, das für sich schrankenlose Sein, das stufenweise subjektiv gesetzt, eben dadurch zugleich begrenzt und begreiflich wird; das andere, welches sich vielmehr als Ursache verhält und eben das

Massgebende, Bestimmende des ersten oder das die Subjektivität an ihm Hervorbringende ist.» Das eine Prinzip sei somit «Gegenstand einer fortwährenden Überwindung» durch das andere. «Wo aber ein nicht um seiner selbst willen Seiendes als Anfang, und wo ein es Aufhebendes als Mittel, da ist notwendig auch ein *Ende*, das Zweck ist» – also ein «Seinsollendes», ein «drittes Princip», und somit insgesamt eine Dreiheit von Prinzipien gesetzt: *«1. Substanz, 2. Ursache, 3. Substanz und Ursache in Einem»*, oder anders ausgedrückt: «das erste ist das Ungeistige, das zweite das das Ungeistige Überwindende und so den Geist Vermittelnde. Das dritte ist eben der Geist». Und Schelling resumiert: «Dies wären also die drei Principien alles Werdens». Nun lasse sich aber nicht einsehen, daß das zweite Prinzip das stärkere sei – und somit kommt er «auf einen *vierten* Begriff: auf den Begriff der *freien Ursache*», die *«absolut»* existiert, «auf den Begriff der *eigentlichen* Ursache». Von hier aus spricht er auch die ersten drei Prinzipien als Ursachen an, als causa materialis, efficiens und finalis, die vierte als causa formalis oder – ihrem metaphysischen Rang gemäß – als *«causa causarum»*, als «die wahre Ursache alles Seins», «der wir das Übergewicht des *Subjektiven* über das Objektive zuschreiben» – und der wahre Name für sie sei: *«Gott»*. Er sei *«die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven oder des Idealen und Realen»* usf., und zwar so, daß er jeweils «dem einen Princip das Übergewicht über das andere erteilt», oder anders: er sei «*Herr des Seins* in seiner Unbegrenztheit wie in seiner Begrenztheit» und – als «Herr» – der «das Sein ursprünglich *Besitzende*». Er ist «so zu sagen, zu gar nichts anderem da, als um der Herr des Seins zu sein». Damit sind die Begriffe des «Herrn» und der «Herrschaft» herausgehoben, wie ja auch das Christentum «eigentlich keinen anderen Begriff Gottes kennt als den, dass er der *Herr* ist.» Und auch hier verweist Schelling zur Bekräftigung des Herrschaftsgedankens wiederum auf Newtons nun doch etwas einseitige Formulierung: *«Deitas est dominatio Dei non in corpus proprium, sed in subditos.»* (GPP 291–309)

c) Monotheismus vs. Theismus

Von diesem Gedanken des «Herrn» und der «Herrschaft» leitet Schelling über zu einem Begriff, der bei ihm seit dem Vortrag des «Systems der Weltalter» an Gewicht gewinnt: zum Begriff des Monotheismus. Er selbst verweist darauf, daß er diesen Begriff in jenem Vortrag erstmals von Pantheismus und Theismus unterschieden habe (GPP 376). ‹Monotheismus› gebraucht er aber nicht in der heute wohl primär üblichen Weise als Gegenbegriff zu einem trinitarischen Gottesgedanken, sondern zur Bezeichnung eines Gottesgedankens, der als in sich differenzierte Einheit gefaßt wird. Hierfür ist die Vorsilbe ‹Mono-› zwar weniger geeignet als die Vorsilbe ‹Hen-›, doch folgt Schelling hier dem lateinischen ‹unus›. ‹Monotheismus› soll gerade die

*Ein*heit der drei Prinzipien oder Ursachen oder «drei Herren» zum Ausdruck bringen, die zwar mehrere, aber doch nur Ein Gott seien – und deshalb spricht er diese «drei Herren» auch mit ihren religiösen Namen Vater, Sohn und Heiliger Geist an (GPP 325). Doch diesen ‹trinitarischen Monotheismus› konkretisiert er überraschend durch «Alleinheitslehre», also durch den Begriff, den die Aufklärung und – wie er weiß: – Jacobi für die Wiedergabe des spinozistischen ‹Hen kai Pan› gebraucht haben. «Alleinheitslehre», früher ein Schlagwort zur Bezeichnung des Pantheismus, wird somit nun zur Bezeichnung des ‹trinitarischen Monotheismus› (UPO 139).

Vermutlich folgt Schelling mit diesem Wortgebrauch nicht einer älteren Tradition, sondern seinem Interesse an der Abgrenzung seiner Position vom ‹Theismus›. Der Streit der Jahre 1811/12 mit Jacobi ist ja ein Streit um den richtigen Begriff des Theismus gewesen, ein ‹Theismusstreit›; beide Kontrahenten haben sich zum ‹Theismus› bekannt, aber sehr Unterschiedliches mit diesem Begriff verbunden, und Schelling hat sich dort zum Anwalt eines «wissenschaftlichen Theismus» gemacht (PLS 3/1, 263). Nun aber grenzt er seinen Ansatz als ‹Monotheismus› vom ‹Theismus› ab – mit dem Anspruch, eine Synthese der Positionen vorzunehmen, um die im Pantheismusstreit und im Theismusstreit gerungen worden ist, und mit dem Interesse, nebenbei zugleich seine früheren spinozistischen Neigungen zu legitimieren: «Der bloße Theismus besteht darin, die Einheit ohne Allheit – das bloße ἑν ohne παν – zu setzen. Der Pantheismus besteht darin, das παν ohne ἑν –, das All ohne geistige Einheit zu setzen. Daher ist es einleuchtend, daß Monotheismus als *Alleinheitslehre* das Vermittelnde beider ist.» (UPO 139) Unter ‹Theismus› hingegen versteht Schelling nun nur noch den Glauben an einen naturfeindlich-blutleeren aufklärerischen ‹Vernunftgott› (von dem er auch Jacobi infiziert sieht), und deshalb gebraucht er das Wort ‹Theismus› nur noch abschätzig, häufig verbunden mit pejorativen Adjektiven: Er spricht von der «gehässigen» Aversion der Theisten gegen das Natürliche (GPP 331), vom «leeren» oder vom «schalen Theismus» Jacobis (GPP 331, 373), von «theistischer Salbaterei» (GPP 377) und dergleichen mehr. Mit dieser Abwertung des Theismus gerät er jedoch in Gegensatz zu den sog. ‹spekulativen Theisten› dieser Jahre, zu dem Kreis um Immanuel Hermann Fichte und Christian Hermann Weiße, der wenig später seine Nähe und Unterstützung suchen wird.

d) Vom blinden Sein zum Geist

Den Vorwurf nicht allein einer Nähe, sondern eines ‹ganz entschiedenen Bekenntnisses› zum Pantheismus antizipiert Schelling auch angesichts seiner Behauptung, unser Wollen sei auf einen Gott gerichtet, «in welchem das Sein *ganz* aufgeht, einen Gott, der das Sein *nicht als ein Fremdes*, von ihm sub-

stantiell Unabhängiges besitzt, sondern das Sein *auch* in sich hat», so daß man sagen müsse: *«dieses Sein kann nur Gott ‹selbst› sein.»* Insofern bestreitet er auch gar nicht die Nähe zu Spinoza; er macht jedoch geltend, Spinoza habe «nur diesen» Gottesbegriff, während er selber «auf den Begriff einer eigentlichen, absichtlich wollenden Ursache geführt worden» sei, «auf den Begriff: Herr des Seins». Das Sein sei also nichts Gott Fremdes, sondern Gott selbst sei «jene Substanz oder jenes *Subjekt des Seins*»; er sei derjenige, der «diese Macht des blinden, alles verzehrenden Seins» in sich habe, aber «nur, um sie niederzuhalten». Die «blinde Macht» sei allerdings «das *ewige* Prius», aber doch nur «das negative Prius Gottes», denn seine Natur sei es, «nur dieses Prius niederzuhalten und somit es vielmehr als Posterius zu setzen». Im Hintergrund steht hier die Konzeption der «Freiheitsschrift». Und gerade diese «lautere Freiheit gegen das Sein» drückt Schelling durch die – angesichts seiner früheren Terminologie überraschende – Formulierung aus, daß Gott «Geist im höchsten Sinn des Wortes sei» (wobei er übrigens ‹Geist› an anderer Stelle (UPO 99) mit πνεῦμα wiedergibt, nicht etwa mit ‹mens›) (GPP 328–334).

Erst «als der von allem Sein freie Geist» sei Gott «eigentlich Gott». Dieses ‹Niederhalten› des Prius charakterisiert Schelling wiederum als «Tat», nun aber nicht als «freien actus» Gottes, sondern als ‹actus naturae suae›. Hierdurch sei er «der All-einige» und existiere «in der All-Einigkeit von selbst und ohne sein Zutun», ohne Freiheit, «als ein Zufälliges». Dies erscheint Schelling nun als vorteilhaft: Gott «weiss, dass er der seiner Natur nach unzerreissbare ist», und dies gebe ihm «die Freiheit gegen sein Ursein», das er sich zwar nicht geben, das er aber aufheben könne – indem «er den Entschluss fasst, als unmittelbares Subjekt des Seins *wirklich* hervorzutreten in das Sein». Damit sei allerdings noch nicht das erreicht, «was wir eigentlich wollen»: der Gott, der «völlig freier Geist ist». Seiner Natur nach sei Gott 1) das sein substantiales Moment Seinkönnende, 2) das dieses Negierende «und 3) das als Geist Seiende»; er könne sich «als keines von diesen setzen vor den anderen, weil immer eins dem anderen im Weg ist» – und deshalb «bleibt Gott, um aus dieser gleichsam rotatorischen Bewegung, aus diesem Chaos zu entkommen und in die gradlinie Bewegung […] überzugehen, […] nichts anderes übrig, als jenes ihm in dem Weg Seiende *wirklich* auszuschliessen, nicht um es zu sein,» sondern um sich «als die lautere Freiheit» zu erweisen (GPP 335–343).

Diesem Akt liege nun wiederum ein «völlig freier Entschluss und Tat» zu Grunde, und durch ihn setze Gott die drei «Potenzen des göttlichen Seins» in eine «Spannung» gegeneinander, die er mit einer «Entzündung» vergleicht; doch auch in dieser «Spannung» blieben sie «Potenzen», «wahre und freie göttliche Mächte, die Elohim, während Gott als einziger dem Jehovah gleich gesetzt ist». Diese «Potenzen» charakterisiert Schelling hier wiederum als das Seinkönnende, das Seinmüssende und das Seinsollende, und er resumiert

etwas überraschend: «In diesen 3 Begriffen […] sind alle Kategorien des Seins enthalten, alle Prioritäten, alle Urbegriffe desselben; in diesen 3 Begriffen ist der Typus aller Vernunft enthalten u. die ganze Logik.» (GPP 344–352)

5. Schöpfung, Welt, Mensch

a) Schöpfung

Mit diesen Ausführungen leitet Schelling vom Gottesbegriff zum Begriff der Schöpfung über. Zwei Gesichtspunkte sind für ihn leitend, und sie stehen in gewisser Spannung zu einander: Zum einen möchte er den Schöpfungsbegriff eng an den Gottesbegriff anschließen – ‹Schöpfung› kann ja nicht ohne Rückkoppelung an den Gottesbegriff gedacht werden. Zum anderen ist ihm alles daran gelegen, die Schöpfung als eine «freie Tat» Gottes zu denken: Gott und kein anderer als Gott sei Schöpfer, aber er sei nicht «notwendig» Schöpfer. Keinesfalls darf Gott – wie von der «negativen Philosophie» – in eine logisch notwendige Beziehung zur Welt gesetzt werden; Schelling betont ausdrücklich: «diese logisch notwendige Beziehung ‹Gottes› auf die Welt *wollen wir eben nicht*». Indem sich «der absolute Geist» «in der Freiheit sieht, den *actus purus* seines unvordenklichen Seins zu unterbrechen», sehe er auch den Prozeß der Schöpfung voraus, der aber «ein *freibeschlossener* und gewollter» sein werde – und vor allem: Hierzu sei erforderlich, «dass zwischen dem – nicht der Zeit sondern der Natur nach – ewigem Sein Gottes und zwischen der Tat, durch welche die Welt entstand, etwas in der *Mitte* sei» – sonst «könnte die Welt nur eine unmittelbare Emanation des göttlichen Wesens sein». Oder direkter formuliert: «Es gibt keine *Schöpfung*, wenn nicht zwischen ihr und der absoluten Ewigkeit etwas in der Mitte liegt» – und in dieser Zeit «vor der Schöpfung» beschäftige sich Gott mit der «Urmöglichkeit», «die er in dem An-sich-seienden seines Wesens erblickt» – und mit ihm zugleich «die ganze Folge der möglichen, zukünftigen Stellungen, *das Vorspiel der ganzen künftigen Welt*».

Um der Freiheit Gottes willen dürfe die Schöpfung aber keine Rückwirkung auf sein Sein haben: Gott könne Schöpfer sein oder auch nicht, ohne daß seine Gottheit dadurch modifiziert würde: «er bleibt derselbe, wenn er auch seinen Willen nur *per contrarium offenbart*». «Sein eigentlicher Wille geht auf die Überwindung jenes *Contrarium* im Ganzen und Einzelnen», aber Gott müsse «auch diesem *contrarium* seinen Willen lassen». Und so räumt Schelling ein, der Weltprozeß sei «ein Geheimnis Gottes, wobei er die Absicht eigentlich für sich behält». Doch darin sieht er kein Problem: Ohne diese Voraussetzung wie auch ohne den Begriff einer «göttlichen Verstel-

lung» sei «der Weltplan und das Christentum unverständlich»; dieses beruhe ja «ganz auf der Ausführung eines von Weltzeiten her *verschwiegenen* Plans». Und der Gedanke einer Schöpfung aus dem Nichts sei wie der *«Morgenhauch, der die Philosophie in den reinen Äther des Gedankens erhebt»*.[8]

b) Welt

Aus den beiden genannten Aspekten folgt eine letztlich ambivalente Haltung Schellings zur «Welt»: Daß sie kein «Erzeugnis reiner Vernunft» ist, sieht er fraglos als einen Vorzug an – denn sonst gäbe es in ihr keine Freiheit. Daß die Welt jedoch «eine *überwiegende* Masse von *Unvernunft*» enthält, mag unbequem sein, doch ist es nicht wirklich überraschend (GPP 99). Ausgezeichnet ist die Welt dadurch, daß sie nicht auf pure äußere Faktizität reduziert, sondern im göttlichen Gedanken vorausgedacht und von Gott in freier Tat verwirklicht worden sei. Doch andererseits ist sie eben doch etwas, was die göttliche Natur nicht tangiert, und sie ist etwas Zufälliges. Ihr liegt ja letztlich nur das «blinde Sein» zu Grunde; dieses sei das Wesen von Weltkörpern und Gestirnen, und «noch immer *übermateriell* und überkörperlich». Eigentümlicher Weise hält Schelling hier an der letztlich vorkopernikanischen Unterscheidung der körperlichen Dinge als der «eigentlichen Naturwesen» gegenüber dem «eigentlich Astralen» der Gestirne fest: Die Einzeldinge «sind nicht das, wodurch die Erde Gestirn ist. Das eigentlich Siderische, die Erde als Siderisches, ist etwas Immaterielles», und so walte «in den Gestirnen ein anderer Geist […] als in den eigentlichen Naturwesen». In starken Menschen findet Schelling ein unwiderstehliches «astrales Wollen», und die Erscheinungen von Kometen, in denen «das Gestirn noch am heftigsten entbrannt» ist, setzt er in Beziehung zum menschlichen Leben: «Dergleichen Erscheinungen zeigen sich bei dem Tod grosser Männer, so besonders beim Tode des grossen Julius Cäsar.» (GPP 363–365, vgl. EP 130 sq.)

Während er somit das ‹Astrale› und ‹Siderische› heraushebt, finden die «eigentlichen Naturwesen», die endlichen Dinge, bei ihm wenig Gehör: Die «positive Philosophie» habe es nicht mit der «Existenz der endlichen Dinge» zu tun: «Nur um die Existenz des absoluten Prius ist es zu tun, nicht um die Dinge.» (GPP 402 sq.) An ihnen liegt letztlich nichts, und um sich ihrer zu entledigen, bedarf es nun nicht einmal mehr des früher erwogenen «heroischen Annihilationsaktes»,[9] «von dem empirischen Sein absolut nichts

8 GPP 99, 354 sq., 379, 389 sq., 447 sq., 88; UPO 155; GPP 387; cf. EP 114.
9 Der Herausgeber von EP (Fußnote 75 zu p. 103) verteidigt die Lesart «Anhelationsaktes» «(von anhelare = begierig wünschen, begehren)» gegen die Lesart «Annihilationsaktes», weil diese «sinnwidrig» sei. Letzteres trifft sicherlich nicht zu – was die editorische Frage aber nicht entscheidet.

wissen zu wollen»: Es reicht schon, das Vollkommene zu wollen (GPP 391–394). Und wenn er dennoch der Philosophie die Aufgabe zuweist, die Welt zu begreifen, so doch nur deshalb, weil in diesem Begreifen die Voraussetzung ihrer eigentlichen Aufgabe liegt: «Wahre Philosophie will die Welt überwinden» (GPP 87).

Noch ein weiteres Problem tritt nun für Schelling zurück: das Theodizeeproblem, das im Zentrum der «Freiheitsschrift» steht – obgleich die Rahmenbedingungen hierfür wenig verändert sind. Er hält auch am Gedanken der «göttlichen Weltregierung» fest, transponiert ihn aber auf eine andere Ebene: Er spricht von ihr vornehmlich im Zusammenhang mit «Ironie», und zwar einer ganz unromantisch-banalen Ironie: Gott kehre auch das heraus, was er göttlicher Weise nicht wolle, so daß er «in Folge dieser göttlichen Ironie das Widerspiel vor Augen legt von dem, was er *eigentlich* will.» Dies betrifft vor allem die Weltschöpfung; Schelling spricht geradezu vom «Begriff einer göttlichen Ökonomie oder Ironie der Weltschöpfung» – wobei er übrigens οἰκονομία nicht als ‹Haushaltung›, ‹Plan›, übersetzt, sondern als «Verstellung» und «Verhüllung». Es sei allerdings «nicht jedem gegeben, die tiefe Ironie in allen göttlichen Handlungsweisen zu begreifen, und wer sie früher bei der Weltschöpfung nicht begriffen hat, wird sie auch später in der Erlösungslehre nicht mehr begreifen.» Die göttliche «Ironie» beherrsche aber auch das menschliche Leben: Im Anschluß an Bemerkungen zum Buch Hiob führt er aus: «Wenn vor unseren Augen durch eine beispiellose Folge von Ereignissen eine irdische Grösse bis zum höchsten Gipfel sich aufbaut, um spurlos zu verschwinden, so begreift auch der Blödsinnigste hierin die erhabene Ironie der göttlichen Weltregierung.» Ebenso sieht er eine «wundervolle Ironie» darin, daß die Juden, «denen der Messias zuerst und allein verkündet war», «die Urheber und Anstifter seines Todes sein» mußten. Vor solcher göttlichen Ironie verstummen allerdings die Fragen, die noch an der Vernunftgemäßheit des göttlichen Handelns festhalten: «wie ein Virtuos» erschafft Gott sich Schwierigkeiten, «um sie zu überwinden». Und eine letzte Antwort (mit Ps 115,3) bringt schließlich auch den letzten Frager zum Schweigen: «Gott ist im Himmel = in der Freiheit; *er kann machen, was er will.*»[10]

c) Mensch

Nicht minder ambivalent als die Welt beurteilt Schelling den Menschen. Er spricht einmal vom Menschen als der «vollendeten Schöpfung» (UPO 433) – doch dies bezieht sich auf den Menschen ‹vor dem Fall›, und entsprechend tief ist sein Fall. Schelling stellt die drei Fragen, «1) Was, wie der Mensch in

10 GPP 354, 385, 356; UPO 421; GPP 356 sq.; UPO 586; GPP 355; vgl. EP 115.

der Schöpfung war? [...] 2) Wie es in der Macht des Menschen war, eine Hemmung des göttlichen Seins zu veranlassen, und sich selbst zum Anfange des neuen Prozesses zu konstituieren, in dem Moment selbst, wo der Schöpfer gleichsam ruhen sollte?»; «3) Welche Veränderung in dem Verhältnisse des Menschen zu den kosmischen Potenzen unter sich und zu Gott durch jene neue Hemmung gesetzt wurde?» (UPO 212) Schon diese Formulierungen zeigen die große Distanz seiner Deutung gegenüber dem biblischen Bericht, und noch weiter weichen seine Antworten ab. Der Mensch sei das Produkt nicht eigentlich ‹Gottes›, sondern der bei der Schöpfung anwesenden «Elohim». Er sei zwar Gott gewesen, jedoch nur der «gewordene, Gott aber der ungewordene, der ursprüngliche Gott»; er sei Herr über die Potenzen gewesen und habe sich gegen sie gestellt; er habe sich nicht damit begnügt, Gott «in der Einfachheit seines Seins, zu sein, sondern sich *als* Gott auch zu fühlen», und so habe er seine Herrlichkeit verloren: «Dem Versuche, mit den Potenzen gleich Gott zu wirken, folgt der Fall»; der Mensch habe sich aus dem «einen Herrn drei Herren» gemacht, «denen er sukzessiv zu dienen gezwungen ist». Deshalb habe der «Fluch des Allerhöchsten» das menschliche Bewußtsein getroffen» – und im «Aberglauben» an Magie, Alchemie und Verjüngung des Körpers sieht Schelling noch «die Trümmer oder die dunkeln Erinnerungen eines wirklichen ursprünglichen Bewusstseins, dessen der Mensch auf diesem Wege sich wieder zu versichern suchte». Doch seinen Vortrag der «positiven Philosophie» im Sommer 1833 schließt Schelling mit der Bemerkung, daß durch «jene Katastrophe, deren Ursache der Mensch ist», auch «eine weit höhere Entwicklung des Bewusstseins und der ganzen geistigen Geschichte möglich wurde, eine Entwicklung, gegen welche der frühere Process gleichsam verschwindet.» Dies weiter zu entwickeln sei jedoch die Aufgabe der «Philosophie der Offenbarung» (UPO 218, 444 sq.; GPP 473, 484).

6. Cousin-Vorrede

In den feierlich konzipierten Schlußpassagen dieser «Philosophie der Offenbarung» entwirft Schelling, wohl auf die Erhebung seiner Hörer bedacht, eine nicht unproblematische Vision: «In Deutschland werden sich die letzten Schicksale des Christentums entscheiden! Das deutsche Volk erhebt sich nicht etwa selbst damit – es wird auch von andern Nationen anerkannt als das wahrheitsliebendste, als das der Wissenschaft und Wahrheit allein selbst seine politische Bedeutung zum Opfer bringende.» «Den Deutschen gebührt, geistig über andern Nationen zu stehen und nicht zum Niveau tieferstehender Nationen herabgedrückt zu werden.» (UPO 695 sq.)

Ersichtlich schlägt hier er weit grellere Töne an als in dem Abschnitt «Ueber den nationellen Gegensatz in der Philosophie» (SW X, 193–200), in dem er einen Gewährsmann für die behauptete Anerkennung deutscher Philosophie und Wissenschaft nennt: «selbst Cuvier zeigt in seinen neuesten Schriften über Geologie und Naturgeschichte der Vorwelt, daß gegenüber von diesen großen Erscheinungen deutsche Ideen über die Naturgeschichte der Erde und selbst deutscher Ausdruck großen Einfluß auf ihn gewonnen haben.» (SW X, 200)

Sein zweiter Gewährsmann ist ein Repräsentant der französischen Philosophie: Victor Cousin (1792–1867). Kennengelernt hat er ihn im Sommer 1818 (Plitt 2, 431), als Cousin nach München gereist ist, um nach Hegel (den er 1817 in Heidelberg besucht hat) auch Jacobi und Schelling persönlich kennenzulernen. Seit dieser Zeit hat Cousin in Verbindung mit Schelling wie auch mit Hegel, später auch mit dessen Schülern gestanden, und er hat sich, neben seiner Übersetzung der Werke Platos und seiner Proclus-Edition, um die Verbreitung deutscher Philosophie in Frankreich verdient gemacht. Hubert Beckers, ein «Freund und ehemaliger Zuhörer» Schellings, hat Cousins Vorrede zu dessen «Fragments philosophiques» (Paris 1833) übersetzt, und Schelling hat hierzu eine «Anzeige» geschrieben, die, zunächst an entlegener Stelle erschienen, in revidierter Form der Übersetzung Beckers «vorgedruckt» worden und schließlich in die «Sämmtlichen Werke» aufgenommen worden ist (SW X, 201–224). Bemerkenswert ist sie vor allem, weil sie – seit dem Streit des Jahres 1812 mit Jacobi – die einzige philosophische Publikation Schellings ist, und somit auch die einzige, aus der die Zeitgenossen – sofern sie nicht die Vorlesungen gehört haben – einen flüchtigen Einblick in Schellings damaliges Denken gewinnen konnten – und insbesondere in dieser Hinsicht ist seine «Cousin-Vorrede» rezipiert worden.

Schelling beginnt mit Betrachtungen über Cousins Stellung zur französischen Philosophie – über seine Herkunft aus einem psychologisierenden Empirismus und sein Interesse, «zu einer *rationalen, auf allgemeine Principien gegründeten* Philosophie zu gelangen». Er gibt zunächst Cousins «ganze Exposition» ausführlich wieder, um dann «zu fragen: worin ihm denn nun eigentlich die Philosophie bestehe» – und vor allem: um Cousin vorzuhalten, seine «Metaphysik» sei «mit der vorkantischen darin ganz dieselbe, daß sie auf dem bloßen Syllogismus beruht», und deshalb gehe sie auch «nicht über das Maß der früheren Schulmetaphysik hinaus, und ist weit entfernt eine Real-Philosophie zu seyn, wie sie in den neueren *Systemen* gesucht wird» (SW X, 203–209).

Diese Ambivalenz charakterisiert seine «Vorrede» insgesamt: Sie spart zwar nicht mit überaus anerkennenden Worten, doch in der Sache ist sie eine vernichtende Kritik der philosophischen Bemühungen Cousins. Schelling rechnet ihm vor, etliche seiner Versicherungen seien gegenüber der deutschen Philosophie «überflüssig» und sein Verständnis des Anfangsproblems der

Philosophie nicht angemessen; und nach der Rückkehr von einem ausgedehnten Hegel-kritischen Exkurs hält er Cousin vor, er bleibe doch nur dem «Negativen», also der negativen Philosophie, verhaftet: er erfasse das «absolute Prius» nur als das «negativ Allgemeine», gelange aber nicht zu einer «positiven Ursache» und auch nicht zu dem Satz: «Ich *will* nicht das *bloße* Seyende; ich *will* das Seyende, *das Ist* oder *existirt*». Dagegen kündigt Schelling an, der Philosophie stehe «noch eine große, aber in der Hauptsache letzte Umänderung bevor», hin zu einem ‹höheren Empirismus›, der zu sagen erlaube, «daß der wahre *Gott* nicht das bloße allgemeine Wesen, sondern selbst zugleich ein besondres oder empirisches ist» (SW X, 210–216).

Den Weg zu diesem ‹wahren Gott› kann Schelling in seiner kurzen «Vorrede» fraglos nicht zeigen, ebenso wie er hier nur die Behauptungen aufstellen, aber sie nicht plausibilisieren kann, daß die wahre, objektive Vernunft «nur das subjektiv *gesetzte*, aus der Objektivität in die ursprüngliche Priorität und Subjektivität wiederhergestellte *Prius selbst* ist» oder «daß die deutsche Philosophie selbst noch in einem Proceß begriffen sey, dessen wahre, ihn erst erklärende Krisis noch bevorstehe». Cousin habe, so läßt Schelling unter all seinen lobenden Worten recht deutlich durchblicken, den wirklichen Entwicklungsprozeß der deutschen Philosophie gar nicht verstanden – was sich schon darin manifestiert, daß er sich auch bei Jacobi und gar bei Hegel angebiedert hat. Und wegen dieser unmittelbar vorhergehenden Kritik wird sich auch der hier anschließende Satz auf Cousin beziehen: «Willkommen sind uns die lebhafteren Geister, wenn sie *mit* uns forschen und untersuchen, nicht aber wenn sie urtheilen wollen, ehe sie gelernt haben, oder wenn sie an der bloßen Küste deutscher Wissenschaft wie Freibeuter umherschwärmend, und bald an diesem, bald an jenem Punkt ans Land steigend, sich schon Herren des Landes wähnen.» (SW X, 221–223)

IV. Die Berliner Entwürfe

Die Entwürfe der Münchner und der Berliner Zeit lassen sich nicht präzise von einander abgrenzen: Schelling hat die Münchner Entwürfe bis in die Berliner Zeit überarbeitet, und die Editionslage erlaubt keine exakten zeitlichen Zuordnungen. Sein Sohn berichtet, die ersten zehn Vorlesungen (d. h. Kapitel – es handelt sich nicht um gehaltene Vorlesungen) des von ihm als «Philosophie der Mythologie» veröffentlichten Werkes seien «bereits vor beinahe dreißig Jahren gedruckt, jedoch nicht ausgegeben worden», doch habe Schelling sie sowohl am Ende der Münchner Zeit als auch in Berlin überarbeitet; die folgenden 14 Vorlesungen, thematisch von den vorausgehenden deutlich geschieden, seien hingegen «das Jüngste, was Schelling geschrieben» (SW XI, V); ähnlich stellt sich dies für die 1842 und 1845/46 vorgetragenen «Bücher» über «Monotheismus» und «Mythologie» im zweiten Band der «Philosophie der Mythologie» dar (SW XII, V). An diesem Aufbau hat die folgende Darstellung sich zu orientieren – wobei sich lediglich die Grundzüge der material weithin übereinstimmenden, aber kontinuierlich erweiterten Entwürfe herausheben lassen.

1. Erklärungsweisen der Mythologie

Die Jahrzehnte, in denen Schelling seine «Philosophie der Mythologie» aus- und umarbeitet, sind Jahrzehnte der intensiven Erforschung des Mythos gewesen, allerdings zugleich Jahrzehnte einer mythologischen «Epidemie»,[11] die mehrfach die Grenze zwischen Mythenforschung und Mythopoiese überschritten hat. Vor allem zu Beginn seiner Vorlesungen setzt Schelling sich mit anderen Deutungen auseinander – mit der ‹philosophischen› Deutung Christian Gottlob Heynes (die er strikt ablehnt), vor allem mit der ‹philologischen› Deutung Gottfried Hermanns und der ‹symbolischen› Deutung Georg Friedrich Creuzers (die er partiell aufgreift), mit Karl Otfried Müller (von dem er sich distanziert), sowie mit David Hume, der «das erste Beispiel jener bodenlosen Art von Raisonnement gegeben» habe: daß man «ohne um

11 Ludwig Tieck an Karl Wilhelm Ferdinand Solger, Mai 1818. In: Ludwig Tieck und Friedrich von Raumer (edd.): Solger's nachgelassene Schriften und Briefwechsel. 2 Bde. Leipzig 1826, Bd. I, 639.

das historisch noch wirklich Erkennbare sich umzusehen, sich *vorzustellen* sucht, wie die Sache habe zugehen können, und dann herzhaft behauptet, sie *sey* wirklich so zugegangen» (SW XI, 183 sq.). Es geht ihm aber nicht um bloße Forschungskritik, sondern um die Profilierung seiner eigenen, «religiösen» Deutung: um ein Plädoyer für die Anerkennung der Mythologie als einer eigenständigen, von Kunst, Philosophie und Vernunft wie auch von Offenbarung unabhängigen Religionsform, und sogar als der eigentlich «natürlichen», ja «unvordenklichen», allem Denken zuvorkommenden Religion (SW XI, 245).

Schelling merkt an, daß es «in keiner Wissenschaft so viele Dilettanten gibt, also auch in keiner so leicht gepfuscht wird, als in der Religionswissenschaft». Den Grund hierfür sieht er in einer teilweise zu engen Anlehnung an den «Gang der allgemeinen Philosophie» (SW XI, 244) – aber auch seine «Philosophie der Mythologie» steht im Kontext der «positiven Philosophie» und somit des ‹allgemeines Ganges›. Um die Mythologie zu «erklären», entwirft er ein großes, in seiner Terminologie «geschichtliches», nach gängigem Sprachgebrauch jedoch mythisches Bild der Mythologie: Am Anfang stehe die Einheit – freilich nur in dem allerersten Moment des *einen* notwendigen Prozesses, der mit dem Wort ‹Paradies› bezeichnet ist und mit der «Schuld» des Menschen, mit dem «Sündenfall», dieser «reellen Verrückung» des Menschen, ende (SW XI, 142, 205). Auf ihn läßt Schelling eine Epoche des – allerdings vorerst «natürlichen» oder «blinden» – «Monotheismus» folgen (SW XI, 187). In ihr habe es noch weder Völker noch Mythologie gegeben; die *eine* Menschheit sei durch die Herrschaft des *einen* Gottes zusammengehalten worden (SW XI, 104) – und es sei «durch die für geoffenbart angenommene Schrift selbst bewiesen, daß die Menschheit nicht vom reinen oder absoluten, sondern vom relativen Monotheismus ausgegangen ist» (SW XI, 174) – wobei das Relative dieses Monotheismus schon darin augenfällig ist, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen in ihr nicht auf den eigentlichen Gott, sondern auf die «Elohim» bezogen ist, die zu einander sagen: ‹Adam ist worden wie unser einer› (SW XI, 142). In diesem Punkt modifiziert Schelling seine frühere Rede vom Urzustand: Sie konnte ja nicht plausibel machen, weshalb ein so vollkommener Zustand zu Ende gegangen sei, den er jetzt noch in Creuzers Bild «eines Gebäudes unvordenklicher menschlicher Wissenschaft» gedacht sieht (SW XI, 89). Ein anfänglich bloß «relativer Monotheismus» hingegen drängt geradezu auf seine Überbietung durch einen ‹absoluten›.

Doch zunächst läßt Schelling die – nach dem «Sündenfall» – zweite und auch folgenreichere Katastrophe eintreten, die die zweite Epoche der Menschheit eröffnet und prägt: die Zerstreuung der *einen* Menschheit in einzelne Völker, die biblisch mit dem ‹Turmbau zu Babel› verknüpft ist. Er schließt sich teils hier an: «Eine solche unauslöschliche symbolische Bedeutung, wie sie dem Namen Babel anhängt, entsteht nur, indem sie von einem unvordenklichen Eindruck sich herschreibt.» Doch führt er das Ereignis der

«Völkerentstehung» nicht – biblisch – auf die menschliche Überhebung zurück, sondern auf eine «geistige» Ursache, auf den theogonischen Prozeß des Bewußtseins: Es lasse sich «keine mächtigere und tiefere Erschütterung denken, als die erfolgen mußte, sowie der bis dahin unbeweglich Eine [sc. des «relativen Monotheismus»] selbst beweglich wurde, und dieß war unvermeidlich, sobald ein anderer oder mehrere andere Götter im Bewußtseyn sich einfanden oder hervorthaten.» Der «eintretende Polytheismus machte eine fortdauernde Einheit des Menschengeschlechts unmöglich. Polytheismus also ist das Scheidungsmittel, das in die homogene Menschheit geworfen wurde.» (SW XI, 104) Diese «Krisis» scheide die «historische Zeit» von der «vorhistorischen» (Schelling vermeidet es, von «vorgeschichtlich» und «geschichtlich» zu sprechen, da «Geschichte» für ihn über die «vorhistorische Zeit» hinaufreicht, von der keine schriftlichen «Denkmäler» überliefert sind, also ‹historisch› nichts zu wissen ist; SW XI, 231); sie erst zertrenne die *eine* Menschheit in die einzelnen Völker, und da die Mythologie mit dem Leben der Völker innig verknüpft sei, gebe es auch seitdem erst Mythologie und Polytheismus. Späte Folgen dieser «Krisis» glaubt Schelling auch noch in seiner Gegenwart erkennen zu können: Er wertet die «nur noch äußerlich menschenähnliche Bevölkerung des südlichen Amerika» als das «traurige Resultat eben jener Krisis». In seinen Augen widerlegen diese ‹Menschen› «den Wahn von einem solchen stupiden Urzustand des Menschengeschlechts, indem sie zeigen, daß von einem solchen aus kein Fortschreiten möglich ist»; ihre kümmerliche Existenz lasse sich allein «als das noch lebende Zeugniß der vollbrachten, durch nichts zurückgehaltenen Auflösung» durch den Einbruch des Polytheismus ansehen – und etwaige «schwache Reste» einer besseren Vergangenheit deuteten zurück auf den vorhistorischen, der Völkerzertrennung vorausliegenden Zustand (SW XI, 112 sq.).

Doch trotz solcher desolaten Folgen der «Krisis» sucht Schelling dem Polytheismus auch positive Aspekte abzugewinnen. In der letzten Vorlesung dieses Teils nähert er die Mythologie als eine spezifische Religionsform der Offenbarungsreligion an: Beide seien von der Vernunft unabhängige, «wirkliche» Religionen. Der geoffenbarten stehe in der Mythologie «nicht eine bloße Negation», sondern «ein Positives anderer Art» entgegen; der Offenbarung dort entspreche der durch «positive, wirkliche Mächte» gesteuerte «mythologische Prozeß». Dieser aber sei, «im Ganzen seiner successiven Momente betrachtet,» «der Weg zur Wahrheit und insoweit selbst Wahrheit»; er münde in die Verwirklichung der «wahren Religion» und die «Wiederherstellung der wahren Einheit,» in die Verwirklichung des wahren Monotheismus im Bewußtsein (SW XI, 212, 208). Hier liegt das mythische Schema von Ureinheit, Zerfall und Wiederherstellung der Einheit wieder offen zu Tage, ähnlich wie auch in den, auf dem Wege dahin angesiedelten typologischen Korrespondenzen: Der Zerstörung der *einen* Sprache des *einen* Menschengeschlechts korrespondiert «die momentan wieder herge-

stellte Spracheneinheit […] am Pfingstfeste», und als Komplement der «Völkertrennung» nennt Schelling die «Völkerwanderung», da sie «einem Sammeln, Wiederzusammenbringen ähnlicher ist als einer Zerstreuung» (SW XI, 108 sq.).

Schließlich bezieht er die «mythologische» und die «geoffenbarte Religion» eng auf einander: Die «mythologische» sei die erste und «*natürlich sich erzeugende* Religion», beide seien «durch einen realen Vorgang entstanden»; auch der «mythologische Proceß» sei «nicht etwas bloß *Vorgestelltes*, sondern etwas *das sich wirklich ereignet*». Deshalb könne er auch nur durch eine, die menschliche Vorstellung «übertreffende That aufgehoben werden; […] und diese That wird der Inhalt des Christenthums seyn». «Natürliche» und «geoffenbarte» seien «beide wirkliche Religion»; es gebe deshalb zwischen ihnen keine wirkliche Verschiedenheit – nur sei «die eine die natürlich, die andere die göttlich gesetzte Religion», die eine habe «natürliche», die andere «göttliche» Prinzipien. Auch Christus «existirte als natürliche Potenz, ehe er als göttliche Persönlichkeit erschien». Und im Anschluß an Joh 4,24 vollendet Schelling diese Annäherung beider Religionen in unerwarteter Weise: In der einen stehe der Mensch unter dem «bloß natürlichen Gesetz», in der anderen unter «dem Gesetz der Offenbarung» – «woraus denn erhellt, daß auch in der Offenbarung etwas war, wodurch das Bewußtseyn von dem Gott im Geist abgehalten war». Und ähnlich wie in seiner früheren Anknüpfung an Lessings ‹ewiges Evangelium› visiert er als dritte Form eine «philosophische Religion» an, die «das letzte Erzeugniß und der höchste Ausdruck der vollendeten Philosophie selbst seyn könnte» – freilich nicht der bisherigen. Diese müsse sich vielmehr durch die aufgewiesene, «unwidersprechlich erkannte Erscheinung» erst erweitern, um eine solche «philosophische Religion» hervorzutreiben (SW XI, 240–252).

2. Einleitung in die Philosophie der Mythologie

Am Beginn des «Zweiten Buches» – in der Edition unter dem in sich spannungsreichen Titel: «Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie» – wiederholt Schelling seine Forderung wie auch seine Erwartung der «philosophischen Religion»: Sie habe die «vorausgehenden, von Vernunft und Philosophie unabhängigen Religionen» zu begreifen und sei «*Zweck* des Processes von Anfang». Insofern sei sie «durch die geoffenbarte *geschichtlich* vermittelt», aber «nicht unmittelbar» durch das Christentum «*gesetzt*». Schelling depotenziert hier die «geoffenbarte Religion» und relativiert sie: «Das Bewußtseyn muß ebenso wieder von der Offenbarung frei geworden seyn, um zu jener –

sc. der freien, philosophischen Religion – fortzugehen.» Und er nennt auch den Grund: «Auch die Offenbarung wird wieder eine Quelle zunächst unfreiwilliger Erkenntniß.» In seinem Gegensatz gegen das Heidentum habe das Christentum «als reale, unbegriffene Macht», als «blinde Gewalt» handeln müssen; doch die Zeit werde kommen, zu der das Christentum aus einem «*Princip* unfreiwilliger Erkenntniß» zum «*Gegenstand* freiwilliger Erkenntniß wird und *insoweit* nun mit dem Heidentum auf die gleiche Linie tritt» – eine trotz des einschränkenden «insoweit» deutliche Relativierung. Die Kirche – als eine «erdrückende Macht» – habe «sich als fortdauernde, immer gegenwärtige Offenbarung geltend machen» können, doch die Reformation habe die Offenbarung auf geschichtlich vergangene, dem Zufall ausgesetzte Zeugnisse zurückgeführt und sie so «der Kritik ausgesetzt»; das Bewußtsein habe «aus der unfreien Erkenntniß» gegenüber der Offenbarung «in den Stand des gegen sie vollkommen freien, zunächst nun freilich erkenntnißlosen Denkens», auf den Standpunkt einer bloß «natürlichen Vernunft» versetzt werden und dann «auch wieder von der *natürlichen* Erkenntniß frei werden» müssen: von der Autorität der Sinne wie auch der «allgemeinen Grundsätze» (SW XI, 253–263).

Als solchen Prozeß zur «vollendeten Befreiung» deutet Schelling nun die reinrationale Philosophie der Neuzeit. Descartes habe das von der Reformation nicht zerstörte «ganze künstliche Gewebe der Metaphysik völlig zerrissen», und auch den weiteren Verlauf der neuzeitlichen Philosophie – von Malebranche über Spinoza und Leibniz bis hin zu Jacobi, Kant und Fichte – wertet Schelling nun weit positiver als in den philosophiegeschichtlichen Partien seiner bisherigen «positiven Philosophie» (SW XI, 264–294). Er deutet sie insgesamt als philosophische Theologie: Die Wissenschaft, «die über allen Wissenschaften ist, sucht auch den Gegenstand, der über allen Gegenständen ist, und dieser wieder kann nicht *ein seyendes* seyn», sondern vielmehr derjenige, der «*das Seyende* ist». Sie sucht ihn «in der Absicht, daß sich uns alles andere von ihm ableite» – also als *«Princip»* –, doch solange sie ihn sucht, kann sie nicht deduktiv verfahren; sie scheint also «durch Ausgehen von Erfahrung und dem a posteriori Gegebenen» zum Prinzip gelangen zu müssen und bedient sich auch wirklich der Induktion, jedoch nicht im gewöhnlichen Sinn, sondern sie geht von «Möglichkeiten» aus, die sie in ihrer Vollständigkeit «im reinen Denken» auffindet (SW XI, 295 sq., 321). Zu diesem Zweck schiebt Schelling immer wieder umfangreiche Ausführungen zu Plato und Aristoteles ein, um Überlegungen, die in der neuzeitlichen Philosophie nicht angestellt werden, zu substituieren. Die Philosophie gehe nicht bloß zu einer Idee, sondern «zu einem *Gegenstande*» fort, nicht bloß im logischen, sondern im realen Sinne, ja zum «vollkommenen Gegenstand», «der das ganze Seyn, das Seyn ohne allen Abbruch» enthalte – und dies sei keine Bestimmung, die man «nach Umständen» wieder aufgeben könne, vielmehr eine Bestimmung, die «nicht aus dem Innern der erst aufzustellenden Philo-

sophie, sondern aus ihrem Verhältniß zu den andern Wissenschaften abzuleiten ist». Und er wird auch noch direkter: «Das zuvor im reinen Denken Gefundene wird nun selbst Gegenstand des Denkens», doch mit einem solchen, im reinen Denken eingeschlossenen Prinzip, «konnten wir *nichts*, wie man zu reden pflegt, *anfangen*». Das Seiende übe eine «Anziehung» auf das Prinzip aus, und «damit wir also das Princip von ihm frei haben», müsse «die bloße *Potenz* des Selbstseyns, die in ihm ist, bis zu einer vom Princip unabhängigen Wirklichkeit in Wirkung gesetzt werden.» Erst durch diese Aussonderung des «außergöttlichen» Seins erscheine auch das Prinzip als das «über alles andere Wirkliche siegreiche, und darum *an sich* Wirkliche, d. h. *als* Princip» (SW XI, 360–365).

Auf Grund dieser Dualität habe die «erste Wissenschaft» als Prinzip weder das «eigentliche Princip» noch das «bloße Seyende», sondern «das Ganze als Gleichmöglichkeit (Indifferenz) von beiden» – oder wie Schelling nun auch sagt: «Gott und Welt». Diese «erste Wissenschaft» habe aber «das eigentliche Princip nur zum Resultat», sie habe «Gott erst *als* Princip, aber nicht *zum* Princip», und so müsse sie komplementiert werden durch eine zweite, «welche das Princip (Gott) nicht bloß *als* Princip, sondern *zum* Princip hat, und die existiren muß, weil ihretwegen das Princip *als* solches gesucht wird». Und nachdem es nunmehr in der «ersten Wissenschaft» gefunden sei, gehe sie von diesem Prinzip aus. Damit ist der Angelpunkt der Gesamtkonstruktion freigelegt, die Verknüpfung von «erster» und «zweiter Wissenschaft». Sie setzt freilich voraus, daß die «erste Wissenschaft» wirklich zu diesem Punkt führe, wo sich das im «reinen Denken» angenommene «Princip» in einen ‹realen Gegenstand›, Gott genannt, verwandelt, und daß die «zweite Wissenschaft» von diesem «Gegenstand» ausgehen kann (SW XI, 366 sq.).

Um die erste Voraussetzung als erfüllt ansehen zu können, kommt Schelling hier erneut auf Kant und Fichte zu sprechen, um sich als ihren Erben und Vollender zu präsentieren. Kant sei es gegeben gewesen, «bestimmend für den ganzen ferneren Verlauf der philosophischen Bewegung zu werden, er hatte den Anfang einer Sache gemacht, die zu Ende geführt werden mußte». Denn er habe gesehen, daß der Aufstellung einer Metaphysik «eine Beurtheilung der *Möglichkeit* vorausgehen müsse». Diese Aufgabe sieht Schelling nun durch seine «erste Wissenschaft» als gelöst – wenn auch fraglos in durchaus anderer Art als von Kant beabsichtigt. Fichte hingegen sei es bei seinem Begriff des Ich entgangen, «daß zu der Welt dieses empirischen, selbst der Erscheinung angehörigen Ichs, der Begriff eines über die Erscheinung erhabenen, jenseits derselben stehenden, aber zum Abschluß einer außerdem ziel- und endlosen Welt schlechterdings erforderlichen Wesens, der Gedanke Gottes gehört» – und dies habe in den Atheismusstreit geführt. Kants Vernunftkritik habe «Einen letzten großen Zweck» gehabt: «die Frage zu beantworten, ob sich die Existenz Gottes beweisen lasse», aber seine «Untersuchung war ganz ins Subjekt eingeschlossen». Schelling habe dem durch

sein «Identitätssystem» eine «Wendung ins Objektive» gegeben: «Die Frage war nicht, wie *wir* Gott zu erkennen vermögen, sondern wie Gott an sich vom reinen Denken aus Objekt einer möglichen Erkenntniß werde.» Zur Rechtfertigung führt Schelling noch eine Variante seiner mehrfach formulierten Position ein: «Nun verlangen wir aber alle und zwar unmittelbar nach der eigentlichen Wissenschaft.» Dieses ‹Verlangen› unterstreicht er noch durch einen Hinweis auf die jüngste Philosophiegeschichte: Selbst Kants Kritik habe dieses Verlangen «nicht zurückdrängen können, und einen vorausgehenden zuversichtlichen Glauben derselben nur erhöht» – und an diesen vorkritischen «zuversichtlichen Glauben» knüpft Schelling nun an (SW XI, 368–374).

Damit sind die Grundlagen gelegt. Im weiteren Fortgang der Vorlesung führt Schelling noch durch weite, auch entlegene Gebiete, um «Ausgang, Verlauf und Ende» der rein rationalen Philosophie im Grundriß abzustecken und ihr Verhältnis zur «philosophischen Religion» zu klären (SW XI, 386). Dieser Weg führt ihn durch eine Wiederaufnahme der Potenzenlehre über die Begriffe der Seele und des Geistes und die Verankerung der Unterschiede «von *Kaffer*, *Abyssinier*, Aegypter» in der Ideenwelt (SW XI, 507) bis hin zur «reinen Naturforschung» und auch zur Geologie seiner Zeit und ihrer Katastrophen- und insbesondere Kataklysmentheorie – doch für die von ihr behaupteten Ereignisse sieht er «keine Rechtfertigung, sie sind sinn- und zwecklos, wenn sie keine Beziehung auf den Menschen haben» – und daraus folgt: «Wir wollen diese äußere Geschichte nicht, uns genügt die innere» (SW XI, 499). Schließlich kommt er auf die «Vernunft in der Geschichte» zu sprechen und auch auf die praktische Philosophie (bei der er sich übrigens in manchen Aussagen mit Hegel berührt). «Erreicht» sei «das Ziel dieser Wissenschaft, der bloßen Vernunftwissenschaft», wenn die «erste Philosophie» «das Princip ermöglicht oder erzeugt hat»: «denn sie kann das Princip nur erzeugen, nicht auch realisiren; daher sie auch die *negative* Philosophie zu nennen [ist], indem sie, so wichtig, ja unentbehrlich sie ist, doch in Beziehung auf das allein Wissenswerthe und das aus ihm Abzuleitende nichts weiß». Er formuliert somit hier den Begriff der «negativen Philosophie» nicht, wie oben, in Entgegensetzung gegen das ‹Positive› der Offenbarung; vielmehr führt er hier auch den Begriff der «positiven Philosophie» nur «im Gegensatz» zur «negativen» ein. Inhaltlich ändert sich hierdurch nichts, doch ist Schelling in *einem* Punkt sehr klar: Der Übergang von der «negativen» zur «positiven Philosophie» erfolge nicht gleichsam von selbst; es sei vielmehr «der Wille», der Wille des Ich, dessen sich die letzte Verzweiflung bemächtigt habe, «der das Signal zur Umkehrung und damit zur positiven Philosophie gibt». Diese gehe «von der Existenz aus», d. h. vom «actu Actus-Seyn des in der ersten Wissenschaft als nothwendig existirend im Begriff (als naturâ Actus seyend) Gefundenen», und ihre Aufgabe sei es, das zunächst ‹reine Daß› «bis an den Punkt zu führen, wo es sich als wirklichen (existen-

ten) Herrn des Seyns (der Welt), als persönlichen, wirklichen Gott *erweist*, womit zugleich auch alles andere Seyn, als von jenem ersten Daß abgeleitet, in seiner *Existenz* erklärt, und also ein positives, d. h. die Wirklichkeit erklärendes System hergestellt wird». Und er unterstreicht nochmals die Bedeutung des Willens dieses verzweifelten, nach Erlösung verlangenden Ich: «*Ihn, Ihn* will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der *als ein selbst thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegentreten* kann, kurz der der HERR des Seyns ist» – womit er inhaltlich bereits weit auf die «Philosophie der Offenbarung» vorausgreift.[12]

3. Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung

a) Einleitung oder Begründung der positiven Philosophie

Auch Schellings Berliner «Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung» umfassen wiederum ebenfalls das Ganze seines ‹Systems›. An ihren Beginn stellt er erneut eine «Einleitung», die den Übergang von der «negativen Philosophie» zur «positiven» als zwingend erweisen soll – wobei er zwar von Kant ausgeht, aber dann doch wieder auf die griechische Philosophie wie auch auf den «Theosophismus» Jakob Böhmes zurückgreift, bevor er über Spinoza wieder zu Kant zurückkommt und schließlich mit der Kritik Hegels endet: Es sei nicht einzusehen, «mit welchem Recht er Religion insbesondere bestimmt als *die* Form, welche die Wahrheit nur in der Weise der Vorstellung enthalte». Der Inhalt der reinen Vorstellung sei «das Seyn, der Inhalt des reinen Denkens das Wesen»; das «allem Denken zuvorkommende Seyn ist insofern eben das absolut Vorgestellte». Doch gegen dieses «reine *Daß* erhebt sich unmittelbar das Denken, und fragt nach dem *Was* oder nach dem *Begriff*» – und «der Begriff jenes absolut Vorgestellten» sei «der Inbegriff aller Principe, das alles Seyn Begreifende» und zugleich das «absolute Einzelwesen», «*das* Einzelwesen, *das alles ist*», oder «der *absolute Geist*» – und diesen «Begriff zur Anschauung zu bringen, ist die Aufgabe der über ihren Anfang gewissen positiven Philosophie» (SW XIII, 34–174).

12 SW XI, 533, 560–566. – Die in diesem Abschnitt besprochene «Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie» ist nach Auskunft von Schellings Sohn «das Jüngste, was Schelling geschrieben» (SW XI, V). Der zweite Band der «Philosophie der Mythologie» (SW XII) enthält, gestützt auf Manuskripte aus den Jahren 1842 und 1845/46, nochmals ausführliche Abhandlungen zu den Themen ‹Monotheismus› und ‹Mythologie›; sie gehen aber nicht wesentlich über die bisher erörterten Ausführungen hinaus und werden deshalb hier nicht erneut thematisiert.

Damit geht Schelling zur eigentlichen «Philosophie der Offenbarung» über – aber entsprechend der früheren «philosophischen Einleitung» fügt er auch jetzt weitere vorbereitende Schritte ein: Das Verhältnis des Bewußtseins zur Offenbarung sei «weder ein *ursprüngliches*, noch ein *allgemeines*, auf alle Menschen sich erstreckendes, noch ein *ewiges, bleibendes* Verhältniß: dieses Verhältniß kann also nur auf einem faktischen, empirischen, und daher auch nur zugezogenen Zustand des Bewußtseyns beruhen. Um also eine Offenbarung zu begreifen, wird man vorerst diesen *Zustand* begreifen müssen». Solche Bewußtseinsgeschichte dient hier also nicht dazu, über die ‹Vorstellung› (und die ‹Offenbarung›) zur ‹Wissenschaft› hinauszugelangen, sondern dazu, die «Offenbarung zu begreifen» – durch Interpretation des «mythologischen Processes» als einer «Regeneration des religiösen Bewußtseyns», einer «natürlichen» Wiederherstellung des «natürlichen», durch den Fall des Menschen zerstörten Verhältnisses zu Gott. Für Mythologie und Offenbarung sei gleichermaßen ein von allem Wissen unabhängiges, «ursprünglich reales Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott» vorausgesetzt. Mythologie und Offenbarung seien «zwei species der *nicht*-wissenschaftlichen, d. h. nicht durch Wissenschaft erzeugten Religion», nämlich eine natürliche und eine übernatürliche Form. Mythologie und Offenbarung werden somit als Formen eines realen Gottesverhältnisses auf die gleiche Stufe gestellt, jedoch durch die Differenz zwischen «natürlich» und «übernatürlich» strikt von einander geschieden: Was dort dem «natürlichen» theogonischen Prozeß angehört, werde hier durch göttliche Offenbarung vollbracht (SW XIII, 185–193).

In seinem Bemühen, «zu finden, was *vor* und *über* dem Seyn ist», entwickelt Schelling auch hier zunächst «die Begriffe des *reinen* Seynkönnenden, des reinen Seyenden, und des im Actus, im Seyn Potenz Seyenden», und er betont: «Nur die Unfähigkeit oder die vorschnell gefaßte *Meinung*, es sey *unmöglich*, diesen Weg zu finden, das Seyn als ein freigesetztes und gewolltes zu begreifen», habe die «künstlichen Systeme geboren, durch welche man im Grunde die wahre Aufgabe nur zu umgehen und sich zu verbergen gesucht hat». Und auch hier bekräftigt er wiederum die Rolle des Wollens: «Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge. Wir wollen selbst den vollkommenen Geist nicht, wenn wir ihn nicht zugleich als den absolut freien erlangen können». Dieser «vollkommene Geist» gehe «über alle Arten des Seyns» hinaus; darin bestehe seine «absolute Transzendenz», und so sieht Schelling auf diesem Wege die «höchste Idee der Philosophie» erreicht (SW XIII, 205–240, 250, 256–258).

Als «Ausgangspunkt» der weiteren Entwicklung sieht er «die absolute Freiheit Gottes in der Weltschöpfung», und als Weltschöpfer sei Gott «absolute Persönlichkeit». Er sei «Vater» zu nennen, nicht bloß als «Urheber» überhaupt, sondern auch durch die «Zeugung» des Sohnes. Hierin sieht Schelling eine willkommene Bestätigung: «wir haben von unsern Principien

aus den unmittelbaren und natürlichen Uebergang zu einer Lehre gefunden, welche die Grundlehre des ganzen Christenthums ist» – obschon die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes keine «speciell christliche» sei. Vielmehr sei sie die «Voraussetzung einer Philosophie der Offenbarung, ohne welche in diese auch nicht einmal der Eingang gefunden werden könnte». Doch eben wegen der nicht allein auf der Offenbarung beruhenden Bedeutung dieser Lehre sieht Schelling sich genötigt, sein Verständnis gegen «Mode» gewordene «philosophische Deduktionen der Dreieinigkeitslehre» abzugrenzen; statt an sie anzuschließen, verweist er lieber auf die Bibel: «Diese aus unsern Principien fließende Theorie stimmt aber aufs genaueste mit dem überein, was Christus selbst über das Verhältniß des Vaters zu dem Sohn bei Johannes (5,26) äußert» – und er zieht noch eine Anzahl weiterer Stellen heran. Weniger nahtlos stellt sich die Übereinstimmung dar, wenn er erneut betont: «Gott als Schöpfer ist zwar Mehrere» (sc. die Elohim), «aber nicht mehrere Personen. […] Dagegen am Ende der Schöpfung (aber erst am Ende), wo die zweite und die dritte Potenz durch Ueberwindung des entgegenstehenden Seyns sich verwirklicht haben, da sind wirklich drei Persönlichkeiten» – aber doch auch hier nicht «drei Götter». Bedenken eines Hörers, daß man all dies doch weder a priori noch a posteriori wissen könne, sucht Schelling mit einem hypothetischen Argument zu entkräften: *Wenn* die Welt «eine zerbrochene Einheit sey», so habe doch sicher nicht Gott sie zerbrochen, und so «konnte zufolge eines ganz richtigen Schlusses nur der Mensch der Zerbrecher der Einheit seyn» – denn eine andere «freie Ursache» habe es am Ende der Schöpfung nicht gegeben, und es gebe auch keinen Grund, eine andere Ursache, wie «Lucifer, das Haupt der abgefallenen Geister», zu vermuten (SW XIII, 310–315, 325, 337, 359 sq.).

An diese Interpretation des «Falls» des Menschen schließt Schelling auch hier noch weitere Ausführungen an: «Die durch den Menschen verursachte Spannung» habe «den Sohn von dem Vater getrennt, sie hat ihn in ein Seyn versetzt, das er nicht von Gott oder dem Vater hat, das ihm von dem Menschen *gegeben* ist» – und dies sei der verborgene Sinn der Bezeichnung Christi als «Menschensohn». Die «Zeit des Sohnes» sei zuerst «die Zeit seines Leidens während der ganzen Zeit des Heidenthums», somit die Zeit der «mythologischen Vorstellungen», die er als nicht zufällig entstandene, sondern als «Erzeugnisse eines Lebensprocesses, wenn gleich eines falschen», als «Erzeugnisse der *Substanz* des Bewußtseyns» wertet (SW XIII, 371, 375–379). Deshalb geht er nun, von Vorlesung XVII bis XXIII, also bis zum Ende des ersten Teils (oder zweiten Buchs), ausführlich auf Themen ein, die ihren eigentlichen Ort in der «Philosophie der Mythologie» haben.

b) Spezieller Vortrag der Philosophie der Offenbarung

Mit dem Vortrag der «besonderen» Philosophie der Offenbarung im zweiten Teil (oder dritten Buch) vollendet Schelling seine «positive Philosophie». Hier trägt er, nach seiner ausdrücklichen Erklärung, nichts vor, «was nicht in den Jahren 1831, 1832 und den folgenden ebenso vorgetragen worden» (SW XIV, 232, 231) – und in der Tat zeigt sein Manuskript gegenüber den früheren Entwürfen viele Übereinstimmungen und partielle Überarbeitungen, aber keine entscheidenden Veränderungen der Konzeption. Deshalb sind hier nur die Grundlinien nochmals nachzuzeichnen.

Als «wahren Gegenstand einer Philosophie der Offenbarung» bezeichnet es Schelling, die Betrachtung «auf *diesen* über allem *nothwendigen* Wissen liegenden Standpunkt, wo allein von Offenbarung die Rede seyn kann, zu erheben» und «jenen *Entschluß*, der der eigentliche Gegenstand und insofern auch die einzige Ursache aller Offenbarung ist, zwar nicht a priori zu begründen», sondern «ihn, *nachdem* er da ist, theils überhaupt, theils in seiner Ausführung begreiflich zu machen.» (SW XIV, 27 sq.) Von der Offenbarung könne die Philosophie aber nichts kraft apriorischer Erkenntnis sagen, sondern alles «nur in Folge des wirklich Geschehenen», denn die Offenbarung sei «ein völlig Freigesetztes, nur aus dem Entschluß und der That des freiesten Willens zu Begreifendes» (SW XIV, 11). Mittels dieses ‹Begreifens› will Schelling aber nicht die «gerühmte Orthodoxie» «wieder aufwärmen»; es gehe nicht darum, «mit irgend einer kirchlichen Lehre übereinzustimmen» oder «orthodox zu seyn» (SW XIV, 201), und auch nicht um einen «Erweis», sondern eben nur um eine «*Erklärung* des Christenthums», «das wir als Thatsache *voraussetzen*» – und zwar als «höchste und entscheidendste Thatsache der ganzen Geschichte», die mit der freien Schöpfungstat Gottes beginnt und über die Störung der Schöpfung durch den Menschen, den Unwillen Gottes über das «abtrünnig gewordene Seyn» und seine Versöhnung durch Christus bis zur Erlösung verläuft. Und dieser Prozeß ist auch gemeint, wenn Schelling sagt, für eine «Philosophie der Offenbarung handle es sich allein oder doch nur vorzüglich darum, die Person Christi zu begreifen» (SW XIV, 30–35, 196).

Diese «höhere», «*über*geschichtliche Geschichte» ist fraglos kein Gegenstand der Geschichtswissenschaft; sie ist zwar ebenso wie die ‹gewöhnliche Geschichte› durch einen ‹garstigen breiten Graben› von der Vernunft getrennt, doch trennt dieser Graben hier die «höhere» Geschichte von der gewöhnlichen wie auch von der Vernunft. Deshalb handelt es sich hier nicht mehr um Lessings Problem, wie Geschichtsereignissen eine Vernunft- und Heilsbedeutung zugesprochen werden könne, sondern um die Frage, auf Grund welcher Quelle, auf Grund welcher Methode und mit welchem Recht hier überhaupt von «Geschichte» und «Geschehen» die Rede sei. Die ‹Ver-

nunft› schließt Schelling selber als völlig untauglich aus, aber auch die ‹Offenbarung› durch die biblischen Schriften, auf die er kontinuierlich zurückgreift, hat für ihn keine letzte Autorität: Sie schlägt zwar ebenfalls den Bogen von der Schöpfung bis zur Erlösung, doch die «höhere Geschichte», die er erzählt, findet sich nicht in den biblischen Erzählungen: Sie wissen nichts von einer Schöpfung durch «drei Götter», von einer kosmischen Störung durch den Menschen oder davon, daß Gott nach dem «Umsturz des ursprünglichen Seyns» «seinen eignen *Willen* von der Welt» zurückgezogen habe oder daß «des Menschen Sohn» gleich nach dem «Fall» «den göttlichen Unwillen auf sich genommen», sich «*zwischen* diesen Unwillen und das von Gott abtrünnig gewordene Seyn» und somit «auf die Seite des Gott Feindlichen gestellt» und dadurch, in gewisser Spannung zu Gott, «*unsere Schuld* auf sich genommen» habe (SW XIV, 190, 196). Das «Geschehen», das Schelling erzählt, ist weit jenseits der Sphäre angesiedelt, die einer Philosophie zugänglich ist – ob sie sich nun auf Erfahrung (im üblichen Sinn) oder auf Vernunft stützt.

Gleiches gilt für all die Annahmen, die Schelling allenthalben in seine theo- und kosmogonische Erzählung einflicht – ob es sich nun um die von ihm behauptete «Schwäche Gottes» für den Menschen oder um den «*Fluch* des Allerhöchsten» handelt (SW XIV, 26, 55), um seine Auskünfte über die vorzeitlichen «Versuchungen» oder die «körperliche Beschaffenheit» Christi (SW XIV, 168, 183) oder schließlich über die beim Tode des Menschen erfolgende *«Essentification»*, «worin nur Zufälliges untergeht, aber das *Wesen*, das was eigentlich der Mensch *ist*, bewahrt wird», so daß er also erst nach dem Tode «bloß noch *Er selbst*» ist – woran sich Schellings, alles «Blendwerk» überwindende «Forderung» nahtlos anschließt, daß dem Menschen «eine Fortdauer *nach dem Tode*, d. h. nach der Negation *dieser* Zeit und *dieser* Welt, bewiesen werde» (SW XIV, 207, 215). All dies, von den Ausführungen über die spezifischen Umstände der «freien That» der Schöpfung bis hin zur Form der Erlösung, ist weder Gegenstand der biblischen Offenbarung noch von «Erfahrung» noch gar von «Vernunft»; es dient einzig der Unterbauung der biblischen Erzählungen mit den Mitteln der Theosophie – auch wenn Schelling es mit dem Anspruch vorträgt, allererst auf diese Weise die falsche Philosophie zu überwinden und die wahre zur Geltung zu bringen und damit wohl auch die «philosophische Religion» zu begründen, auf die er in den anderen Quellen vorausweist.

c) Vernunftphilosophie und christliche Philosophie

«Das Urtheil der Geschichte wird seyn, nie sey ein größerer äußerer und innerer Kampf um die höchsten Besitzthümer des menschlichen Geistes gekämpft worden, in keiner Zeit habe der wissenschaftliche Geist in seinem

Bestreben tiefere und an Resultaten reichere Erfahrungen gemacht als seit Kant.» (SW X, 73) «Seit Kant»: Denn Kants ‹Kritische Philosophie› steht für Schelling paradigmatisch für die Aufklärungsphilosophie, deren erkenntniskritische Restriktion die vorhergehende Metaphysik zwar zerstören, das allgemeine ‹Verlangen› «nach der eigentlichen Wissenschaft», nach dem, «was wir eigentlich wollen», jedoch «nicht zurückdrängen» konnte, so daß sie – entgegen ihrer Absicht – den «zuversichtlichen Glauben» nur noch «erhöht» hat (SW XI, 373 sq.). Mit der Formulierung der «positiven Philosophie» sei dieser «Kampf» in das entscheidende Stadium getreten, und nun «steht eine Krisis bevor, wie sie die Welt noch nie gesehen hat.» (EP 123) Bereits im Jahr 1830 spricht Schelling diese Einschätzung aus, und in seinen späteren Texten wiederholt er sie mehrfach sinngemäß. Er läßt es auch nicht bei solchen prophetischen Worten bewenden: Auch wenn er sich strikt auf seinen Gegenstand, die «positive Philosophie», konzentriert und die wissenschaftliche Entwicklung seiner Tage überlegen ignoriert – auch David Friedrich Strauß' für die Theologie so revolutionäres «Leben Jesu» (1835/36) hätte ihm, wenn er es schon vor Ausarbeitung seiner Vorlesung gekannt hätte, «doch kaum eine polemische Rücksicht abgewonnen» (SW XIV, 231) –, so ist doch sein Ansatz insgesamt vor dem Hintergrund einer Zeitdiagnose zu sehen, die er freilich nie ausführlich darlegt, und zugleich als Ausdruck einer therapeutischen Absicht: Er ist der Überzeugung, «daß die moralischen und geistigen Mächte, durch welche die Welt, wenn auch bloß gewohnheitsmäßig noch zusammengehalten worden, durch die fortschreitende Wissenschaft längst untergraben sind». Aber auch das «Unhaltbare des früheren Glaubens» sei «*so* offenbar» geworden, daß man sich scheue, dies auszusprechen, und sich nicht mehr darüber, sondern nur noch über die «unziemliche Keckheit» empöre, wenn dies doch einmal ausgesprochen werde. Es sei «längst kein Geheimniß» mehr, daß für die früher «als unantastbar betrachteten Wahrheiten keine Stelle mehr im Bewußtseyn der gegenwärtigen Zeit zu finden ist» (SW XIII, 9).

Schellings Vorstoß dient dem Ziel, diesem restriktiven Ansatz der Philosophie der Aufklärung und insbesondere seit Kant eine Philosophie entgegenzustellen, die, wie er meint, die entscheidenden Fragen des menschlichen Lebens in den Mittelpunkt stellt und beantwortet: die das zum Zentrum macht, «was wir eigentlich wollen». Der neuzeitlichen, vor allem aufklärerischen Reduktion setzt Schelling eine «Erweiterung der Philosophie und des philosophischen Bewußtseyns» durch ein «abermaliges Zurückgehen auf die Principien» entgegen (SW XIV, 231) – es versteht sich: auf die von der «positiven Philosophie» formulierten Prinzipien –, um den sonst drohenden, als katastrophal eingeschätzten Folgen zuvorzukommen. Angesichts des «trostlosen Schauspiels» der «Welt der *Geschichte*» sieht er sich getrieben «zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?» Und er bezeichnet es als «nothwendiges Verlangen» der mensch-

lichen Natur selbst, daß die «Wissenschaft» diesen Fragen nicht ausweiche, sondern eine Antwort auf sie gebe. Anderenfalls seien die Folgen unausweichlich: «Kann ich jene letzte Frage nicht beantworten, so sinkt alles andere für mich in den Abgrund eines bodenlosen Nichts.» (SW XIII, 7 sq.)

‹Entweder Gott oder das Nichts›: Diese Alternative gehorcht der gleichen Logik des ‹Alles oder Nichts›, die ein halbes Jahrhundert später Nietzsches Diagnose des «europäischen Nihilismus» bestimmt – freilich ohne daß er noch über Schellings Option des ‹Rückgangs zu den Prinzipien› verfügte. Dessen Parole des «Kampfes», seine Hoffnung auf einen schließlichen Sieg über die restriktive Vernunftphilosophie, behindert jedoch die von Kant eingeleitete und von den ihm folgenden Ansätzen der Klassischen Deutschen Philosophie bewahrte Umstrukturierung des menschlichen Wissens, seine Neuorientierung durch die Paradigmata ‹Ich›, ‹Vernunft› und ‹Erfahrung›. Die durchaus zutreffende Diagnose der Kluft zwischen der antimetaphysischen Grundhaltung der Klassischen Deutschen Philosophie und einem damals allerdings noch weit verbreiteten ‹Verlangen›, die Schelling mit Schlegel teilt, läßt ihn jedoch die zeitliche Abfolge der Positionen vertauschen: «Nicht jene Wahrheiten [sc. der Metaphysik und des Christentums], sondern das Bewußtseyn, in dem sie, wie man sagt, keine Stelle mehr finden, ist das Veraltete und soll einem andern erweiterten Bewußtseyn Platz machen.» (SW XIII, 9) Es ist gleichsam die persönliche Tragik des späten Schelling, daß er sich im Vormärz zum Sprecher dieses ‹Verlangens› und ‹eigentlichen Wollens› macht, zu einem Zeitpunkt also, zu dem die Resultate der Philosophiegeschichte im Zuge der gesellschaftlichen Umwälzungen nun auch in weitere und repräsentative Bereiche der allgemeinen Bewußtseinsgeschichte eindringen und das «eigentliche Wollen», von dem er so viel spricht, einem durchaus anderen, aber nicht minder ‹eigentlichen Wollen› Platz macht: dem Wollen einer sei es rationalen, sei es empirischen wissenschaftlichen Erkenntnis und dem Wollen der Freiheit nicht Gottes, sondern des Menschen.[13]

---

13 Nirgends wird dies anschaulicher als aus der Dokumentation der unmittelbaren Wirkungsgeschichte des ersten Berliner Vortrags der «Philosophie der Offenbarung» im Winter 1841/42: aus dem Kontrast zwischen der anfänglichen Neugier und der teils hochgespannten Erwartung mit der – wie man besonders aus Tagebucheinträgen ersehen kann – sich von Vortrag zu Vortrag steigernden Enttäuschung, und dies keineswegs nur bei voreingenommenen Hegelianern, sondern auch bei Hörern wie Kierkegaard. Ihm hüpft zunächst «die Frucht des Gedankens» im Leibe, wie in der biblischen Erzählung von Elisabeth, als er Schelling das Wort «Wirklichkeit» aussprechen hört; zwei Monate später schreibt er jedoch, er habe Schelling «ganz und gar aufgegeben», und nochmals drei Wochen später: «Schelling salbadert grenzenlos». Cf. F. W. J. Schelling: Philosophie der Offenbarung 1841/42 [= die von H. E. G. Paulus 1843 veröffentlichte Nachschrift von Schellings Kolleg]. Ed. Manfred Frank. Frankfurt 1977, 417–503: Anhang III: Dokumente zu Schellings erstem Vorlesungszyklus in Berlin: Hörerberichte, Zeitschriftenartikel, zeitgenössische Brief- und Tagebuchäußerungen. Zitate ibid., 452 und 455.

Personenverzeichnis

Das Register erfaßt nur die historischen Personen aus dem gedanklichen oder persönlichen Umkreis der Klassischen Deutschen Philosophie (I.) sowie der Forschung zu ihr (II.). Nicht berücksichtigt sind Personennamen, die Bestandteile eines zitierten Titels sind, sowie Namen von Herausgebern, Übersetzern und Verlegern in bibliographischen Angaben.

I.

II.

Geschichte der Philosophie bei C.H.Beck

In 14 Bänden: Herausgegeben von Wolfgang Röd

Band I: Die Philosophie der Antike 1: Von Thales bis Demokrit
Von Wolfgang Röd
3., überarbeitete und aktualisierte Auflage. 2009. 275 Seiten. Broschiert

Band II: Die Philosophie der Antike 2: Sophistik und Sokratik
Plato und Aristoteles
Von Andreas Graeser
2., überarbeitete und erweiterte Auflage. 1993. 389 Seiten. Broschiert

Band III: Die Philosophie der Antike 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis
Von Malte Hossenfelder
2., aktualisierte Auflage. 1995. 254 Seiten. Broschiert

Band IV: Die Philosophie der ausgehenden Antike und
des frühen Mittelalters
Von Wolfgang L. Gombocz
1997. 513 Seiten. Broschiert

Band V: Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters
Von Theo Kobusch
2011. 655 Seiten. Broschiert

Band VII: Die Philosophie der Neuzeit 1: Von Francis Bacon bis Spinoza
Von Wolfgang Röd
2., verbesserte und ergänzte Auflage. 1999. 336 Seiten. Broschiert

Band VIII: Die Philosophie der Neuzeit 2: Von Newton bis Rousseau
Von Wolfgang Röd
1984. 498 Seiten. Broschiert

Verlag C.H.Beck München

Geschichte der Philosophie bei C.H.Beck

In 14 Bänden: Herausgegeben von Wolfgang Röd

Band IX,1: Die Philosophie der Neuzeit 3, Erster Teil
Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer
Von Wolfgang Röd
2006. 298 Seiten. Broschiert

Band X: Die Philosophie der Neuzeit 4
Positivismus, Sozialismus und Spiritualismus im 19. Jahrhundert
Von Stefano Poggi und Wolfgang Röd
1989. 360 Seiten. Broschiert

Band XII: Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2
Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie
Von Helmut Holzhey und Wolfgang Röd
2004. 400 Seiten. Broschiert

Band XIII: Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 3
Lebensphilosophie und Existenzphilosophie
Von Rainer Thurnher, Wolfgang Röd und Heinrich Schmidinger
2002. 431 Seiten. Broschiert

Folgende Bände sind in Vorbereitung:
Band VI: Die Philosophie des Humanismus und der Renaissance
Band IX,2: Die Philosophie der Neuzeit 3:
Zweiter Teil: Der deutsche Idealismus
Band XI: Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 1:
Die analytische Tradition
Band XIV: Die Philosophie der neuesten Zeit: Hermeneutik, Frankfurter
Schule, Strukturalismus, Analytische Philosophie

Verlag C.H.Beck München

Zum Buch

Schelling hat die Klassische Deutsche Philosophie rückblickend einen Kampf um die höchsten Besitztümer des menschlichen Geistes genannt. Ausgefochten haben ihn – im kritischen Anschluß an Kant – vor allem Jacobi, Reinhold, Fichte, Schelling, Novalis, Schlegel, Schleiermacher und Hegel, um nur diese aus der langen Reihe derer herauszuheben, die an ihm teilgenommen haben. Das Denken dieser Epoche ist deshalb nicht als differenzlose Einheit darzustellen, aber auch nicht als sukzessive Entfaltung einer Einsicht, die in einer Vollendungsgestalt kulminiert, sondern als eine Sequenz widerstreitender Ansätze, deren Einheit in eben dem Widerstreit liegt, den sie um das „System der reinen Vernunft" austragen. Die Autoren stützen sich tendenziell auf die Gesamtheit der Quellen aus dieser Epoche, die zu einem bedeutenden Teil erst von der philosophiegeschichtlichen Forschung der letzten Jahrzehnte erschlossen und in ihrer Verflechtung transparent gemacht worden sind.

Über die Autoren

Walter Jaeschke ist Professor em. für Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum, Direktor des Hegel-Archivs sowie Herausgeber der Werke G.W.F. Hegels und der Werke und Briefe F.H. Jacobis. Letzte Buchpublikationen: *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels* (1986) sowie *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule* (2003, 2010).

Andreas Arndt ist Professor für Philosophie an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin sowie Leiter der Schleiermacherforschungsstelle an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Letzte Buchpublikationen: *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs* (1994), *Die Arbeit der Philosophie* (2002) sowie *Unmittelbarkeit* (2004).